

DEL CASTIGO DIVINO AL DIAGNÓSTICO: LA CONCEPCIÓN DE LA ENFERMEDAD EN SÓFOCLES E HIPÓCRATES¹

Joaquín Fortanet Fernández¹ 

¹ Universidad de Zaragoza, España

Recibido: 23/03/2021; Aceptado: 30/06/2021

Resumen

Este texto analiza el cambio en la noción de enfermedad que se produjo en el siglo V a.C. a través de la comparación entre *nósos*, *insania* y *peste* en las tragedias de Sófocles con el nuevo proceso diagnóstico que se pone en marcha con el establecimiento del corpus hipocrático. Analizando las causas, la cura y el ser de la enfermedad en el *Filoctetes*, *Áyax* y *Edipo Rey*, podremos observar las distancias con respecto a la concepción técnica y racional del diagnóstico hipocrático y delimitar así los procesos de desarrollo técnico, democratización del saber y de pérdida de autoridad divina que posibilitarán una medicina liberada, en tanto saber, de sus ancestrales raíces religiosas.

Palabras clave: Sófocles; Hipócrates; enfermedad; diagnóstico; medicina.

Abstract

This text raises the change in the notion of disease that occurred in the 5th century BC. through the comparison between *nósos*, *insanity* and *plague* in the tragedies of Sophocles and the new diagnostic process that will be launched with the establishment of the Hippocratic corpus. Analyzing the causes, the cure and the being of the disease in the *Philoctetes*, *Ajax* and *Oedipus Rex*, we will be able to observe the distances with respect to the technical and rational conception of the Hippocratic diagnosis and thus delimit the processes of technical development, democratization of knowledge, loss of divine authority that will make possible a medicine liberated, as knowledge, from its ancestral religious roots.

Keywords: Sophocles; Hippocrates; disease; diagnosis; medicine.

1. Introducción

Hablar de la medicina antigua es hablar de dioses, mitos, adivinación, culpas individuales y colectivas, ritos y, también, del destino. Se suele considerar que la medicina como técnica humana para tratar la enfermedad aparece como tal alrededor del siglo V a.C. en Grecia, de la mano del corpus hipocrático. Pero no es posible transitar ese surgimiento sin trazar algunas consideraciones acerca del papel de lo divino y de las relaciones con otras tradiciones médicas arcanas –babilonia,

Egipto, Grecia arcaica-. Es posible afirmar que en un momento dado surgió la pureza de una técnica médica que humanizó la enfermedad, buscó sus causas y catalogó los remedios técnicos encargados de tratarla, pero no conviene perder de vista el suelo de su emergencia.

Existe, a finales del siglo V a.C., como veremos, una técnica médica separada de lo divino, pero, al mismo tiempo, se mantiene en la época toda una serie de vínculos ancestrales con lo sagrado que no es posible obviar² y que responden al fondo arcaico que posibilita su nacimiento. Desde las alusiones a los santuarios, sanadores y adivinos como parte de la terapéutica posible hasta el establecimiento de las causas de la enfermedad, los rastros de toda la batería de prácticas médicas asociadas a lo religioso son numerosos en la medicina griega³, dando cuenta, primero, de la profunda relación con lo sagrado y, segundo, del suelo que posibilita la ruptura que permite el establecimiento de la medicina como técnica⁴.

El papel de la vida y los dioses, la íntima conexión de la enfermedad con lo divino y la necesidad de la mediación de lo religioso en la relación entre la enfermedad y la salud⁵ son básicas a la hora de contemplar ese lejano suelo sobre el cual se comenzó a construir la medicina occidental⁶. Para dar cuenta de ese momento, el siglo V a.C. es un terreno histórico privilegiado ya que conviven de un modo complementario tanto la cosmovisión sagrada del mundo como la incipiente concepción técnico-científica de la naturaleza. Además, en la intersección entre Sófocles e Hipócrates es posible observar una concepción trágica y divina de la enfermedad enfrentada a un nuevo modo técnico y lógico de tratarla. La tesis que se defenderá es que el cambio de paradigma que se produce en el ámbito médico no es reflejo tan sólo de una evolución técnica e histórica. Existe en Sófocles una terminología médica y toda una batería de técnicas médicas que, sin embargo, no son comparables a las nociones hipocráticas. Esa inconmensurabilidad entre Sófocles e Hipócrates se entenderá como una ruptura profunda en la mirada hacia la enfermedad, fruto de diferentes concepciones del mundo y la naturaleza.

Para ello, se tratarán algunas tragedias de Sófocles en las que la enfermedad aparece bajo diversas causas, dando cuenta de la mezcolanza entre técnicas médicas y una concepción religiosa del mundo para, posteriormente, observar el cambio fundamental que la noción hipocrática de diagnóstico produce en el desarrollo de la medicina y la enfermedad. Lo personajes de Filoctetes, Áyax y Edipo nos permitirán esbozar una concepción de la enfermedad y práctica médica contra la cual se levantará la medicina hipocrática. Por ello, atenderemos a tres modos específicos de enfermedad que se corresponden a *nósos*, *insania* y *peste*, es decir, a la enfermedad física, a la enfermedad mental y a la enfermedad colectiva. Se tratará de analizar de qué modo la noción de diagnóstico supone no sólo una relativa secularización de la concepción religiosa de la *physis*, sino también una pérdida de la autoridad de lo divino, del destino y una democratización del saber que abrirá la puerta tanto a la profesionalización de la medicina como al desarrollo técnico de la mirada sobre el cuerpo humano.

2. Filoctetes y el dolor

En su tragedia *Filoctetes*, Sófocles nos muestra el modo en que la concepción griega arcaica de enfermedad contemplaba unas coordenadas profundamente diferentes a las que estamos acostumbrados desde nuestra visión actual. Habitualmente no podemos dejar de pensar en la enfermedad –*nósos*– como un estado a reparar, a curar, a tratar. Salvo la imposibilidad práctica de

curación o tratamiento, nada hay en la enfermedad que no nos lleve a intentar sanarla. Hasta el punto de que, no querer curarse, implicaría otro género de enfermedad, la mental. El concepto de enfermedad supone la falta de una salud que es preciso restañar. Pero eso no ocurre con la enfermedad de Filoctetes.

Filoctetes fue un héroe trágico cuyas referencias son escasas en la literatura homérica. Básicamente, todas ellas (*Odisea, Ilíada, Cantos Ciprios y Pequeña Ilíada*) coinciden en destacar la tragedia de Filoctetes, un arquero fabuloso que comandaba siete navíos al que Ulises abandonó debido a los gritos y el dolor insoportable que le causaba una herida provocada por la mordedura de una serpiente. Pero la relevancia del héroe trágico viene dada por el hecho de que tanto Esquilo como Eurípides y Sófocles le dedicaron tragedias. Tan sólo se conserva completa la de Sófocles, escrita a principios del siglo V a.C., en la que es posible indagar acerca del padecimiento y la enfermedad que aqueja a Filoctetes y que provoca tanto su abandono como su posterior e indispensable papel en la guerra de Troya⁷.

Podemos tomar la enfermedad de Filoctetes como paradigma de la concepción arcaica de la enfermedad física. Inflamación, dolor, hedor, lágrimas. El sufrimiento de Filoctetes, el abandono y la soledad que éste supone, no es sino el padecimiento del cuerpo que soporta resignado el suplicio de la enfermedad. Lo que nos resulta relevante de la enfermedad de Filoctetes tiene relación con su causa, con su vivencia y con su cura. En cuanto a la causa de la enfermedad, según nos refiere la *Ilíada*, Filoctetes fue el que encendió la pira en la que Heracles puso fin a su padecimiento. Éste le dio su arco y flechas bajo la promesa de que jamás revelaría el lugar. Pero faltó a su promesa y el castigo fue ser mordido por una serpiente que le causó la herida fatal. La causa de la enfermedad es, efectivamente, la mordedura de una serpiente, pero el sentido de tal mordedura no es otro que el castigo de los dioses. No hay una búsqueda diagnóstica que nos lleve a colegir la causa de la enfermedad, sino que ésta causa nos es presentada directamente, sin mediaciones técnicas o humanas, como una respuesta de los dioses a su afrenta.

La enfermedad y el padecimiento tienen por causa última esta afrenta. Vemos, claramente, una concepción de la enfermedad íntimamente relacionada con la culpa y la acción sancionadora divina. La herida se infectó, desprendía un hedor insoportable, no cerraba y le provocaba a Filoctetes unos aullidos de dolor que se volvieron insoportables para el resto. Su enfermedad no suponía tan sólo padecimiento físico, sino que, además, provocó que el ejército aqueo, bajo orden de Ulises, abandonase a Filoctetes en la soledad absoluta de la isla de Lemnos, según Sófocles.

Al padecimiento físico se le suma, con una inmediatez ineludible, el padecimiento de la soledad⁸, haciendo de él, en palabras de Sófocles, un hombre “sin amigos, sin socorro, sin patria, muerto entre los vivos”⁹. Es esa vivencia de la soledad lo que transfigura a Filoctetes, lo que lo convierte en un extraño enfermo.

Porque la segunda de las características de la enfermedad de Filoctetes, que nos resulta hoy sorprendente, es la resignación con la que acepta ese funesto destino, el sufrimiento y el abandono eternos en una isla desierta, sólo poblada de aullidos, dolor y padecimiento. Soledad y resignación van de la mano en una aceptación del destino y del ser que recuerda lo más hondo de las enseñanzas trágicas. La vivencia resignada de la enfermedad lejos de todo contacto humano, vinculada con la pérdida del lazo común con los otros, nos lleva hacia una noción de enfermedad que supone una partición con respecto al reino de la salud, como si la enfermedad tuviese que ser vivida en lo privado, expulsada de la mirada pública para siempre. El destierro de Filoctetes es, en realidad, un destierro de su dolor, una expulsión de las manifestaciones de padecimiento del espacio público,

un encierro en su propio ser. Este es, sin duda, uno de los rasgos más modernos de la enfermedad arcaica: la expulsión pública de la enfermedad¹⁰. Y, en la más absoluta de las soledades, Filoctetes se ve en la tesitura de amar sus lágrimas para amar su propia vida convertida ahora en supervivencia, en destino fatal. No hay esperanza en la curación porque, en tanto destino, la enfermedad convierte a la nueva existencia en un reino desértico en el que únicamente se debe sobrevivir, como se manifiesta en la negativa de Filoctetes a reparar su falta: Filoctetes es ya su herida y no puede renunciar a sí mismo, a su vida¹¹. Su vida es la enfermedad y no la cura. Y así, en el momento en que la profecía de Calcante augura que Filoctetes es parte indispensable para vencer en Troya, Ulises vuelve a Lemnos, y ni él ni Neoptólemo logran convencerle para que se les una y repare su falta. Tendrán que intervenir los dioses bajo la figura de Heracles para convencer a Filoctetes. Y esta es la tercera característica de la enfermedad de Filoctetes: su cura es un asunto divino, no individual. Fue el mismo Asclepio, a instancia de Heracles, quien proporcionó al médico Macaón una planta recibida del centauro Quirón para aplicarla sobre la herida¹². La sanación, entonces, está en proporción a la causa de la enfermedad: es un asunto de los dioses, esos que dan y quitan, no es competencia de los mortales.

Las tres características de la enfermedad arcaica que se han apuntado (causa divina, vivencia resignada del destino funesto, curación divina basada en el destino colectivo) reaparecen en otro episodio que es un buen paradigma no ya de la enfermedad física, sino de lo que podríamos llamar, con todas las reservas, enfermedad mental. Se trata de la célebre locura de Áyax Telamonio quien, en un rapto, asesina a un rebaño de carneros. El héroe Áyax, famoso por su templanza y fuerza tan sólo comparable a Aquiles, fue presa de una extraña insania, una manía de origen divino que le causó, a la postre, la muerte. La tragedia se gestó del siguiente modo: tras los ritos funerarios en honor a Aquiles, tanto Áyax como Ulises reclamaron la armadura de Aquiles, entablando una disputa que se dirimió en favor de Ulises gracias a su ingenio. La rabia y frustración de Áyax por no haber vencido a Ulises fueron castigadas por la diosa Atenea, provocando el delirio de Áyax, su *enfermedad divina*. Como en el *Filoctetes*, la búsqueda de la causa no es diagnóstica, sino que nos es presentada en la tragedia como intervención divina directa a través de las palabras y acciones de Atenea. Aunque es cierto que Sófocles, utilizando un vocabulario muy vinculado con la patología médica¹³, realizó una interesante aproximación sintomatológica a la afección de Áyax, definida como insania y también *nósos*. La caracterización de la locura se realiza desde siete perspectivas diferentes, a saber, las palabras de Atenea, Áyax insano, el Coro, Tecmesa, Áyax lúcido y Meneleao. Todas estas perspectivas dan cuenta, a su vez, de dos momentos simétricos de la enfermedad en la obra de Sófocles: por un lado, la locura de Áyax, su rapto y acciones furiosas y, por otro, el momento en que Áyax recupera la cordura y es consciente de los actos cometidos, lo que le sumirá en otro tipo de *insania* y provocará su muerte.

3. Áyax y la insania

En cuanto a la locura provocada por Atenea, según Sófocles, posee dos tipos de síntomas evidentes¹⁴: ver lo que existe de manera diferente –“falsas creencias”– y no ver lo que existe –“haré que la mirada de sus ojos se vuelva hacia otra parte”¹⁵. La causa evidente de este extravío mental que aqueja a Áyax es la intervención divina de Atenea. Las palabras de Atenea dan buena cuenta de la intención de la diosa y de la correlación directa entre sus acciones divinas y la ofuscación mental

de Áyax. La enfermedad de Áyax, su delirio, posee una causa divina fundada en un castigo, con lo que volvemos a observar a la divinidad como agente causal de la enfermedad, esta vez vinculada a la pérdida de claridad mental.

Esa falta de claridad mental, esa ofuscación, sumada a la furia y a la pérdida de control por parte de Áyax, provoca el acto enloquecido en el cual asesina a una manada de carneros creyendo que realmente son Ulises y los Átridas. La confusión entre sus enemigos y los carneros da cuenta de la terrible insania de Áyax. Las diversas perspectivas con las que se caracteriza su *manía* coinciden en destacar tanto las alucinaciones y la risa enloquecida como los saltos y la violencia exacerbada con la que se conduce Áyax en este estado incomprensible para el resto de las miradas, que convienen en definir como enfermedad (*insania y nósos*) el estado del héroe. Pero hay algo más que alucinación y desvarío en la locura de Áyax. Del mismo modo que Filoctetes asumía la enfermedad como su propio ser, se entendía a sí mismo como herida y entendía su curación como muerte, Áyax encontrará un placer en el mismo extravío, que acabará condenándolo cuando recupere la cordura. Las palabras que Sófocles pone en boca de su esposa Tecmesa dan cuenta de ello:

Nuestro hombre cuando se encontraba en pleno ataque disfrutaba con las atrocidades en las que estaba inmerso, aunque a nosotros, que a su lado estábamos en nuestro juicio, nos afligiera. Pero ahora, una vez que ha cesado y ha vuelto en sí de su locura, él mismo está hundido por completo en un fatal abatimiento, mientras que nosotros en nada sufrimos menos que antes. ¿Acaso, entonces, no son dobles los males a partir de uno solo? (Sófocles, 1981: 130)

Sófocles nos marca que Áyax sufre dos males que provienen de una misma enfermedad. La perturbación mental causada por Atenea, definida por el mismo Áyax como una tormenta o un rayo, un raptó momentáneo, causa, primero, alucinaciones y desvarío, pero, además, cuando la misma Atenea decide restituírle la cordura para que sea consciente de la desmesura de sus actos¹⁶, causa un nuevo mal, también vinculado con la enfermedad: “Ahora, consciente, experimenta un nuevo dolor. En efecto, el contemplar las desgracias propias, en las que nadie más ha intervenido, causa enormes dolores” (Sófocles, 1981: 137).

Una sola noche de locura marcará toda una vida, como si, al haber accedido a esa extraña región de la *manía divina* de un solo golpe, el retorno ya no fuera posible. Y así, Áyax se lamenta, ya en su cordura, de sus actos enloquecidos con argumentos y palabras que le parecen al resto insanos. Expulsa a aquellos que pretenden calmarle, incluso a su esposa, y solo, junto a los carneros asesinados por su mente enferma, se lamenta, evocando paradójicamente el placer enloquecido de su delirio. Parece que el delirio, del que ha sido curado por intervención divina, no pudiese ser expulsado de su alma mortal. Que su enfermedad no tiene que ver tanto con la pérdida de claridad mental (esto ya ha sido subsanado por Atenea) sino con una profunda afección. Queda solo, extraviado en el reino de la enfermedad, claramente separado del reino de la salud. Hundiéndose en la enfermedad, cuya cura no será sino la muerte:

Al punto, él prorrumpió en penosos lamentos como nunca antes le había yo escuchado –pues siempre consideraba que tales lamentos eran propios de un hombre cobarde y pusilánime. Se quejaba sordamente, sin proferir agudos gritos, como cuando un toro muge. Y ahora, expuesto ese hombre a tan infausta suerte, sin comer, sin beber, postrado entre los rebaños muertos por su espada, está sentado inmóvil. Es evidente que algo aciago maquina, pues eso da a entender en sus palabras y lamentos (Sófocles, 1981: 139-140)

Como Filoctetes, Áyax es ahora su enfermedad¹⁷, una enfermedad de “cura difícil” cuando no imposible, ya que el engaño perceptivo de Atenea no ha sido sino un golpe divino que ha cesado (no ha sido la verdadera enfermedad). La verdadera enfermedad ha sido contemplar el fondo divino, la

risa, la violencia, le euforia maníaca de quien se ha visto a sí mismo bajo la perspectiva de los dioses. La única salida que le queda a Áyax es el suicidio, acto terrible para la mentalidad trágica, pero única consecuencia lógica de la enfermedad que se ha apoderado de todo su ser. La única curación posible es dejar de ser, sacrificar su ser para expiar la culpa. Vemos, por lo tanto, la repetición de las características de la enfermedad de Filoctetes (causa divina, curación divina, resignación, exclusión del reino de los sanos, soledad, identificación del ser con la enfermedad) con la diferencia de que la caracterización de la enfermedad mental no implica posibilidad de curación, como si esa extraña incursión fuera del mundo humano y razonable supusiese una condena, como si la locura fuese un viaje sin retorno, el viaje sin retorno por antonomasia, el ensayo preciso y exhaustivo de la muerte.

4. La peste y la muerte

Si la enfermedad, causada por los dioses, se nos aparece como un ensayo preciso de la muerte individual, en el tratamiento de la peste que asoló a Atenas durante la tercera década del siglo V a.C. podemos observar el ensayo de la muerte colectiva. Es Sófocles también, en su *Edipo Rey*, quien nos aproxima a la caracterización de este mal colectivo que asoló Grecia y que ahora se nos revela tan próximo. En la tragedia observamos a una Tebas asolada por la peste, llena de súplicas e incienso, y a un Edipo, rey de Tebas, puesto en la tesitura de intentar alejar dicho mal. Efectivamente, para Sófocles, Edipo será el encargado de reparar la enfermedad colectiva de la peste, pero, para ello, es necesario identificar tanto la causa como la terapéutica que, como indican las palabras que el Sacerdote pronuncia ante Edipo, tendrán que ver con lo divino:

La ciudad, como tú mismo puedes ver, está ya demasiado agitada, y no es capaz todavía de levantar la cabeza de las profundidades por la sangrienta sacudida. Se debilita en las plantas fructíferas de la tierra, en los rebaños de bueyes que pacen y en los partos infecundos de las mujeres. Además, la divinidad que produce la peste, precipitándose, aflige la ciudad. ¡Odiosa epidemia, bajo cuyos efectos está despoblada la morada Cadmea mientras el negro Hades se enriquece entre suspiros y lamentos! (Sófocles, 1981: 312)

La peste es un castigo divino por una afrenta que todavía no se ha aclarado, pero que, como Creonte informa después de su visita al oráculo y tras escuchar las palabras del dios Febos, es necesario expiar sea con el destierro o con la sangre del culpable¹⁸. Se trata de una afrenta a los dioses cuyo causante es el asesino de Layo. Tan sólo reparando la maldición divina que pesa sobre el asesino de Layo será posible vencer a la enfermedad que asola Tebas. No tan sólo la causa de la peste es manifiestamente divina, sino que su terapéutica también. Así se puede observar tanto en los versos 149-150, “Que Febo, que nos ha enviado estos oráculos, quiera también acudir para salvarnos y poner fin a la peste” como en la constatación de la inoperancia de las técnicas racionales y humanas para poner fin a la enfermedad: “enfermo está todo mi pueblo y mi pensamiento no proporciona ninguna arma con la que nadie pueda defenderse” v. 168.

Encontramos, no obstante, una diferencia con respecto a las anteriores consideraciones relativas a la enfermedad individual. Tanto Filoctetes como Áyax habían cometido una falta, y dicha falta causaba la ira de los dioses que, a su vez, causaban la enfermedad individual. La enfermedad individual se transformaba en la vida misma, haciendo entrar a los individuos en el reino de los enfermos, identificando su ser con la enfermedad misma, con lo cual su curación o bien tenía que producirse a través de una intervención divina como en Filoctetes o a través del sacrificio de la propia vida como en Áyax. Ahora, en tanto la enfermedad es colectiva, los términos cambian. Existe

una afrenta a los dioses que es preciso identificar –cometida por el asesino de Layo– que ha causado la desolación de Tebas con la peste. El cese de la peste tan sólo se puede producir encontrando al causante de la afrenta y sometiéndolo o a la muerte o al destierro. Pero, en tanto la enfermedad es colectiva, no existe una identificación entre el ser y la enfermedad que producía esa particular aceptación de lo insano que veíamos en Filoctetes. Tan sólo cuando Edipo sea consciente de que es él, con sus actos, el causante de la maldición de los dioses y, por lo tanto, de la peste, veremos de nuevo la identificación entre la insania colectiva y el ser individual.

Sófocles desarrolla su tragedia a través de las intervenciones de Tiresias y Yocasta, quienes, con sus palabras, provocan la interrogación de Edipo hasta que alcanza la verdad de sus actos pasados: efectivamente, fue él mismo quien dio muerte a su padre y se casó con su madre, cumpliendo así el aciago destino que Tiresias le había augurado anteriormente. Hay algo de búsqueda, de investigación en la interrogación de Edipo que podría compararse con una tarea de diagnóstico –la búsqueda de Edipo es algo más que un nombrar la enfermedad. Tiene que ver con una interrogación acerca de las causas de la dolencia y Edipo trata encontrar dichas causas en los actos olvidados que salen a luz mediante la investigación racional de lo acontecido –testigos, actos, relaciones familiares–, aunque siempre en un contexto religioso como es el desvelamiento del destino.

De este modo, Edipo se hace consciente no sólo de su afrenta, sino de la magnitud de sus actos y, arrancándose los ojos y dejando el trono de Tebas a Creonte, se marcha desterrado tratando con ello de expiar sus acciones. El sacrificio de Edipo, al hacerse consciente de la afrenta que supusieron sus actos, es la terapéutica y la cura de la enfermedad colectiva de la peste. Edipo hace suya la enfermedad colectiva en su propio cuerpo, desterrado y ciego, destinado a la errancia en un reino distinto al de la salud.

5. El corpus hipocrático

Las tragedias de Sófocles se sitúan, en relación con la enfermedad, en el marco epistemológico propio de la Grecia arcaica, más próximo a las consideraciones homéricas que a las hipocráticas. Aunque es cierto que se comienza a emplear una terminología médica más precisa¹⁹ que en los textos homéricos (hay referencias tanto a técnicas médicas –hierbas, ungüentos– como a síntomas específicos –fiebre, problemas reproductivos–), las tres características principales de la enfermedad que hemos tratado nos informan de una concepción de la enfermedad profundamente ligada a un trasfondo religioso y divino, en el que tanto las causas como la curación dependen de la voluntad de los dioses y en el que, al enfermar, el propio ser asume dicha enfermedad como propia, como parte de sí mismo, aceptando así plenamente los inefables decretos del destino. Si bien podemos comprender la búsqueda de Edipo como una tarea humana de diagnóstico, dicha indagación se encuentra inmersa en el destino de Edipo, con lo que el modo de enfrentar la enfermedad no es una mera técnica humana sino una puesta en juego del papel del destino.

Pese a que es cierto que en Sófocles podemos observar esta aproximación a la terminología médica, una incipiente labor que prefigura el diagnóstico en Edipo a través de la indagación y una descripción técnica de los síntomas, el contexto divino impide considerar la enfermedad física, mental o colectiva como un asunto plenamente humano, estando así permanentemente vinculado a la intervención divina. Será necesario un desencantamiento del mundo religioso, una distancia con respecto al destino y la asunción de la técnica como horizonte epistémico de comprensión para que la medicina cobre independencia del fondo mágico-religioso que había empapado la práctica

médica hasta el siglo V a.C. Dicha independencia de la técnica médica se logrará a través de un elemento clave, el diagnóstico, que en la medicina hipocrática supondrá un abandono definitivo del destino como marca epistemológica de la comprensión causal de la enfermedad.

La secularización del fondo mágico-religioso griego ha sido objeto de amplísimos estudios y, escolarmente, se ha tematizado, seguramente con no demasiada fortuna, como el paso del mito al logos. Las causas de tal paso son enigmáticas y quedan fuera de la jurisdicción de este texto. Pero, para el asunto que nos ocupa, existen dos elementos suficientemente probados en la bibliografía que pueden ser relevantes: se trata de la noción pre-socrática de *physis* (Laín Entralgo²⁰) y de la práctica democrática ateniense (Detiènne²¹). El proceso de búsqueda de la enfermedad en la naturaleza del cuerpo – diagnóstico– requiere, primero, una democratización del saber médico a través de la palabra-diálogo (la enfermedad ya no es asunto del destino, sino lo que está en medio –*mesos*–, lo común) y una construcción de la naturaleza del cuerpo que permita identificar el ser de la enfermedad y sus causas. El diagnóstico será el proceso a través del cual se encarna la palabra-diálogo mediante la búsqueda y, al mismo tiempo, se configura una naturaleza corporal como reflejo de una *physis* secularizada que ha dejado de estar bajo la autoridad de los dioses.

6. El papel del diagnóstico

Corresponde al corpus hipocrático la tarea de conceptualizar la noción de diagnóstico. Es sabido que no es posible entender a Hipócrates como el autor de la totalidad de los textos médicos de la época²² sino que, más bien, debemos entender tal colección de textos como un corpus técnico desarrollado por una escuela de la cual, evidentemente, Hipócrates fue miembro destacado²³. Por lo tanto, más que la labor teórica de Hipócrates, lo que resulta aquí relevante es la tematización del diagnóstico en una práctica médica que se configura de acuerdo con una *téchné* (arte y técnica) médica alrededor de la segunda mitad del siglo V a.C. de la que da cuenta un corpus identificado, relevante y ampliamente utilizado por la medicina griega de la época. No encontramos la palabra *diágnosis*, derivada de *diagignóskein*, en Homero, Hesíodo o Sófocles. Es utilizada, con un sentido médico y técnico, por primera vez, en los textos hipocráticos:

Solo con los médicos hipocráticos —o con Alcmeón de Crotona, si se quiere apurar la precisión documental— comienza formalmente la historia del diagnóstico médico; solo con ellos se inicia el cumplimiento consciente de los tres fundamentales requisitos que exige la práctica de un diagnóstico *sensu stricto*, y en modo alguno es un azar que ellos convirtieran en verdadero término técnico una palabra ya usada en los tiempos homéricos con un sentido mucho más amplio, el verbo *diagignóskein*, y se apresurasen a adoptar como suyo, dándole estricta significación médica, un neologismo creado en el siglo V, el sustantivo *diágnosis*. (Laín Entralgo, 1981: 10)

El diagnóstico, como tarea de establecimiento e investigación de lo que aqueja a un paciente, es uno de los conceptos más relevantes de la filosofía de la medicina²⁴ que se pone en juego en el mismo momento en que surge una técnica médica desligada de lo divino. La relación entre el diagnóstico hipocrático y el surgimiento de la medicina como técnica viene marcada por el proceso de separación de lo divino. De hecho, la separación de lo divino provoca una reubicación de la tarea de los seguidores de Asclepio, segregados del marco divino y, por lo tanto, encomendados a la tarea de *iatriké*. Sin dioses que marquen el camino a seguir, el *iatrós* debe utilizar una técnica precisa, un ejercicio profesional *según arte*. Esta actuación técnica del médico o *iatrós* requiere, por tanto, de un tipo de conocimiento específico de la enfermedad. De hecho, en el libro I de la *Metafísica*,

Aristóteles asocia explícitamente la *téchné* con la tarea del diagnóstico médico, proponiendo la técnica médica como modelo de la técnica general en tanto arte productivo del conocimiento de las causas y universalidad de la regla:

El tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es al propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte (*téchné*) (Aristóteles, 1994: 71)

Frente al tratamiento puramente empírico de la enfermedad, la técnica médica requiere un conocimiento de las causas, un establecimiento de la verdad de la enfermedad y, evidentemente, una terapéutica asociada. Para no ser un vulgar *empeirós*, el médico no puede quedarse en la repetición de remedios que la experiencia ha dado por correctos. Debe constatar el “qué” propio del enfermo, su realidad concreta, es decir, diagnosticarle²⁵. No hay técnica médica sin diagnóstico y hay diagnóstico, precisamente, porque la técnica médica se levanta como tal mediante un arte que requiere un conocimiento de las causas y, por lo tanto, de la enfermedad. El diagnóstico se revela como un concepto clave en el tránsito del seguidor de Asclepio al médico.

Los escritos médicos griegos del periodo hipocrático desarrollan procedimientos elaborados para el diagnóstico, el pronóstico y la terapéutica de la enfermedad. Tanto las *Epidemias* como el *Pronóstico* presentan listas de verificación de características en la condición corporal del paciente a las que el médico debe prestar especial atención, ya sea mediante un examen físico directo o búsqueda de testimonios como el color de la piel, orina, excrementos, habla, respiración y sueño²⁶. Se trata de una indagación, de una búsqueda de signos y testimonios patológicos en los que lo que se manifiesta la luz que hace visible la enfermedad. Más concretamente: se trata de discriminar la salud de la enfermedad, es decir, de entablar todo un juego de semejanzas que permita al médico resolver el dilema previo de si el sujeto está sano o enfermo. Entender la presencia de la enfermedad es una tarea previa al diagnóstico, pero no la única. Es preciso, además, captar la naturaleza misma de la enfermedad, dirimir si es una enfermedad que entra dentro de la actuación técnica del *iatrós*:

Desde luego que el devolver la salud a todos los enfermos es imposible. Esto sería mucho mejor, en efecto, que el predecir lo que va a suceder. Pero el hecho es que los hombres mueren [...] antes de que el médico se enfrente a combatir con su ciencia contra la enfermedad que sea. Hay que conocer, pues, las características naturales de estas dolencias, en qué medida están por encima de la resistencia de los cuerpos humanos y, al mismo tiempo, si hay algo divino en estas enfermedades (Hipócrates, 1983: 39)

La referencia hipocrática a la divinidad de algunas enfermedades ha sido un tema discutido ampliamente²⁷. Siguiendo, contra Külewein o Jones, la interpretación de Laín Entralgo y E. Vintró, entenderemos la referencia a la divinidad como una limitación no sólo técnica, sino también relativa a una concepción determinada de los dioses y de la *physis*. El *mandato divino* expresado bajo la forma de una necesidad indomable – *ananké*– debe ser asumida por un ser humano cuya ambición técnica no es comparable a la ambición y expansión técnica del ser humano moderno. La sombra de la *hybris*, el pecado de exceso fruto de no reconocer la distancia que nos separa de los dioses, es un límite al arte del *iatrós*. Ahora bien, eso no quiere decir que el médico deba resignarse ante la fatalidad y asumir las enfermedades como divinas o sagradas, con causas sobrenaturales. Se trata de ajustar la técnica de la medicina a una concepción de la *physis* que todavía no permite una concepción plenamente humana del campo de la enfermedad²⁸ y, al mismo tiempo, asumir que

existen enfermedades en las cuales la tarea del *iatrós* solo puede consistir en un dejar hacer a la naturaleza.

Podríamos afirmar que, en el corpus hipocrático, las referencias a la divinidad y el peligro de la *hybris* permanecen como un resto de una concepción de la *physis* cósmica. Esta ambigüedad, por lo tanto, responde a la misma concepción hipocrática de la *physis*, humana pero también divina, que la mayoría de comentaristas atribuyen al mismo Hipócrates²⁹, y que se hace patente en la conjunción entre el tímido reconocimiento de la persistencia de lo sagrado en *El Pronóstico*, entendido como el prudente reconocimiento de la inevitabilidad de la muerte y la manifiesta voluntad de rebajar el peso de la autoridad divina que se expresa en *Sobre la enfermedad sagrada*, donde se cataloga como charlatanes y embaucadores a quienes atribuyen a lo sagrado dolencias como la epilepsia.

El diagnóstico será la clave para comprender exactamente la amplitud de la técnica humana, la exigencia científica y religiosa y su relación con la *physis*. Entendemos por tarea diagnóstica hipocrática un “saber referir de modo racional y científico, *katà lógon*, la apariencia clínica del enfermo a la individual de su *physis* y, a través de ella, a la realidad de la *physis* universal”³⁰. Mediante la observación y la comparación, la comprensión implícita de las estructuras del cuerpo, de los procesos y de la teoría médica, se seleccionan los fenómenos de los que debe darse cuenta³¹, que ofrecen la realidad del desorden que se observa, la *katástasis* específica del enfermo y de la *physis* y el discernimiento tanto de la enfermedad como de sus causas. Se trata de una indagación a partir de los hechos observados y testimonios, utilizando la técnica médica (con el saber de las estructuras y de los procesos) y el conocimiento de la *physis* expresado en la *katástasis*. Este último término, *katástasis*, traducido como constitución en ocasiones, hace referencia al momento preciso de una realidad y podría encontrar una traducción médica aproximada, en su aspecto individual, en la noción de *tropos* (forma clínica) y *eidós* (forma morbosa). El diagnóstico, por tanto, debe tener en cuenta el momento exacto de la enfermedad y su referencia al estado mórbido para poder así anticipar –pronosticar– su evolución³². Esta tarea permitirá sacar a la luz lo que la enfermedad oculta y debe realizarse no sólo atendiendo a la *katástasis* individual, sino a la *physis*. La forma clínica permite entender qué enfermedad se padece y en qué punto se encuentra la enfermedad, pero también es necesaria la referencia a una concepción de la naturaleza del cuerpo y de sus equilibrios.

7. La retirada de los dioses

La referencia a la naturaleza del cuerpo y a la naturaleza en general es fundamental para el diagnóstico hipocrático y supone el comienzo del abandono de la cosmovisión médico-religiosa y la entrada en una concepción técnica del saber³³. Comprender la naturaleza del cuerpo significa, con respecto a la concepción religiosa de la enfermedad, desligar la enfermedad del Ser. Filoctetes, Áyax o Edipo eran la enfermedad. Ahora, los enfermos no son la enfermedad, están enfermos y dicha patología obedece al desorden de su naturaleza corporal. Existe una creación del cuerpo enfermo por parte de la mirada médica que anteriormente no existía. Para ello, es precisa toda una concepción técnica de la naturaleza corporal que es desarrollada de diversas maneras en el corpus hipocrático, pero que quizás tenga su expresión más refinada en la teoría de los humores formulada, particularmente, en *Sobre la naturaleza del hombre*. Sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra son los principios activos del cuerpo que poseen las cualidades de los elementos de la *physis*, que son

reflejos del orden cósmico más amplio de la *physis* pero que expresan, al mismo tiempo, un cosmos a escala humana:

Estos humores pueden agruparse en pares, poseyendo cada par cualidades opuestas: sangre y bilis negra, flema y bilis amarilla. A su vez, cada humor posee y representa cada una de las cualidades de la φύσις, por ejemplo: la sangre es caliente y húmeda como el aire y aumenta en primavera; la bilis negra, fría y seca como la tierra y aumenta en otoño; la flema, fría y húmeda como el agua y aumenta en invierno; la bilis amarilla es caliente y seca como el fuego y aumenta en el verano. Sus respectivos orígenes están situados en determinados órganos del cuerpo: la sangre se origina en el corazón, la flema en el cerebro, la bilis amarilla en el hígado y la bilis negra en el bazo. La sangre puede verse en las heridas, la bilis negra en heces sanguinolentas, tales como la melena; la flema se observa en los catarrros nasales y la bilis amarilla en vómitos (Alby, 2004: 15).

Esta naturaleza humoral del cuerpo se encontraba en consonancia con la idea de *physis* presocrática, dirigida hacia una comprensión técnica de sus elementos que, sin embargo, mantenía todavía lazos con lo divino debido a que era entendido como un reflejo del orden cósmico. Sin embargo, a medida que la técnica acomete la tarea de conceptualizar la *physis* del cuerpo a través del diagnóstico, las enfermedades se van liberando de los dioses y se piensan desde un equilibrio orgánico amplio en el que el cuerpo es invocado junto con el régimen de vida –dieta– y la vida social³⁴.

El conocimiento del orden de los humores permite establecer el modo de discernir lo sano de lo enfermo, el catálogo de las enfermedades, su causas, pronóstico y terapéutica³⁵. Las enfermedades tanto físicas como mentales, se debían a un desequilibrio de humores. La manía ya no estaba causada por la intervención divina, sino por la corrupción del cerebro debido a la bilis o a la humedad excesiva del mismo –la flema³⁶. De hecho, la *manía* pasa a conceptualizarse como *nósos*, alejada ya de términos sofóclicos como *insania*³⁷. Es una enfermedad común. Por lo mismo, las causas de la peste, de la enfermedad colectiva, no eran la afrenta a los dioses y su castigo, sino el aire viciado. Se abandona la idea de que la enfermedad ya sea física, mental o colectiva es debida a la intervención punitiva de los dioses. Se trata de un desorden de la naturaleza humana. Y es al cuidado de ese desorden a lo que apunta la terapéutica médica.

Pero no sólo la causa deja de ser un asunto divino. El pronóstico y la cura también. El médico es capaz, en función de la tarea comparativa diagnóstica, la *katástasis* y el conocimiento de la *physis* humana, de establecer un pronóstico basado en su técnica. Y pronosticar es prever haciendo valer leyes que nada tienen que ver con el destino, sino con toda una serie de mecanismos científicos que permiten predecir el desarrollo de una enfermedad. La autoridad sobre el mundo humano que los dioses poseían en las páginas de Sófocles se borra en las páginas hipocráticas, en las que el gobierno sobre el cuerpo lo establece una *physis* tecnificada –cuatro humores, con sus relaciones y armonía– capaz de ofrecernos las claves que nos permitan superar la enfermedad, sea con fármacos o sea con un cambio en un modo de vida –individual y social–, sea con una autorregulación del organismo.

Vemos, por lo tanto, en Hipócrates, el surgimiento de un diagnóstico médico con claras implicaciones en la conquista técnica de la naturaleza humana, en la pérdida de la autoridad de los dioses y en la democratización de un saber que ya no es saber revelado o transmitido mediante el enigma o la *epópteia*. El saber médico comienza a ser un saber lógico, técnico, profesionalizado³⁸, que es posible aprender, que es posible transmitir y que da cuenta de un proceso de retirada de los dioses de una buena parte de los asuntos humanos. Quedan la vida, la muerte y el reflejo de un orden íntimo del cosmos como extremos en los que la técnica calla y deben hablar los dioses. Una vida, un orden y una muerte que, sin embargo, intentarán también ser domesticados cuando

la medicina avance hacia lo experimental y se desligue de las limitaciones médico-morales que, en el momento hipocrático, no permitían mancillar el cuerpo, atravesar la carne y clavar su mirada dentro de nosotros mismos. Habrá que esperar tanto a un profundo cambio en la concepción del cosmos y del cuerpo como a la extensión de la disección humana como práctica médica para que la *physis* y nosotros mismos perdamos nuestro último misterio, convirtiendo entonces el cuerpo en un mecanismo dinámico como el de Vesalio, en una *humani corporis fabrica*. Sólo entonces los dioses retornarán a su hogar, quedándonos únicamente la palabra sin alma: *logos*.

8. Conclusiones

La capacidad técnica del concepto de diagnóstico permite entender el arte médico del corpus hipocrático como un cambio de paradigma con respecto al tratamiento arcaico de la enfermedad y no como una simple evolución. La comparación con los elementos médicos y técnicos aparecidos en las tragedias de Sófocles, permiten entender que no se trata únicamente de una cuestión de progreso técnico histórico. En las tragedias de Sófocles aparece toda una terminología médica y referencias a curas y a fármacos que, sin embargo, se mantienen en la *empiría* permaneciendo ligados a concepciones de la enfermedad de raíces divinas o sagradas³⁹.

Los médicos –*asclepiades, iatrós*– convivían con los adivinos y sacerdotes desempeñando una labor técnica que no se encontraba asociada a un saber de acuerdo con regla como aparece en el corpus hipocrático, sino a la pura practicidad⁴⁰. El análisis de las características de la enfermedad en Sófocles da cuenta de esa ligazón entre enfermedad y religiosidad, que en último término se acomoda en un paradigma religioso que atraviesa la realidad entera. Es posible observar el comienzo de un distanciamiento con respecto a la concepción de la enfermedad arcaica a través del análisis de la noción de diagnóstico que aparece, como tal, en los primeros textos hipocráticos.

Este análisis nos ha permitido observar que la distancia con respecto al anterior paradigma de la enfermedad no es meramente técnica –en el sentido de avances de técnicas precisas– sino más profunda, radicada en todo un cambio de perspectiva con respecto a la *physis*, al ser, las causas de la enfermedad y la concepción del conocimiento médico de la enfermedad –*katà logón*. La mirada diagnóstica implica un nuevo modo de mirar y, con él, la creación de una naturaleza humana ya segregada de lo divino – aunque se refleje todavía en un orden cósmico. El análisis realizado de la teoría de los humores suscribe ese nuevo modo de relación entre cuerpo, enfermedad y naturaleza que abrirá el camino a una retirada paulatina de los dioses y a una entronización de la razón técnica como mirada científica sobre el cuerpo y la enfermedad, sobre la vida y la muerte tal y como se desarrollará, a partir de Galeno y, posteriormente, con Vesalio, hasta llegar a concebir el cuerpo como una fábrica mecánica y secularizada. Esa extraña búsqueda de signos comparativa que es el diagnóstico permitió a los *iatrós* hipocráticos pensar la enfermedad como un asunto humano.

Todo ello nos lleva a constatar que el cuestionamiento de la autoridad epistemológica de lo sagrado es uno de los primeros hitos que consolidan el nacimiento de la medicina hipocrática, y se encuentra asociado a una democratización epistémica, como da cuenta la profesionalización de la práctica médica y su posibilidad de transmisión técnico-racional.

Bibliografía

Allan, W., “The body in Mind: Medical Imagery in Sophocles” en *Hermes*, n.142., 2014, pp. 259-278.

- Alby, J.C., "La concepción antropológica de la medicina hipocrática", en *Enfoques*, v. XVI, n. 1, 2004, pp. 5-30.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Asper, M., "Medical Acculturation? Early Greek Texts and the Question of Near Eastern Influence," en Brooke A. Holmes and Klaus-Dietrich Fischer (eds.), *The Frontiers of Ancient Science. Studies in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 19-46.
- Cano, J., *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua*, Madrid, Tritemio, 2016.
- Detienne, M., *Los maestros de la verdad en la antigua Grecia*, México, Sexto Piso, 2004.
- Eldenstein, L., "Greek medicine in its relation to Religion and Magic", en *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, v. 5, n.3, 1937, pp. 201-246.
- Gambón, L., "Marginalidad y locura en la tragedia de Sófocles: las formas de la nósos de Áyax", en *Revista de Estudios Clásicos*, n.47, 2019, pp. 37-53.
- Gil, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Hipócrates, *Tratados hipocráticos*. Madrid, Gredos, 1983.
- Israelovich, I., "The Theme of Illness in Sophocles' Ajax" en *Scripta Classica Israelica*, n. 36, 2017, pp. 1-16.
- Joly, R., *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, Les belles lettres, 1966.
- Jones, W.H.S., *Hippocrates and the Corpus Hippocraticum*, London, Cumberlege, 1945.
- Langholf, V., *Medical Theories in Hippocrates*, Berlin, De Gruyter, 1992.
- Laín Entralgo, P. "Los orígenes del diagnóstico médico" en *Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*. v. 1, 1981, pp. 3-15.
- Laín Entralgo, P., *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, Barcelona, Salvat, 1982.
- Lichtenthaeler, Ch., *Tucydide et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Ginebra, Droz, 1965.
- Martínez-Pulet, J.M., "Cuando el dolor quiebra cuerpo y voz. Sobre el Filoctetes de Sófocles", en *A Parte Rei*, n. 61, 2009, pp. 1-12.
- Manuel Pineda, V., "Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles", *Devenires*, n.25-26, 2012, pp. 146-167.
- McDaniel, W.B., "The medical and Magical Significance in Ancient Medicine of Things" en *Journal of the History of Medicine*, v. 3, n.4, 1948, pp. 525-546.
- Panea, J.M., "Ética y tragedia. El humanismo cívico de Sófocles", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.45, 2018, pp. 15-37.
- Rey, A., *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939.
- Sánchez Madrid, N., "Acción y arrepentimiento en el Filoctetes de Sófocles" en *Devenires*, n.29, 2014, pp.13-39.
- Singer, Ch., *Greek Biology and Greek Medicine*, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.
- Stegenga, J., *Care and Cure. An Introduction to Philosophy of Medicine*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.
- Sticker, G., "Pharmakologie und Toxikologie bei den Hellen bis zur Schule des Hippokrates auf Kos", en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, n.31, 1938, pp. 1-39.
- Temkin, O., "The doctrine of epilepsy in the Hippocratic writings", en *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, n.1, 1933, pp. 277-322.
- Thivel, A., "Le divin dans la *Collection hippocratique*", en *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden, E.J.Brill, 1975, pp. 57-76.

- Vidal-Naquet, P., “Le *Philoctète* de Sophocles et l'éphébie”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 3-4, 1971, pp. 623-638.
- Van der Eijk, Ph., “Medicine in Early and Classical Greece”, en A.Jones, L.Taub (eds.), *The Cambridge history of science, vol. I. Ancient Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 293-318.
- Vintró, E., “Tucídides y Sófocles ante la peste”, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, v. 2, n.2, 1968, pp. 57-64.
- Vintró, E., *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona, Ariel, 1972.
- Wilamowitz-Moellendorff, U., *Die Hippokratische Schrift*, Berlin, Wentworth Press, 2018.

Notas

- 1 Artículo realizado en el marco de los proyectos de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita» (PID2019-109252RB-I00) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).
- 2 Ph. Van der Eijk, “Medicine in Early and Classical Greece”, en A. Jones, L. Taub (eds.), *The Cambridge history of science, vol. I. Ancient Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 293-318.
- 3 Íbid., p. 298.
- 4 Para un acercamiento a las influencias de las medicinas babilónica y egipcia en la griega, ver: M. Asper, “Medical Acculturation? Early Greek Texts and the Question of Near Eastern Influence,” en Brooke A. Holmes, K.D. Fischer (eds.), *The Frontiers of Ancient Science. Studies in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 19-46.
- 5 W.B. McDaniel, “The medical and Magical Significance in Ancient Medicine of Things” en *Journal of the History of Medicine*, v. 3, n.4, 1948.
- 6 J. Cano, *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua*, Madrid, Tritemio, 2016.
- 7 N. Sánchez Madrid, “Acción y arrepentimiento en el Filoctetes de Sófocles” en *Devenires*, 29, 2014, pp. 13-39.
- 8 P. Vidal-Naquet, “Le *Philoctète* de Sophocles et l'éphébie”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 3-4, 1971, pp. 623-638.
- 9 Sófocles, “Filoctetes”, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981, p. 480.
- 10 V. M. Pineda, “Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles”, *Devenires*, 25-26, 2012, p. 147.
- 11 J. M. Martínez-Pulet, “Cuando el dolor quiebra cuerpo y voz. Sobre El *Filoctetes* de Sófocles”, *A Parte Rei* 61, 2009, p. 10.
- 12 Sófocles, op.cit., p. 469.
- 13 I. Israelovich, “The Theme of Illness in Sophocles'Ajax” en *Scripta Classica Israelica*, n. 36, 2017, p. 15.
- 14 L. Gambón, “Marginalidad y locura en la tragedia de Sófocles: las formas de la nósos de Áyax”, en *Revista de Estudios Clásicos*, n.47, 2019, p. 42.
- 15 Sófocles, “Áyax”, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981, p. 130.
- 16 J.M. Panea, “Ética y tragedia. El humanismo cívico de Sófocles”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.45, 2018, p. 22.
- 17 W. Allan, “The body in Mind: Medical Imagery in Sophocles” en *Hermes*, n.142, 2014, p. 267.
- 18 E. Vintró, “Tucídides y Sófocles ante la peste”, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, v.2, n.2, 1968, pp. 57-64.
- 19 Ch. Lichtenthaeler, *Tucydide et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Ginebra, Droz, 1965.
- 20 P. Laín Entralgo, *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, Barcelona, Salvat, 1982.
- 21 M. Detiègne, *Los maestros de la verdad en la antigua Grecia*, México, Sexto Piso, 2004.
- 22 Ph. Van der Eijk, op.cit., p. 297.
- 23 W.H.S. Jones, *Hippocrates and the Corpus Hippocraticum*, London, Cumberlege, 1945.
- 24 J. Stegenga, *Care and Cure. An Introduction to Philosophy of Medicine*, Chicago, University of Chicago Press, 2018, p. 162.

- 25 P. Laín Entralgo, *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, op.cit., p. 32.
- 26 Ph. Van der Eijk, op.cit., p. 309.
- 27 A. Thivel, “Le divin dans la *Collection hippocratique*”, en *La Collection hippocratique et son rôle dans l’histoire de la médecine*, Leiden, E.J.Brill, 1975, pp. 57-76.
- 28 Ch. Singer, *Greek Biology and Greek Medicine*, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- 29 U. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Hippokratische Schrift*, Berlin, Wentworth Press, 2018.
- 30 P. Laín Entralgo, op.cit., p. 15.
- 31 V. Langholf, *Medical Theories in Hippocrates*, Berlin, De Gruyter, 1992.
- 32 E. Vintró, *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 176.
- 33 R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, Les belles lettres, 1966.
- 34 E. Vintró, op.cit., pp. 196-210.
- 35 G. Sticker, “Pharmakologie und Toxikologie bei den Hellen bis zur Schule des Hippokrates auf Kos”, en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, n.31, 1938, pp. 1-39
- 36 O. Temkin, “The doctrine of epilepsy in the Hippocratic writings”, en *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, n.1, 1933, pp. 277-322.
- 37 L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969, p.
- 38 A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939.
- 39 L. Gil, op.cit., pp. 88-100.
- 40 L. Eldenstein, “Greek medicine in its relation to Religion and Magic”, en *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, v. 5, n.3, 1937, pp. 201-246.