HIPPOCRATICA VARIA

Para Antonio Tovar, gracias a cuya amistad alcanzó forma impresa el primer balbuceo de mi dedicación hipocrática.

La elaboración de mi reciente libro *La medicina hipocrática* [1] ha puesto directamente ante mis ojos un problema metódico de carácter general, la necesidad de una estrecha colaboración entre los filólogos y los historiadores de las distintas disciplinas para el logro de una intelección cabal de los textos de la Antigüedad clásica, y —ya en el orden de la investigación concreta— me ha llevado tanto a resolver *more medico* algunos de los problemas suscitados por el análisis filológico del *Corpus Hippocraticum*, como a modificar, frente a determinados pasajes de éste, varias de las interpretaciones comúnmente admitidas por los hipocratistas. Sometidas, desde luego, al juicio de filólogos e historiadores de la Medicina, he aquí, convenientemente razonadas, tres de esas personales conclusiones mías.

I. ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ.

El autor de *Sobre la medicina antigua* —en mi opinión y en la opinión de muchos, el escrito de mayor riqueza intelectual entre todos los que componen la colección hipocrática— piensa que la actividad sanadora del médico no podrá ser verdadera τέχνη, «hábito productivo acompañado de razón verdadera», como luego dirá Aristóteles (*Eth. Nic.* 1140 a 10), si el médico no dispone de un criterio de certeza adecuado a la índole de su quehacer y capaz de garantizar la verdad de sus saberes y conjeturas: «Es necesario esforzarse por tener alguna medida; pero tal medida (μέτρον) no la hallaréis en un peso o en un número a los cuales podáis referiros para obtener resultados exactos, sino en la sensación del cuerpo, τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν» (I, 588-590). Ahora bien: ¿en qué consiste esta «sensación del cuerpo»? [2].

[1] *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

[2] K. Deichgräber, Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς 9, *Hermes* 68, 1933, 356-358.

Tal interrogación carecería de sentido si el lector del escrito aceptase como buena la sugestión de Deichgräber, según la cual sólo podría ser rectamente entendido ese texto sustituyendo αἴσθησις, «sensación», por διάθεσις, «disposición»; pero desde la réplica de Müri a esa mal fundada proposición [3], todos se han atenido a la lección de Littré, concordante con la anterior tradición hipocrática. Αἴσθησις τοῦ σώματος, por tanto. Pero esa αἴσθησις, ¿qué sentido tiene en este caso? Suponiendo que se traduzca el término, como yo lo he hecho, por «sensación», ¿cuál es el objeto y cuál el sujeto de ésta?

En el trabajo que acabo de mencionar, Müri entiende esa αἴσθησις como *Empfindlichkeit des Körpers*, «sensibilidad del cuerpo». Más tarde, Jones, que ha editado críticamente, vertido al inglés y minuciosamente comentado, este famoso escrito hipocrático, habla de *feeling of the body*, expresión que según el propio Jones podría ser interpretada en dos sentidos: *a*) la sensibilidad o reacción del cuerpo a las δυνάμεις (a las δυνάμεις de los alimentos, claro está), o *b*) el «sentimiento» (*feel*) del cuerpo al tacto del médico [4]. La ulterior traducción de Festugière repite, mencionándola en una nota, la de Müri: αἴσθησις sería *sensibilité du corps* [5]. Trataríase, según estos tres autores, de la peculiar sensibilidad del cuerpo del enfermo, variable en cada caso, a las acciones que sobre él se ejercen.

En el mismo sentido, aunque con importantes precisiones sucesivas, se han movido ulteriormente las interpretaciones de Diller y Kühn. El primero concibe esa «sensibilidad» como «reacción» —igual que Jones en el primer término de su dilema— y subraya que lo verdaderamente nuevo y fecundo del escrito *Sobre la medicina antigua* sería «la inversión de valores (*Umwertung*) en el concepto de αἴσθησις», que así es liberado del estigma de subjetividad y convertido en criterio científico objetivo [6]; y fiel a esta idea, traducirá más tarde esa αἴσθησις, no por *Empfindlichkeit*, «sensibilidad» como antes Müri, sino como *Empfindung*, «sensación» [7]. La concordancia de estas reflexiones de Diller con las de Festugière, cuando este autor tan justa y tajantemente excluye la posibilidad de una conexión entre ese pasaje de *Sobre la medicina antigua* y el relativismo de Protágoras, me parece incuestionable: a la relatividad subjetiva de la famosa sentencia del sofista de Abdera, según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas», se opone ahora una visión de la «sensibilidad del cuerpo», en la que tal «sensibilidad» sería, dice Festugière, «no la sensación puramente individual, sino la manera como el cuerpo se comporta *habitualmente* bajo la acción de tal o cual tratamiento». Kühn, en fin, no obstante discutir con Diller el problema de la datación del escrito y de su posible relación con la filosofía platónica, coincide con él en la inter-

---

[3] W. Müri, Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, Kap. 9, *Hermes*, 71, 1936, 467.
[4] W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Baltimore, 1946, 73.
[5] A. J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*, Paris, 1948, 43 y 59-60.
[6] H. Diller, «Hippokratische Medizin und attische Philosophie», *Hermes* 80, 1952, 400.
[7] H. Diller, *Hippokrates Schriften*, Rowohlt, Hamburg, 1962, 210.

pretación fisiológica de la fórmula αἴσθησις τοῦ σώματος, que él traduce por «*Reaktion des Körpers*» [8].

Para quien con mente médica lea atentamente este capítulo de *Sobre la medicina antigua* y metódicamente trate de ponerlo en relación con el sentir general del *Corpus Hippocraticum* —con el cuerpo de doctrina que más de una vez he propuesto llamar «hipocratismo *lato sensu*»—, ¿resulta plausible la interpretación de la αἴσθησις τοῦ σώματος que, con pequeñas diferencias de matiz, concordantemente proponen Müri, Jones, Festugière, Diller y Kühn? Esa «sensibilidad» o esa «sensación» que es la αἴσθησις, ¿debe ser entendida como la afección sensible y pasiva —o pasiva y reactiva— que experimenta el *cuerpo del enfermo* cuando sobre él actúa, con su δύναμις propia, un agente exterior, y principalmente un alimento determinado? ¿No será más bien la sensación *del médico* cuando ante él tiene, alterado por un hambre intensa —con la claudicación de los miembros, la debilidad o la muerte como posibles consecuencias—, o por la vacuidad, o por la plétora [9], el doliente cuerpo del enfermo? Así me atrevo a pensarlo, movido por las siguientes razones:

1.ª Posibilidad semántica. Αἴσθησις significa, por supuesto, sensibilidad, facultad de percibir algo por medio de los sentidos; pero el término puede también designar la sensación que se experimenta ante el espectáculo de una realidad exterior. En este sentido lo emplean Platón, cuando habla de «las cosas que desde el exterior penetran por la sensación» (*Rep.* VIII 524 d), Tucídides (II 50) y Jenofonte, para el cual αἴσθησις es una ocasión «la pista que deja una pieza de caza» (*Cyn.* 3, 5). Nada se opone, por tanto, a que siendo el del enfermo el σώμα a que se refiere nuestro texto, sea la del médico, cuando con sus sentidos contempla —explora— tal cuerpo, esa deseable αἴσθησις.

2.ª Desconfianza o cautela del médico hipocrático frente al sentir del enfermo acerca de sí mismo y confianza plena en lo que ante el enfermo perciben sus sentidos. «En los informes que tratan de dar al médico los individuos afectos de enfermedades ocultas —léese en *Sobre el arte*—, éstos hablan más por opinión, δοξάζοντες, que por verdadero saber, εἰδότες» (IV 20); el saber del médico en tal caso no podría ir más allá de la simple conjetura, εἰκασίη (*Sobre las enfermedades I*, VI 140). Atenerse ante todo a lo que los enfermos experimentan a causa de su enfermedad es, dice el autor de *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, cosa propia de los ignorantes en medicina (II 224).

Frente a tan evidente desconfianza, la explicitud, la energía y la reiteración con que en los más diversos escritos del *Corpus Hippocraticum* se prescribe la regla de explorar sensorialmente el cuerpo del enfermo. Investíguese «por el ver, el tocar y el oír; lo que se siente (αἰσθέσθαι)

---

[8] J. H. Kühn, «System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum», *Hermes. Einzelschriften.* Heft 11, Wiesbaden, 1956, 12.

[9] Tales son las alteraciones somáticas mencionadas por nuestro autor antes de postular con energía que el médico necesita de un método exacto para conocer la verdad, y por tanto un μέτρον adecuado a la índole de su oficio.

con la vista, el tacto, el oído, la nariz, la lengua y el entendimiento», dice el autor de *Sobre la oficina del médico* (III 272); explórese al enfermo con los ojos, los oídos, la nariz, la mano..., palpando, oliendo, gustando», repite el de *Epidemias IV* (V 184). Nada más fácil que añadir a estos dos otros textos semejantes a ellos. ¿No es también a esta misma regla, por ventura, a la que en su práctica se atiene el redactor de *Sobre la medicina antigua*? Si no fuera explorando con sus sentidos el cuerpo del enfermo y lo que desde fuera le modifica, ¿podría un médico hablar de «lo dulce», «lo salado», «lo más dulce» y «lo más salado» con tanto énfasis y tan vivo elogio de la experiencia como el que compuso ese escrito?

No creo inexpresiva a este respecto la relativa analogía existente entre la sentencia que ahora comento y un texto de *Sobre las mujeres estériles*. El médico que desee actuar conforme a la naturaleza, se dice en él, deberá tener en cuenta en la ordenación de sus tratamientos el hábito somático (ἕξις) y la fortaleza (ἰσχύς) de la mujer tratada, aunque para conocer uno y otra no exista balanza (σταθμός) que los mida (VIII 442-444). La semejanza entre esta frase y la que vengo comentando me parece evidente: para actuar κατὰ τέχνην, el médico necesita poseer un criterio de certeza —un μέτρον, según *Sobre la medicina antigua*—, que no puede ser un peso o un número, como los que ofrece la balanza, sino que debe ser la sensación del médico ante el cuerpo de la enferma.

A mi modo de ver, no es posible la duda: las causas externas de las enfermedades —muy en primer término, una alimentación inadecuada, deficiente o excesiva, según nuestro autor— hacen que los cuerpos sensibles a ellas las «sientan» de una u otra manera; pero es la αἴσθησις del médico frente al cuerpo que así se conduce y altera la que en verdad puede obtener resultados exactos y satisfactorios; libres, por tanto, de la mudadiza subjetividad que lleva consigo la δόξα del enfermo. En la αἴσθησις τοῦ σώματος que prescribe el escrito *Sobre la medicina antigua*, el σῶμα aludido es, desde luego, el del paciente, pero la αἴσθησις necesaria es la del médico que le trata. No es consejo baladí, porque en esa metódica apelación a la «sensación del cuerpo» va a tener su regla de oro, tras la τέχνη ἰατρική de los hipocráticos, toda la medicina occidental [10].

II. Pólibo frente a Meliso.

Es bien sabido que los escritos del *Corpus Hippocraticum*, aunque intelectualmente fundados sobre la φυσιολογία de los pensadores presocráticos, sólo a dos de éstos mencionan de un modo explícito: a Empé-

[10] Esta interpretación fue propuesta por mí ya en mi trabajo «El escrito *de prisca medicina* y su valor historiográfico», *Emerita* 12, 1944, 1 ss. Sin razonarlo de manera suficiente, tal ha sido también el parecer de L. Bourgey en *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, Paris, 1953.

docles en *Sobre la medicina antigua*, a Meliso en *Sobre la naturaleza del hombre*. Acaso no sea inútil, para una recta visión de la mentalidad de los médicos hipocráticos, examinar con algún cuidado el contexto y el sentido de esta segunda mención.

Pólibo, probablemente yerno de Hipócrates, con toda seguridad fiel discípulo suyo, debe ser considerado como autor del escrito de *Sobre la naturaleza del hombre*, cuya composición, según los cálculos hoy más solventes, debió de acontecer hacia el año 400 a. C.[11]. Pólibo comienza su célebre tratado argumentando contra los que al disertar sobre la naturaleza humana, ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνες, quieren explicar lo que tal naturaleza es mediante un solo elemento o «ente» (ἑνεὸν ο ἐὸν), sea éste uno de los cuatro enunciados por Empédocles, el aire, el fuego, el agua o la tierra, o uno de los que entonces ya había nombrado la naciente teoría humoral, la sangre, la bilis o la pituita[12]. No: la naturaleza del hombre no puede ser reducida a un elemento único, a un ἐὸν que cambie de aspecto y de potencia bajo la influencia del calor y del frío, haciéndose dulce, amargo, blanco o negro[13]; de otro modo no podría entenderse que el hombre sufra dolor, ni sería posible explicar la realidad y el proceso de su generación. Hay cuatro humores, la sangre, la pituita, la bilis amarilla y la bilis negra, y a ellos tiene que recurrir el médico para entender rectamente lo que él ve y lo que él hace (VI 32-40). Dentro de este contexto y al fin del cap. 1, en el cual es expresamente combatida la actitud de los que sólo admiten como principio radical de la naturaleza humana uno de los cuatro elementos de Empédocles —aun cuando este filósofo no sea ahora expresamente nombrado—, es donde Pólibo alude polémicamente al pensamiento de Meliso: «Ellos —quienes así piensan— dicen que lo que es uno, ἕν τι εἶναι, es a la vez lo uno y el todo, τὸ ἕν καὶ τὸ πᾶν [...]. Pero estos hombres me parece que por necedad, ὑπὸ ἀσυνεσίης, se refutan a sí mismos en los términos mismos de su argumentación y se apoyan en la doctrina de Meliso» (VI 32-34).

¿Acierta Pólibo con esta polémica alusión al filósofo de Samos? Y si no acierta, ¿no será más bien a él a quien habrá que imputar esa ἀσυνεσίη que tan expeditivamente atribuye a los presuntos seguidores de Meliso?

Ante todo, situemos el problema en sus verdaderos términos. El filósofo y político Meliso de Samos —él fue quien mandó la flota de su isla natal en un victorioso combate contra los atenienses, entre los años 441

---

[11] Véase H. Grensemann, *Der Arzt Polybos als Verfasser hippokratischen Schriften*, Wiesbaden, 1968.

[12] Sobre el origen y el desarrollo histórico de la teoría humoral, véase mi libro *La medicina hipocrática*.

[13] Pólibo no usa en su escrito el término στοιχεῖον, del cual, como se sabe, es traducción directa nuestro «elemento», y sólo una vez el sustantivo χυμός, «humor». Como acabo de indicar, los elementos empedocleicos y los humores son indistintamente llamados ἐόντα y ἐνεόντα, «entes». Tanto es así, que en ese único pasaje en que aparece la palabra χυμός se habla reduplicativamente de «los humores que son» —ἐνεόντων χυμῶν— en el cuerpo (L. VI, 68).

y 440— compuso su tratado Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος varios decenios antes de que Pólibo escribiese el suyo. Ahora bien: suponiendo que ese título, cuya formulación literal nos ha llegado a través de Simplicio (*Phys.* 70, 16; Diels-Kranz A 4), sea el originario, ¿qué es lo que el filósofo quiso decir asociando mediante la conjunción ἤ los términos φύσις y ὄν?

Meliso es un fiel seguidor de Parménides de Elea; tan fiel, que en su concepción del ser, εἶναι, como principio de la realidad, va más allá que su maestro, porque no hace la menor concesión, aunque sea meramente hipotética, a la δόξα que frente a lo real nos conceden los sentidos. El ser, lo que es, τὸ ἐόν, es eterno, infinito, uno y uniforme, incorpóreo, inmóvil e impasible. Si pudiera padecer dolor, no sería uno, uniforme, ni eterno (Diels-Kranz B 2-6); si fuese corpóreo y poseyese grosor, poseería partes y no sería uno (B 9). ¿Qué significa todo esto? Simplemente que, como acabo de decir, Meliso es un continuador de Parménides; con otras palabras, que es un filósofo cuyo pensamiento ha pasado —como el de Parménides, como el de Heráclito— del orden de la naturaleza, de la φυσιολογία, al orden del ser, a la ὀντολογία.

«Para la sabiduría de los jónicos —ha escrito Zubiri—, la especulación acerca del universo condujo al descubrimiento de la Naturaleza, principio de donde las cosas emergen y, en cierto modo, sustancia de que están hechas. Pues bien: para Parménides y Heráclito, 'proceder de la Naturaleza' significa 'tener *ser*', y la sustancia de que las cosas están hechas es equivalente a 'lo que las cosas son'. La Naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas 'sean'. Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre φύσις y εἶναι, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía».

Para Parménides, su presunto «ser» es una esfera maciza; para Heráclito, el fuego. Esto hubiera debido bastar para que la interpretación de sus fragmentos se centrara, no sobre el ser ni sobre el ente en general, sino sobre la Naturaleza, sobre esa Naturaleza que habían descubierto los jónicos. Pero aun siendo esto así, «ambos consideran la física jónica como insuficiente, porque en última instancia es una concepción que pretendiendo hablarnos de la Naturaleza, de algo, por tanto que es principio y sustento de todas las cosas usuales, termina por adscribirse exclusivamente a una sola de ellas: al agua, al aire, etc. Lo que 'Acerca de la Naturaleza' van a decir Parménides y Heráclito no es eso». Aquél por la que él llama «vía de la verdad», éste afirmando que el sabio está separado de todo, coinciden en afirmar «que las cosas, independientemente de que sean de una u otra manera para los efectos de la vida normal, *tienen*, ante todo, realidad: *son*. 'Lo que hay' se convierte idénticamente con 'lo que es'. La Naturaleza consistirá, por tanto, por así decirlo, en aquello en virtud de lo cual *hay* cosas. Es obvio entonces que, como raíz de que las cosas 'sean', se la llame τὸ ἐόν, 'lo que está siendo'. El neutro, como con razón ha observado Reinhardt, representa aquí una primera forma arcaica de lo abstracto [...]. La manera como conciben la Naturaleza

Parménides y Heráclito actualiza, aun sin proponérselo, un *sentido del ser* como realidad» [14].

Bastan estos textos, creo, para advertir la total carencia de fundamento de la mencionada objeción de Pólibo contra la filosofía de Meliso. Aquél, fiel al nivel histórico y a la orientación de la escuela médica a que pertenece, se está moviendo intelectualmente en el plano de la φυσιολογία jónica o siciliana. Aunque se aparte con energía de los que utilizan unilateralmente la enseñanza de Empédocles, y aunque no mencione expresamente el nombre de éste, su visión del cosmos opera en un mismo nivel: el principio unitario de las cosas reales es, pese a la múltiple diversidad de éstas, la φύσις, la Naturaleza; mas para explicar tal diversidad debe admitirse que la φύσις, sin mengua de su radical unidad, se realiza tanto en esas «protocosas» elementales que son los «elementos primarios» o elementos *por antonomasia* (el aire, el fuego, el agua y la tierra), como —en el caso de los seres vivientes— en esos «elementos secundarios» a que poco antes se ha comenzado a llamar χυμοὶ, «humores». Poco importa a este respecto que Pólibo llame a los humores τὰ ἐόντα o τὰ ἐνεόντα; pese a esta genérica denominación, lo decisivo ahora es que la mente de Empédocles y la de Pólibo se mueven todavía en un nivel «fisiológico» y no han alcanzado a situarse en el punto de vista «ontológico» genialmente creado por Parménides y Heráclito —cualesquiera que sean sus ulteriores diferencias en la concepción, todavía germinal, del «ente» y del «ser»— y luego continuado, en la más pura línea parmenídea, por Meliso de Samos.

Meliso no dice —léanse sus fragmentos— que la naturaleza del hombre se halle compuesta por un solo elemento o ἐόν, sino que la condición de ἐόν, común a todas las cosas reales, comprendidos entre ellas los elementos empedocleicos, es precisamente lo que en realidad y en verdad permite entender que todas esas cosas sean «unas». Con otras palabras: que la naturaleza es «una», ἕν, porque «es». Y cuando afirma que el ente en cuanto tal, τὸ ἐόν, no puede experimentar dolor (B 4-5), no está negando que el dolor exista, ni se opone a que la afección dolorosa sea explicada, como Pólibo hará pocos años más tarde, pensando que la φύσις del hombre tiene una composición múltiple, sino que formula «ontológicamente» la misma argumentación que «fisiológicamente» Pólibo va luego a repetir.

La naturaleza del hombre —hubiera podido decir, cuando Pólibo componía su famoso tratado, un secuaz de Meliso— se halla compuesta, es cierto, por humores y elementos; pero sólo entendiendo como «ser» esa naturaleza y reservando para ella la denominación de τὸ ἐόν, sólo entonces podrá ser bien entendida por nuestra mente su radical unidad. Así planteada la cuestión, las flechas polémicas de Pólibo no podían alcanzar el blanco de la filosofía de Meliso, sin que el propio Pólibo, incapaz, por lo que él mismo escribe, de grandes sutilezas ontológicas, se diese cuenta cabal de ello. De haber podido leer Meliso el tratado hipocrático

[14] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, 216-220.

Sobre la naturaleza del hombre, es seguro que hubiese aparecido en sus labios, no obstante la melosidad del nombre que daban al filósofo, una sonrisa despectiva o irónica [15].

III. El «Τι θεῖον» del «Pronóstico».

El primer capítulo del *Pronóstico* contiene dos breves palabras —τι θεῖον— que para los filólogos han sido un escándalo o un rompecabezas; en cualquier caso, un problema. He aquí el texto a que esas dos perturbadoras palabras pertenecen: «Sanar a todos los hombres es imposible, aunque esto valdría más, ciertamente, que predecir el curso de los síntomas; pero, puesto que los hombres mueren, unos antes de haber llamado al médico, bajo la violencia de la enfermedad, otros inmediatamente después de haberle llamado, al día siguiente o al poco tiempo más, y antes de que el médico haya podido combatir con su arte la dolencia, importa conocer la naturaleza de tales afecciones, saber en qué medida rebasan las fuerzas del cuerpo, y a la vez discernir si hay algo divino, τί θεῖον, en estas enfermedades y obtener (aprender bien, εκμανθάνειν) de todo esto un pronóstico» (II 110-112).

¿Qué es esto? ¿Qué sentido tiene en un médico esa mención de «lo divino»? ¿Resulta comprensible que el autor de un escrito tan comúnmente considerado como coico y tan expresivo de una inteligencia médica «ilustrada», ya enteramente desprendida, por tanto, de la mentalidad mítico-mágica que impregna la descripción de la peste de los aqueos en el canto I de la *Ilíada* y todavía perdura entre las clases cultas de Atenas a comienzos del siglo IV —Platón, *Fedro* 244 a-e—, siga afirmando que hay enfermedades directamente producidas por los dioses, y que pertenece al oficio del médico la ocasional identificación de ese *divinum quid*? El autor de *Sobre la enfermedad sagrada* afirma con energía que el mal epiléptico no es más divino que los restantes (VI 358, 364 y 394); el de *Sobre los aires, las aguas y los lugares* enseña lo mismo frente al morboso afeminamiento de los escitas: ninguna enfermedad es más divina o más humana que las demás, todas son semejantes entre sí y todas son divinas (II 76). ¿Cómo entender, por tanto, que un médico instalado en el mismo nivel histórico e intelectual que esos dos autores sostenga que en ciertas enfermedades existe un τι θεῖον, algo divino?

---

[15] En un fino trabajo filológico relacionado con este tema, «Rapports entre Melissos de Samos et Diogène d'Apollonia à la lumière du traité hippocratique *De natura hominis*», *Rev. ét. anc.* 67, 1965, 306, J. Jouanna sugiere que la polémica de Pólibo va más contra Diógenes que contra Meliso, y que, en todo caso, nuestro autor no ataca directamente a éste, sino a «los hombres» que neciamente se apoyan en su doctrina. Es cierto. Pero, a mi modo de ver, Pólibo no ve la necedad de tales «hombres» en haber confundido el orden fisiológico con el orden ontológico, sino en haber intentado explicar la φύσις del hombre mediante la hipótesis de un solo «elemento». Con lo cual venía a situarse en el mismo terreno intelectual que aquellos a quienes atacaba.

Las actitudes de los intérpretes ante esta desazonante cuestión han sido distintas. Littré intentó resolverla apelando a la cronología: la redacción del *Pronóstico* habría precedido a la de *Sobre los aires las aguas y los lugares,* porque la atribución de un papel a «lo divino» en la producción de enfermedades, afirmada expresamente en aquel escrito, es enérgicamente combatida en este otro (II 217). Kühlewein pensó que la frase «y a la vez discernir si hay algo divino en estas enfermedades» procede de una interpolación ulterior al texto primitivo, y en su conocida edición de los escritos hipocráticos optó por suprimirla [16]. Años más tarde, Wilamowitz estimará injustificada la atetización propuesta por Kühlewein, porque en el *Pronóstico* habla un médico para el cual no son convincentes las objeciones del autor de *Sobre la enfermedad sagrada* contra los que admiten el origen divino de ciertas enfermedades. Wilamowitz pone en conexión este texto del *Pronóstico* con el empleo del término δαιμόνια por Tucídides (II 64, 2) y añade estas palabras, reveladoras —por escandalosa que tal afirmación parezca— de que el gran mandarín de la filología clásica no había entendido cabalmente lo que la φύσις fue para un griego ilustrado de los siglos V y IV: «Para la ciencia de Hipócrates no es una inconsecuencia el referir lo inconcebible, y sin embargo incuestionable, a un poder distinto de la φύσις, de una realidad susceptible de ser conocida» [17].

Más se acerca a la recta vía —a la vía que a mí me parece recta— la ulterior interpretación de Nestle. Para el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* las cosas verdaderamente divinas, θεῖα, son los meteoros: el frío, el calor del sol, los vientos (VI 394). Con otras palabras: lo divino es la φύσις misma, en su fundamental realidad y en los μετέωρα que nos la hacen patente. Pues bien: ésta es la idea de «lo divino» que apunta el primer capítulo del *Pronóstico.* Moviéndose en la línea de la «medicina meteorológica» (Deichgräber) que concordantemente expresan *Sobre la enfermedad sagrada, Epidemias I* y otros escritos del *Corpus Hippocraticum,* el autor del *Pronóstico* llamaría τι θεῖον a todo lo que en la causación de las enfermedades puedan poner los fenómenos atmosféricos y celestes, los μετέωρα. «No hay, pues, el menor motivo —concluye Nestle— para suprimir esas palabras en *Progn.* 1, ni para ver en ellas una contradicción con Περὶ ἱερῆς νούσου, ni, por lo tanto, para atribuir estos dos escritos a dos autores distintos» [18].

---

[16] H. Kühlewein, *De prognostici Hippocratici libris manuscriptis,* Lipsiae, 1876, y *Hippocratis opera quae feruntur omnia,* I, Lipsiae, 1894, 79 y 175.

[17] U. von Wilamowitz, «Lesefrüchte», *Hermes* 64, 1929, 480.

[18] W. Nestle, «Hippocratica», *Hermes,* 73, 1938, 1 ss.; estudio recogido luego en el volumen *Griechische Studien,* Stuttgart, 1948. En su reciente y excelente edición crítica del *Pronóstico,* B. Alexanderson (*Die Hippokratische Schrift Prognostikon,* Acta Universitatis Gothoburgensis, 1963) mantiene intacta la expresión τι θεῖον, que las más viejas traducciones latinas vierten por *quid ex ratione mundi sit in morbis.* «Lo divino» sería para estos traductores latinos lo que acontece *ex ratione mundi*; en definitiva, por obra de lo que Boecio había llamado, y los griegos del siglo V denominaron —véase lo que más abajo se dice— ἀνάγκη φύσεως, «forzosidad de la naturaleza».

Acabo de decir que Nestle se acerca a la buena vía para una adecuada interpretación del τι θεῖον del *Pronóstico*; pero, a mi modo de ver, no acierta con ella por completo. Efectivamente: como para todos los griegos ilustrados de los siglos V y IV, para los médicos hipocráticos «lo divino» es la φύσις. La decisiva reforma «teológica» (Jaeger) que llevaron a término los primitivos pensadores presocráticos, continúa vigente en las mentes de los asclepíadas de Cnido y de Cos, y sólo ella permite una recta comprensión de los textos de *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre los aires, las aguas y los lugares* antes mencionados. Todas las enfermedades son igualmente divinas e igualmente humanas, porque todas son alteraciones de la φύσις del hombre, y por tanto de la divina φύσις universal. Ahora bien: a los ojos del hombre que la contempla, ¿cuándo la φύσις manifiesta de modo más evidente esa soberana condición divina que le es propia?

Dos modos cualitativamente distintos cabe distinguir en la génesis y en la última consistencia de los movimientos de la φύσις: el azar, la laxa necesidad de aquello que sucede pudiendo no haber sucedido, y que en consecuencia puede ser gobernable por el arte del hombre, la τύχη, y la forzosidad invencible y fatal, la indominable necesidad de lo que sucede porque tiene que suceder y no es dominable por el arte de los mortales, la ἀνάγκη. No escapa a esta regla el hecho de la enfermedad. Hay enfermedades κατὰ τύχην, y éstas son las que el médico puede curar; hay por otra parte enfermedades mortales o incurables κατ' ἀνάγκην, y frente a ellas nada podría hacer el arte del médico (*Leg.* IV 638): son las dolencias ante las cuales todo buen técnico debe abstenerse de intervenir (*Sobre el arte,* IV 4). De ahí la extraordinaria importancia que la noción «fisiológica» de ἀνάγκη —la ἀνάγκη φύσεως de los pensadores, «fisiólogos» o sofistas, del siglo V— y el discernimiento de lo que en la naturaleza del enfermo haya acaecido κατ' ἀνάγκην poseen en los más distintos escritos del *Corpus Hippocraticum*: todo en ellos, el pensamiento cosmológico, el diagnóstico, el pronóstico, el tratamiento, la ética médica y la conducta social, se halla traspasado, si vale decirlo así, por este fundamental y archihelénico concepto [19]. Ni los dioses mismos podrían luchar contra la ἀνάγκη, decía en Grecia una sentencia popular que Platón recoge en una página de las *Leyes* (VII 818 c.).

Pues bien: la forzosidad inexorable del cosmos, la «divina ἀνάγκη» de que habla el autor de *Sobre la dieta* (VI 478), la necesidad absoluta del universo a que los medievales, siguiendo a Boecio, darán el nombre de *fatum,* es aquello con que la φύσις, divina siempre, más clara y soberanamente manifiesta esa su divina condición. Y por excelencia, cuando lo que en el cosmos acontece κατ' ἀνάγκην es precisamente la muerte de un hombre. Puesto que, como enseñó R. Otto, una de las notas esenciales de lo divino es su carácter de *mysterium tremendum,* la muerte «por necesidad» fue a los ojos del griego antiguo, y por tanto a los del

[19] Véase la amplia exposición que de todos estos temas hago en los correspondientes capítulos de mi libro *La medicina hipocrática.*

médico hipocrático, signo eminente de la ἀνάγκη con que la φύσις tantas veces impone su divina e inapelable soberanía. Es entonces cuando de modo más visible las enfermedades muestran llevar en sí «algo divino», τι θεῖον, y no es otro, en consecuencia, el sentido que posee esta expresión en la prosa de un escrito tan poco supersticioso y mítico como el *Pronóstico*. En cuanto pertenecientes a la φύσις, todas las enfermedades son igualmente humanas e igualmente divinas; pero ese genérico carácter divino se hace espectacular y patéticamente ostensible cuando una enfermedad muestra ser mortal κατ' ἀνάγκην y rebasa así todas las posibilidades del arte de curar.

Según el testimonio de Erotiano (108, 19 ss.), el médico Jenofonte de Cos, un discípulo de Praxágoras, intentó explicar el sentido del τι θεῖον del *Pronóstico* poniéndolo en relación con la doctrina de los días críticos [20]. Para el tal Jenofonte, las regularidades en el curso visible de la φύσις revelarían el carácter divino de ésta; pero el contexto de ese τι θεῖον obliga más bien a suponer, como yo propongo, que «lo divino» alude ahora a la inexorabilidad letal que a veces posee la ἀνάγκη φύσεως: sólo así puede ser entendido el hecho de que la regla diagnóstica tocante al τι θεῖον se halle textualmente situada entre una mención de las enfermedades «que rebasan las fuerzas del cuerpo» —por tanto, mortales «por necesidad»— y la afirmación del valor pronóstico que para el buen médico todo ello encierra. En algo coinciden, sin embargo, mi interpretación y la de Jenofonte de Cos: una y otra tienen como último supuesto una creencia que para los griegos cultos de los siglos V y IV era incuestionable, el carácter divino y soberano de la φύσις; carácter que unas veces se manifestaría como ἀνάγκη indomable y otras como regularidad κατὰ λόγον. Un *ritorno all'antico* puede ser útil en ocasiones para entender desde dentro lo que *l'antico* realmente fue.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Madrid.

[20] Nachmanson, *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio*, Upsaliae, 1918.