

QUADERNI URBINATI
DI CULTURA CLASSICA

Direttore: Carmine Catenacci.

Coordinatrice editoriale e di redazione: Maria Colantonio.

Condirettori: Paola Bernardini, Maurizio Bettini, Giovanni Cerri, Franca Perusino.

Comitato scientifico: Giampiera Arrigoni, Lucia Athanassaki, Anton Bierl,
Carlo Brillante, Marcel Detienne, Pietro Giannini, Antonietta Gostoli,
Barbara Graziosi, E. Christian Kopff, Liana Lomiento,
Nino Luraghi, Herwig Maehler.

Corrispondenti stranieri: Christopher Brown (University of Western Ontario,
London, Canada), Francis Cairns (Florida State University),
Claude Calame (École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris),
Michel Fartzoff (Université de Franche-Comté, Besançon),
Michael W. Haslam (University of California, Los Angeles),
Gregory Nagy (Harvard University, Cambridge Mass.),
Hélène Perdicoyianni-Paléologou (Brookline Mass.),
Laurent Pernot (Université de Strasbourg),
Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid),
Joseph A. Russo (Haverford), Emilio Suárez de la Torre
(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), John Van Sickle (Graduate School
and University Center of the City University of New York),
Gustavo Veneciano (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

★

Gli autori che desiderano collaborare ai «Quaderni urbinati di cultura classica»
sono pregati di inviare i manoscritti, redatti *in forma definitiva*, alla redazione, presso
Fabrizio Serra editore, Via Carlo Emanuele I 48, 1 00185 Roma, maria.colantonio@uniurb.it.

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi,
nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice,
alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

★

«Quaderni urbinati di cultura classica» is an International Peer-Reviewed Journal.
The Journal is Indexed and Abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Arts and Humanities Citation Index*
and in *Current Contents/Arts & Humanities* (ISI Thomson · Reuters).

It has been Released in the JSTOR Archive and the eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

ERIH Rank in Classical Studies International Journals: INT1.

ANVUR: A.

QUADERNI URBINATI DI CULTURA CLASSICA

NUOVA SERIE 113 · N. 2 · 2016

(VOL. 142 DELLA SERIE CONTINUA)

FONDATAORE: BRUNO GENTILI



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVI

Rivista quadrimestrale

*

Abbonamenti e acquisti:

FABRIZIO SERRA EDITORE®

PISA · ROMA

Casella postale n. 1, succursale 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibiana 28, I 56127 Pisa

*Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net*

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Modalità di pagamento: su c/c postale n. 17154550 intestato a *Fabrizio Serra editore®*;
mediante carta di credito American Express, Eurocard, Mastercard, Visa.

Richiesta di scambi:

Dipartimento di Scienze del testo e del Patrimonio culturale,
Università di Urbino Carlo Bo, Via Sant'Andrea 34, I 61029 Urbino, tel. +39 0722 303550

*

Autorizzazione del Tribunale di Urbino n. 1998/189.

Direttore responsabile: Lucia Corsi.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale
(compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet
(compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale,
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,
senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part
(included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any
means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.),
electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner
or any other medium, without permission in writing from the publisher.*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0033-4987

ISSN ELETTRONICO 1724-1901

SOMMARIO

EPICA GRECA

- FRANCO MAIULLARI, *Andromache, a Post-Traumatic Character in Homer* 11
ALDA MOLETTI, *Glauco ad Onchesto (Epim. fr. 1 Fowler = 55 Bernabé)* 29

TEATRO CLASSICO ED ELLENISTICO

- ANDREA TADDEI, *Vergognarsi davanti al proprio Dio: il coro nel terzo stadio dello Ione di Euripide* 47
ALESSANDRA MANIERI, *I Soteria di Delfi e gli agoni drammatici in età ellenistica* 65

STORIA GRECA

- MARCELLO VALENTE, *Atenodoro di Imbro. Un capo mercenario ateniese del IV secolo* 95
BORJA ANTELA-BERNÁRDEZ, CÉSAR SIERRA MARTÍN, *La divinización de Alejandro a través de la medicina* 115

ANIMALI E MONDO ANTICO

- SONIA MACRÌ, *Nutrirsi da sciocchi: bambini e maialini tra rappresentazione simbolica e pratiche alimentari* 141
JEROEN DE GUSSEM, *Animal Imagery in Statius' Thebaid: a Common Place for Man and Woman* 159

(IN)ATTUALITÀ DELL'ANTICO

- NICOLA GARDINI, *La lettera di Fedra* 181

RICORDO

- GIORGIO IERANÒ, *Ricordo di Antonio Aloni (1947-2016)* 191

LA DIVINIZACIÓN DE ALEJANDRO A TRAVÉS DE LA MEDICINA

BORJA ANTELA-BERNÁRDEZ · CÉSAR SIERRA MARTÍN

ABSTRACT

This paper is focused on the medical knowledge of Alexander the Great in order to show its link to his well-known process of divination. Specifically, we show how Alexander changes from the Hippocratic Medicine point of view to a religious medicine, close to archaic *iatromanteis*. This evolution follows the military campaign: at the beginning, Alexander shows a pragmatic knowledge of medicine and, at the end; he is close to the archaic practice of medicine. We think that this evolution takes part of the Alexander's divinization process, which can be associated with Asclepius.

KEYWORDS: Asclepius, Greek medicine, Alexander the Great, Deification

ESTRUCTURA DE TRABAJO

PARA analizar el proceso de divinización de Alejandro Magno a través de su praxis médica dividiremos nuestra reflexión en 3 apartados: 1) realizaremos un sucido repaso de la nosología griega hasta época de Alejandro, mostrando especial interés en definir la interpretación arcaica y clásica de la enfermedad; 2) abordaremos propiamente las fuentes que relatan la *Anábasis*: Flavio Arriano, Diodoro de Sicilia, Quinto Curcio y Plutarco, principalmente; en busca de las acciones protagonizadas por el Alejandro médico; y 3) concluiremos analizando el vínculo de los Argéadas con Asclepio, que Alejandro utilizará como fundamento de su asimilación divina. Como precedentes a nuestro trabajo contamos con los estudios y las aproximaciones realizadas por la historiografía moderna en torno a la religiosidad de Alejandro, con especial interés en el proceso de divinización.¹ Además, nuestro enfoque se ajusta a la línea dibujada décadas atrás por Christine Salazar, quien advirtió la posibilidad de que la descripción del elenco de heridas sufridas en campaña escondiera en realidad un proceso de glorificación del monarca.²

¹ Antela-Bernárdez 2007. Asimismo, sobre el proceso de relación de Alejandro con las figuras míticas del panteón griego, y en definitiva, con el ámbito religioso en general, vd. Balsdon 1950; Edmunds 1971; Fredricksmeier 1979; Badian 1981; Fredricksmeier 1981; Badian 1996; Blázquez 2000; Fredricksmeier 2003; Antela-Bernárdez 2015.

² Salazar 2000, 184-208. Recogemos únicamente el espíritu de esta idea, centrándonos en la praxis y no en las heridas sufridas.

1. UN BREVE REPASO A LA EVOLUCIÓN DE LA NOSOLOGÍA EN LA CULTURA GRIEGA

En la cultura griega arcaica, una de las interpretaciones más extendidas sobre el origen de las enfermedades remitía a la intervención divina. Ciertamente, no era la única manera de entender y afrontar la enfermedad pero sí la más frecuente a tenor de los testimonios literarios disponibles. Como mínimo, dicha interpretación se articulaba alrededor de dos conceptos: la mancha o contaminación punitiva (*miasma*) y la purificación de la misma (*katharsis*). En consecuencia, la noción arcaica identificaba el motivo por el que una enfermedad invadía el cuerpo y qué divinidad era la responsable de ello, relegando a un segundo plano el cómo la enfermedad se desarrollaba en el paciente.¹ La falta cometida debía repararse mediante una purificación, o *katharsis*, que consistía normalmente en la recitación de un ensalmo (*epode*), la purificación mediante abluciones o sacrificios y una ofrenda al dios ofendido.²

Existen numerosos ejemplos en la literatura arcaica donde se asocia el origen de una enfermedad con el castigo divino y, quizás, uno de los más estudiados sea la epidemia descrita al inicio de la *Ilíada* (1, 10-52). En este caso se plantea una alarmante situación sanitaria debido a un brote epidémico de origen desconocido. Tras diez días de sufrimiento, el propio Aquiles expuso al resto de caudillos su preocupación ante la posibilidad de que la enfermedad impidiera continuar con el asedio de Troya (*Il.* 1, 59-67). Como era preceptivo en estos casos, el alto mando del ejército requirió la presencia de un especialista en la interpretación de tan ignota enfermedad, el adivino Calante. Éste, como puente entre lo sobrenatural y lo terrenal, identificó el origen de la epidemia en la cólera de Apolo, enojado por el desafuero que Agamenón había cometido contra Criseida, la hija de uno de sus sacerdotes (*Il.* 1, 85-100). Según parece, el padre de la cautiva se acercó al campamento aqueo implorando recuperar a su hija a cambio de una importante suma, todos aceptaron menos Agamenón que despachó al sacerdote con amenazas (*Il.* 1, 25-31). La divinidad no tuvo a bien esta afrenta, castigando por ello a todo el ejército con la citada plaga. En este conocido caso encontramos

¹ La enfermedad adquiría así claras connotaciones morales, E. R. Dodds lo definió como el paso de la ‘cultura de la vergüenza’ a la ‘cultura de la culpabilidad’ apreciable en la literatura arcaica: Hesíodo, Teognis, Solón y, sobre todo, en el *corpus* homérico, donde se enfatizan las consecuencias punitivas de las malas acciones humanas y la notoria indefensión del ser humano ante los poderes sobrenaturales, véase Dodds 1951 (2010), 39-60 y Laín-Entralgo 1958 (2005²), 38 ss.

² Otras formas de *katharsis* en Bendlin 2007, 84-88 y Dodds 1951 (2010), 83 ss.

dos claves para comprender la concepción arcaica de la enfermedad: en primer lugar, la aparición de una dolencia cuyo origen escapa a la comprensión humana y, en segundo lugar, la participación en este proceso de un curandero, que identifica la causa y esclarece la identidad de la divinidad ofendida. El siguiente paso consiste en purificar la mancha religiosa, reparar la falta y expiar la culpa.¹ Así sucedió en el caso que hemos analizado, resuelto mediante varias acciones de reparación: liberar a la cautiva Criseida, una hecatombe en honor al dios Apolo (*Il. 1*, 141-144) y, finalmente, un baño ritual de todo el ejército con agua marina (*Il. 1*, 313-317). Por consiguiente, debemos destacar que el propio Apolo era al mismo tiempo el instigador y el reparador de la enfermedad.²

La esencia de esta interpretación arcaica de la enfermedad permaneció en el imaginario colectivo griego a lo largo de la Antigüedad y puede rastrearse en la tragedia y comedia clásicas.³ En la historiografía también hallamos muestras de esta nosología arcaica aplicada a personajes y sucesos históricos. Uno de los ejemplos más notorios se encuentra en Tucídides y su relato sobre la epidemia que asoló Atenas al inicio de la Guerra del Peloponeso. El historiador es claro al referir que los médicos eran incapaces de identificar y atajar los estragos de la enfermedad (Thuc. 2, 48, 4), lo cual constituyó el caldo de cultivo para que amplios sectores de la población interpretaran que la enfermedad tenía un origen divino. En este sentido, cobraron especial relevancia dos antiguos oráculos según los cuales una epidemia llegaría a la ciudad con una guerra doria y que Apolo ofrecía la victoria a los lacedemonios si se decidían a entablar combate con los atenienses⁴ (Thuc. 2, 54, 4-5). Un testimonio tardío recogido por Luciano de Samosata (*Scyth. 1-2*) apoya

¹ Sobre la función diagnóstica del *iatromantis* véase Langholz 1990, 232-234; Cordes 1994, 13 ss.; Jouanna 1999, 154 y 195 ss.; Lloyd 2003, 14-39; Gil 1969 (2004²), 119 ss. y Laín-Entralgo 1958 (2005²), 13 ss.

² Véanse similares purificaciones militares colectivas en época clásica en Flower 2008, 27 ss. Por otra parte, encontramos más información sobre esta ‘acción terapéutica’ en Lloyd 2003, 14-15; Nutton 2004, 38-39 y Laín-Entralgo 1958 (2005²), 23 ss. Además, la literatura arcaica es muy rica en ejemplos cuya interpretación de la enfermedad es análoga a la referida en esta epidemia, lo cual secunda el análisis que hemos realizado. Véase especialmente, Hesíodo (*Th. 794-800; Op. 92; Sh. 39*) y *Odisea* (9, 7 y 411 ss.; 15, 405); Grmek 1989, 23-27; Longrigg 1993, 12 ss.; Holmes 2010, 82 ss. y Sierra 2012b, 388-393.

³ Hemos desarrollado recientemente algunos ejemplos como la actuación de Tiresias en *Edipo rey* (OT 25) o la del adivino Apis (Aesch, *Suppl.* 260-270). Véase Sierra 2015, 50 ss.

⁴ Por supuesto, todas estas conjeturas fueron censuradas por Tucídides (Thuc. 2, 54, 3-4) pero demuestran que la interpretación arcaica de la enfermedad seguía igual de viva en época clásica y que no se reducía a los relatos míticos. Sobre la denominada ‘Peste de Atenas’ valga la síntesis y la bibliografía recogidas en Longrigg 2000; Cagnetta 2001; Sierra 2012e y Demont 2013.

esta noción popular sobre el origen de la plaga. En este pasaje se narra la aparición en un sueño de Tóxaris, un escita humilde pero entendido en medicina, quien revela a la mujer de Arquíteles, un areopagita ateniense, que la única forma de detener la epidemia era rociar las calles con vino. Al margen de la credibilidad del propio relato y de la medida higiénica, lo cierto es que existe una conexión con los datos recogidos por Tucídides en relación al supuesto origen divino de la Peste de Atenas. Todo ello concuerda con la forma en que Tóxaris entra en escena y revela a los humanos el secreto de la curación, a través de un sueño.¹

Por tanto, también en la historiografía disponemos de testimonios para cerciorarnos de que la conexión entre divinidad y enfermedad continuó con gran fuerza durante la Antigüedad. En la mentalidad arcaica, el curandero y los oráculos representaban la comunicación entre la divinidad y los afligidos humanos pero, como suele suceder, existía una alternativa más popular como la terapia onírica.² A través de los sueños los dioses se podían comunicar con los mortales e interferir en los asuntos terrenales, manipulando las decisiones de los humanos. Por ejemplo, es conocida la visión nocturna que tuvo Agamenón de un ‘sueño grave’, que le sugirió lanzar un ataque sobre Troya sin la merecida reflexión que ello suponía³ (*Il.* 2, 23-34). Del mismo modo, en sueños se comunicaban los difuntos con sus allegados como el caso de Patroclo con Aquiles (*Il.* 23, 69) o la ‘imagen vaga’ que Atenea envía a Penélope mientras duerme en la *Odisea* (*Od.* 4, 804).⁴ Estas figuras literarias, que impregnan el imaginario heleno, vuelven a salpicar la historiografía como en el conocido caso de la aparición que perturbó a Jerjes (*Hdt.* 7, 12) y que acabó por convencer al monarca de atacar Grecia, lo cual es prueba más que convincente de cómo interpretaban los griegos el poder sugestivo de los sueños.⁵ Todo ello condujo a que las divinidades vinculadas a la curación, Apolo y su hijo Asclepio principalmente, utilizaran estos cauces de comunicación con la Humanidad para actuar sobre las enfermedades. Sobre este particular es muy conocida la técnica en la que el enfermo accede al santuario de alguna de estas deidades y, tras dormir en dicho recinto, obtiene una revelación en la que obtiene el remedio a su do-

¹ Así lo entiende también Gorrini 2005, 137.

² Tema trabajado por E. R. Dodds (Dodds 1951 [2010], 103 ss.) y, recientemente, W. V. Harris (Harris 2009).

³ Es la primera descripción de un sueño en la literatura griega (vd. Harris 2009, 24).

⁴ Más ejemplos y análisis en Dodds 1951 (2010), 106 ss.

⁵ Véase nuestra interpretación de este sueño sobrevenido a Jerjes en relación al protagonizado por Agamenón y lo que supone a la hora de caracterizar ambos monarcas en Heródoto (Sierra 2011, 71-75).

lencia, es la *incubatio*.¹ Para lo que aquí nos ocupa, la *incubatio* constituía el nexo entre lo humano y lo divino, al igual que hicieran los propios *iatromanteis* o los oráculos. Este tipo de culto y prácticas sanitarias se extendieron sobremanera por toda la cuenca mediterránea especialmente a partir de siglo v a.C.² En cualquier caso, como se desprende del testimonio de Aristófanes (*Plut.* 656 ss.), el culto a Asclepio exigía una ofrenda al alcance de cualquiera y quizás fuera la clave de su rápida expansión.³

Como avanzábamos al inicio, hubo más formas de interpretar la enfermedad en época arcaica. En este sentido, se pueden distinguir hasta cuatro interpretaciones: traumático, divino, ambiental y demoníaco.⁴ Nos centramos en la interpretación traumática y ambiental para perfilar la figura que falta en nuestro esquema, el médico (*iatros*). A diferencia del *iatromantis*, el médico en época arcaica se ocuparía de tratar las contingencias más comunes: heridas, contusiones, fracturas y otras dolencias de origen traumático; una figura en muchas ocasiones próxima a la de un *demiourgos*.⁵ En la *Iliada*, el personaje más representativo de la labor del médico-cirujano es Macaón, pues lo encontramos curando una herida de flecha a Menelao (*Il.* 4, 191), tarea en la que era un consumado especialista (*Il.* 11, 510).⁶ Una conversación que mantienen Patroclo y Aquiles refleja fielmente la labor de los médicos en la *Iliada* (*Il.* 16, 20-29). Según refiere Patroclo, los helenos estaban afligidos porque algunos de sus héroes más insignes, Odiseo, Eurílico y Agamenón, yacían heridos cerca de sus naves. Pese a ello, un grupo de médicos (en

¹ Por descontado, los sacerdotes residentes del templo ayudan al paciente a interpretar el sueño. Por otra parte, según Diodoro (1, 25) la *incubatio* podría ser una terapia relacionada con el culto a Isis (vd. Longrigg 1993, 10 y Harris 2009, 26); aunque también se encuentran paralelismos con la medicina mesopotámica (Nutton 2004, 42 ss.). Se ha trabajado mucho sobre la *incubatio* y el culto a Asclepio en época clásica y aquí sólo recogemos algunos títulos interesantes: Temkin 1991, 79-85; Jouanna 1999, 195-203; Gil 1968 (2004²), 358-369; Nutton 2004, 103 ss.; Harris 2009, 39; Nissen 2009, 227-260. Todo ello debe combinarse con la extraordinaria compilación y análisis de textos recogida en Edelstein-Edelstein 1945 (1998), que a día de hoy sigue siendo el principal *corpus* textual sobre el culto a Asclepio.

² Destacando el culto a Asclepio pero también el de algunos héroes relacionados con el mundo 'iatromántico', como el culto de Anfiarao en Oropo (Paus. 1, 34) o el templo dedicado a Macaón en Gerania (Paus. 3, 26, 9). Véase Lloyd 2007, 90 ss. y Amundsen 1996, 134 ss.

³ Véase Gil 1968 (2004²), 363 ss. y los comentarios de Longrigg 1993, 18 ss. y Laín-Entralgo 1958 (2005²), 62 en relación a la descripción cómica de la *incubatio* en el templo Asclepio recogida en Aristófanes. No obstante, debemos ser cautos al afirmar que los cultos donde se practicaba la *incubatio* acabaron por sustituir a la figura del *iatromantis*, como sugirió Edelstein 1987, 241, pues entonces sería difícil interpretar las quejas y ataques contra los catartas reflejadas en el *Corpus* hipocrático (ej. *Morb. sacr.* 2) o en Platón, *Resp.* 3, 389d.

⁴ Laín-Entralgo 1958 (2005²), 17.

⁵ Véase Kudlien 1986, 129-131 y Albarracín 1970, 171.

⁶ Véanse más ejemplos en Salazar 2000, 134-135.

el texto *ietroi*) se ocupaban de tratar sus llagas con sus remedios y medicinas (Il. 16, 29).¹ Así, la importancia del médico-cirujano se puede rastrear a lo largo de la *Ilíada*, destacando las acciones en las que curan y salvan a los héroes. Seguramente los cuidados sanitarios se limitaban a estas personalidades pero no podemos inferir más en el contexto que refleja la *Ilíada*, centrado en las grandes hazañas bélicas y no en las penurias de la guerra.

A partir del siglo v a. C. los sabios e intelectuales griegos situaron al ser humano como objeto de estudio, utilizando la observación, la investigación y, en general, los recursos de la inteligencia humana para explicar toda una serie de procesos y fenómenos naturales que le afectaban directamente. Concretamente, fue de vital importancia el nuevo enfoque que la filosofía presocrática confirió a los estudios sobre el ser humano como pueden ser las investigaciones del célebre Alcmeón de Crotona (500 a.C.), quien sostuvo que la salud del cuerpo humano estaba compuesta por una serie de cualidades² en equilibrio (en *isonomia*). Así pues, si alguna cualidad prevalecía sobre el resto (*monarchia*) se producía la enfermedad y pasaba a ser tarea de médico y su *techne* la restitución de la misma.³ Posteriormente la medicina hipocrática no utilizará la misma terminología que Alcmeón pero sí el fondo de su investigación, así como la confianza plena en la observación sensorial, la experimentación y el razonamiento.⁴

A partir de hitos intelectuales como el anterior la enfermedad comenzará a estudiarse por sí misma y el médico adquirirá nuevas competencias que entraran en colisión con los tradicionales sanadores (*iatromantis*). No obstante, tampoco debemos entender lo anterior como una ruptura con la religiosidad pues, para los médicos, la enfermedad poseía un cierto componente divino, puesto que el ser humano formaba parte de las fuerzas divinas rectoras de la naturaleza. Con todo, ésta última era abordable por la inteligencia humana gracias a la investigación minuciosa y sistemática del médi-

¹ Véanse más casos y un detallado análisis en Albaracín 1970, 173; Sierra 2015, 54 n. 31 y en nuestro reciente trabajo (Antela-Bernárdez - Sierra 2016).

² Cualidades opuestas como: 'seco', 'húmedo', 'caliente', 'frío', 'dulce', 'amargo', etc. (vd. Sierra 2012d, 92). Sobre la problemática que envuelve la reconstrucción del famoso fragmento de Alcmeón de Crotona (Aecio, *Plac.* 5, 30, 1 y Estobeo, *Ecl.* 4, 36) en relación al equilibrio de cualidades en el cuerpo humano véase la didáctica síntesis de Grmek 1993, 330 y 330 n. 18.

³ Esta idea nosológica, íntimamente relacionada con una nueva forma de entender el cuerpo humano, toma el nombre de dinámica por considerar la salud como una lucha entre cualidades (*dynamicis*) opuestas planteadas en emparejamiento de contrarios (*enantiosis*). Véanse Laín-Entralgo 1970, 72 ss.; Vintró 1972, 98 ss.; Grmek 1993, 329 y Martínez 2004.

⁴ La identificación del número y composición de estas cualidades será objeto de variaciones a lo largo del siglo v a.C. y no todos los escritos médicos reflejan unanimidad al respecto. Véase la síntesis de Schiefsky 2005, 19-25 y Jouanna 2012b.

co. Veamos como defiende este concepto el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (= *Morb. sacr.* 1):¹

Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divina ni más sagrada 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.

La famosa argumentación en defensa del origen natural de la ‘enfermedad sagrada’ es uno de los pasajes más claros y explícitos de la aplicación de esta nueva nosología y de su colisión con pretéritas formas de entender la enfermedad.² Por así decirlo, las competencias del médico hipocrático a la hora de identificar enfermedades (diagnóstico) colisionaban con las habilidades del *iatromantis* arcaico, interfiriendo en un punto fundamental de la medicina arcaica: el nexo entre lo humano y divino. Esta nueva competencia, el diagnóstico hipocrático, se desarrolló según tres funciones básicas: descriptiva, explicativa y predictiva.³ La primera de ellas tuvo que ver con la apariencia del caso (*katastasis*) o aquello que, mediante los sentidos, el médico podía percibir sobre el estado de salud del paciente.⁴ La función explicativa se ocupaba de buscar el origen fisiológico de la dolencia (etiología). En tercer lugar, se abordaba la predicción, relacionada con el pronóstico, y que constituía una conjeta racional de lo que iba a acontecer. El diagnóstico era la clave del arte médico, que se centraba en distinguir la enfermedad entre todas las enfermedades conocidas y para ello el médico debía conocer cada naturaleza humana y su relación con el entorno.⁵ En este sentido, es interesante recordar un breve pasaje del tratado *Sobre la ciencia médica* (= *De arte*) donde se reconocen las limitaciones del arte médico pero, a su vez, afirma que las enfermedades que escapan a la observación del médico quedaban sometidas a la inteligencia humana (*De arte* 11). Pero los ataques contra

¹ Traducción de C. García Gual, *Tratados hipocráticos*, Madrid 2000.

² El autor del tratado señala que la ‘enfermedad sagrada’ no es ni más divina ni más sagrada que el resto de enfermedades y, por ende, no constituye una apología contra la interpretación religiosa de la enfermedad. Nos posicionamos en la línea definida por van der Eijk 1991, 169; 2005, 48-60.

³ En este punto seguimos a Laín-Entralgo 1970, 251.

⁴ La *katastasis* se entiende como la condición física y moral del paciente que es observable y cotejable con la situación normal o regular. Véase Laín-Entralgo 1961, 20 y Nutton 2004, 75-76.

⁵ Laín-Entralgo 1982, 13. Por tanto, es una investigación *historie*, que debía basarse en la medicina y ser una experiencia, no una especulación (vd. Lloyd 2008, 22).

la práctica de los catartas y los *iatromanteis* continúan en los sucesivos pasajes de *Morb. sacr.* (2-4), ridiculizando los diagnósticos de los curanderos quienes identificaban el origen divino de las enfermedades bajo parámetros como los siguientes: si grita como una cabra, ruge o sufre convulsiones por el lado derecho, la causante es la Madre de los Dioses o, por ejemplo, si grita de modo fuerte y agudo (como un caballo), el causante es Poseidón (*Morb. sacr.* 4). Lo que evidencian testimonios como el anterior es que, a partir del siglo v a.C., la medicina griega se dividió en dos ramas: la medicina religiosa y la medicina hipocrática o pragmática. Cada una de estas ramas tendrá su propia forma de entender la enfermedad y de llegar a la curación, lo cual les conducirá a una coexistencia a veces difícil.¹

2. LA PRAXIS MÉDICA DE ALEJANDRO

No hay que avanzar mucho en la biografía que Plutarco de Queronea realizó sobre Alejandro Magno para encontrarnos con el primer dato que relaciona al macedonio con la medicina. En el octavo capítulo indica que desde joven Alejandro mostró una gran afición por la medicina (*Plut. Alex.* 8, 1):²

A mi parecer fue Aristóteles quien más que otros despertó en Alejandro el interés también por la medicina, pues disfrutaba no sólo con los conocimientos teóricos, sino que auxiliaba a sus amigos enfermos y les aconsejaba cuidados y tratamientos, como se puede inferir de su correspondencia.

Paremos atención a los datos que se coligen el anterior pasaje. En primer lugar, la influencia de Aristóteles en las aficiones intelectuales del joven Alejandro son más que verosímiles y es conocida la estrecha relación del filósofo con la medicina, principalmente por su padre Nicómaco quien fuera médico de cámara de Amintas III (*Diog. Laert.* 5, 1).³ En segundo lugar, Plutarco quiere enfatizar el hecho de que Alejandro fue más allá en sus conocimientos sobre medicina de lo que era esperable en su época. El interés de Alejandro por la medicina (*τὸ φιλιατρεῖν Ἀλεξάνδρῳ*) supera lo que se consideraba normal para la época, es decir, para la instrucción de un hombre

¹ Los ataques recogidos en *Morb. sacr.* apuntan directamente al prestigio de los sanadores no hipocráticos quienes a su vez eran competidores de los médicos (vd. Lara-Nava 2004 y Sierra 2012d).

² Traducción de A. Guzmán Guerra, *Plutarco/Diodoro Sículo. Alejandro Magno*, Madrid 1986.

³ La relación de Aristóteles con el pensamiento médico no se reduce al mencionado parentesco sino que puede rastrearse a través de su ingente producción literaria. Véase al respecto Longrigg 1993, 149 ss.; Lloyd 2003, 176-201; Nutton 2004, 118 ss.; Boudon-Millot 2005; van der Eijk 2005, 234 ss.

culto.¹ En este sentido, Plutarco puntualiza que no sólo aprendió los rudimentos teóricos sino que practicó la medicina y, bajo nuestro punto de vista, esta distinción se realiza para diferenciar al monarca del común de intelectuales griegos cuya educación general (*paideia*) incorporaba conocimientos médicos.² A través del propio Aristóteles podemos acercarnos un poco más a este concepto de conocimiento médico (Arist. *Pol.* 1282a):³

Pero el término médico significa a la vez el practicante ordinario, el que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas las artes). Y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos.

Así pues, el individuo instruido en el arte de la medicina (ὅ πεπαιδευμένος ἐπὶ τὴν τέχνην) no era propiamente un médico aunque poseía conocimientos.⁴ Estamos convencidos de que Plutarco quería elevar la figura de Alejandro por encima de estos intelectuales entendidos en medicina y que esta circunstancia parte, como mínimo, del interés que mostró la sofística por la medicina. En este sentido, sabemos que algunos tratados del *corpus* hipocrático están dirigidos a un público amplio y no muy experto en medicina e incluso se especula con la posibilidad de que algunos tratados fueran escritos por sabios o sofistas y no propiamente por médicos.⁵ Todo ello conduce hacia la conocida relación entre Retórica y Medicina, estudiada en el *corpus* hipocrático a partir de la utilización de verbos como λέγειν / *legein* (hablar) y δηλοῦν / *deloun* (explicar); y que reincide sobre el conocido interés de la sofista por la medicina.⁶

¹ Alejandro no dejará de practicar la medicina aunque sea de forma lúdica para ayudar a sus amigos como bien sugiere Luchner 2004, 190, quien analiza este mismo pasaje de Plutarco.

² La inclusión de la medicina en la *paideia* griega se trabaja por lo menos desde W. Jaeger (Jaeger 1933 [2012], 783-829) y, recientemente, ha merecido la atención de un congreso internacional (Horstmashoff 2010).

³ Traducción de M. García Valdés, *Aristóteles. Política*, Madrid 2000.

⁴ El propio Galeno no procedía de una familia de médicos y comenzó como instruido (πεπαιδευμένος) como bien indicó Ieraci Bio 1991, 134, quien analiza en extensión el desarrollo de esta figura.

⁵ Por ejemplo, *Sobre los flatos* (= *Flat.*), opúsculo que refleja un discurso epidíctico, elaborado quizás por un sofista inspirado en Gorgias de Leontinos; véase Jouanna 1984, 28-32; 1988, 10-17; López Férez 1988; Nutton 2004, 50 y más casos en Sierra 2012c, 13-16. Este tratado se asemejaría a otros cuyo objetivo no era estrictamente médico, como son: *Sobre el médico*, *Sobre el arte* (vd. Laín-Entralgo 1970, 415-417) y quizás *Sobre la ciencia médica*. Por otro lado, una aproximación a los intereses intelectuales de la sofística la hallamos en el clásico de Nestle 1944 (2010), 123-160 y en Barney 2009.

⁶ Relación que fue vista por la medicina hipocrática como una injerencia, *Sobre la medicina antigua* 20 (= VM), que delimita las competencias del médico frente a otros sabios de la época. Véase Longrigg 1993, 93; Rodríguez-Alfageme 1997, 155; Jouanna 1999, 82-83; Barton 2005, 41 ss.; Agarwalla 2010, 74 ss.; Jaeger 1933 (2012), 792-793 y Sierra 2012d, 94-96.

En consecuencia, teniendo presente que Alejandro poseía auténticos conocimientos en medicina no es de extrañar que las fuentes sitúen al macedonio como protagonista en algunas acciones terapéuticas o sugiriendo alguna medida higiénica.¹ Por ejemplo, en Diodoro de Sicilia se recoge un detalle interesante que se desgaja del relato sobre la fundación de Alejandría de Egipto. Según Diodoro, Alejandro participó activamente en la fundación de la ciudad implicándose en cuestiones urbanísticas donde llama la atención su preocupación por la orientación de las calles (Diod. Sic. 17, 64). Al parecer, la planimetría se ideó para que entraran los vientos etesios, refrescando la ciudad y proporcionando un ambiente saludable a los habitantes. Este dato debe ponerse en relación con la información contenida en el escrito *Aires, aguas y lugares* (= *Aér.*), que muestra el interés de la medicina hipocrática por la influencia del entorno sobre el ser humano (*Aér.* 1). En el citado escrito, el médico debe conocer la influencia que ejerce sobre la salud de los humanos las diferentes orientaciones en el espacio que pueden adoptar las ciudades (*Aér.* 2).² Este tipo de conocimiento del medio potenciado por la medicina hipocrática se incorporó a la cultura militar griega con notable interés y prueba de ello es un pasaje de *Ciropedia*, donde Ciro I es aconsejado por su padre a propósito de la elección del mejor lugar donde situar el campamento (Cyr. 1, 6, 16).³

Ten en cuenta que, si has de permanecer algún tiempo en el mismo sitio, primero es necesario preocuparse de que el campamento esté situado en un lugar saludable; no te puedes equivocar, si pones interés en ello. Pues los hombres no dejan de hablar de lugares insalubres y saludables; por otra parte, los cuerpos y el color de los hombres son un claro testimonio de la insalubridad o salubridad de los lugares.

La lectura conjunta de éste pasaje y *Aér.* 2 arroja luz sobre el detalle de que Alejandro se preocupara por la orientación de la nueva ciudad de Alejandría. Éste no es un caso aislado pues, tras la célebre batalla de Gaugamela, parece que Alejandro mandó levantar el campamento al suponer que la abundancia de cadáveres en las proximidades contaminaría la atmósfera y favorecería la propagación de un brote epidémico (Diod. Sic. 17, 64, 3; Curt. 5, 1, 10). Esta decisión vuelve a evidenciar la aplicación sobre el terreno de medidas higiénicas.

¹ Nuestro interés se centrará en analizar las acciones donde Alejandro hace la función de médico. Los casos en que es Alejandro resulta herido y precisa de atención sanitaria han sido abordados en Salazar 2000, 184-207 y, recientemente, en Antela-Bernárdez/Sierra 2016 hemos tratado sobre la medicina militar en la expedición de Alejandro y los avances que supuso para el conocimiento médico griego.

² Véase un planteamiento similar en Arist. *Pol.* 1327b 23-33 y análisis en Jouanna 1999, 148 ss. y Sierra 2012a, 52 ss.

³ Traducción de R. A. Santiago, *Jenofonte. Ciropedia*, Madrid 1992.

nicas fundamentadas en la medicina hipocrática. En este sentido, es un tema bastante estudiado que la polución (*miasma*), concepto propio de la medicina religiosa, fue adoptada por el pensamiento hipocrático bajo el significado de ‘contaminación del aire’, agente transmisor de la enfermedad. El fundamento podemos seguirlo en *Flat.* 5 donde se afirma que el aire era la fuente de todas las enfermedades, especialmente cuando circulaba cargado de polución y era potencialmente dañino para la salud (*Flat.* 6).¹ Así, cuestiones como la orientación de las ciudades y campamentos, la preocupación por la salubridad del aire y la prevención de brotes epidémicos dan cuenta de que los conocimientos médicos de Alejandro no quedaban únicamente como ornamento del buen líder militar sino que poseían una evidente aplicación práctica. Bajo nuestro punto de vista, detalles como éste muestran la incidencia del pensamiento médico en la educación de las élites griegas.

En otras ocasiones, los conocimientos médicos del macedonio se mostraban a raíz de casos particulares. En general, las fuentes de la *Anábasis* indican que el monarca macedonio se preocupaba cuando le llegaba la noticia de que alguno de sus allegados había enfermado. En ese caso, era costumbre en Alejandro recomendar al médico que estuviera al cuidado la administración de algún fármaco o bien comunicarse directamente con el enfermo. Por ejemplo, comenta Plutarco que durante una cacería Peutestas había sufrido el ataque de un oso por lo que permaneció convaleciente durante días (Plut. *Alex.* 41. 4). Tras recuperarse, el mismo Alejandro escribió a su médico, Alexipo, felicitándolo por su trabajo. Durante otro accidente de cacería Crátero se lastimó en un muslo y el médico de éste, Pausanias, tenía intención de administrarle eléboro cuando recibió una carta de Alejandro aconsejándole cómo hacerlo² (Plut. *Alex.* 41. 7). En otra ocasión, Arriano comenta que era el propio Alejandro quien se mostraba crítico con los médicos que debían tratarle o, como mínimo, valoraba la idoneidad del tratamiento prescrito. Así sucedió durante la famosa convalecencia del mo-

¹ Una idea similar la vemos también en Tucídides cuando sugiere que la epidemia de Atenas tenía su origen en Etiopía (Thuc. 2, 48). Esta noción permanecerá vigente durante la Antigüedad como podemos ver a través del análisis de Nutton 2000, que toma varios ejemplos en época romana. Sin duda, este es un tema mucho más complejo de lo que podemos reflejar aquí, remitimos a los trabajos de Jouanna 2012a y Demont 2013.

² La utilización del eléboro era una habilidad muy extendida entre los médicos pragmáticos como podemos ver en (Oribasio, *Collectiones medicae* 8, 8) donde se recoge el dato aportado por el médico e historiador Ctesias de Cnido, en relación al uso del eléboro y la transmisión generacional de dicho conocimiento (vd. Jouanna 1999, 49; Kosak 2004, 110). Por otra parte, el Eléboro era uno de los purgantes más fuertes utilizados por la medicina hipocrática (*Acut.* 23; *Coac.* 2. 304 vd. Nutton 2004, 99), que a menudo tenía consecuencias fatales para el paciente (Longrigg 1993, 16). En general, sobre el significado médico de la utilización de purgantes, entre ellos el eléboro, véase Touwaide 1993.

narca tras tomar un baño en las gélidas aguas de río Cidno, en Cilicia,¹ que dio lugar a las especulaciones sobre una conspiración del médico Filipo de Acarnania, encargado de tratar al monarca.² Lo que aquí nos ocupa es que Arriano sugiere que Alejandro aceptó tomar el purgante que Filipo le había preparado porque confiaba en el médico y, además, estaba de acuerdo con el fármaco (*Arr. An. 2, 4, 8*), lo cual apunta de nuevo hacia los notables conocimientos médicos de Alejandro.³

Las situaciones que hemos destacado hasta ahora, muestran a un Alejandro entendido en medicina hipocrática, tal cual veíamos en Plutarco (*Alex. 8*). En ocasiones esos conocimientos eran generales: la elección de emplazamientos saludables en función de la orientación hacia los vientos o la precaución debida ante una posible epidemia sobrevenida por la contaminación del aire; en otras circunstancias, Alejandro mostraba un saber médico más técnico y preciso: la administración de purgantes y, en especial, del éléboro. No obstante, paulatinamente las fuentes confieren a Alejandro nuevas capacidades médicas y ello se aprecia conforme la expedición se aproxima a tierras ignotas para los griegos, como la Bactriana o la India. Este proceso es paralelo a la transformación que sufre la figura del propio Alejandro quien progresivamente adquiere tintes divinos a raíz de la magnificación de sus logros militares.⁴

En este proceso de divinización de la figura de Alejandro y, por extensión, de sus conocimientos médicos llama la atención un pequeño detalle alrededor de la curación de Crátero, bajo el cuidado del médico Pausanias. Al margen de los consejos en la administración del éléboro, el monarca intervino en la curación por otros cauces (*Plut. Alex. 41, 3*):

Hallándose en otra ocasión enfermo Crátero, tuvo [Alejandro] una visión durante un sueño, en la que él ofrecía sacrificios por el restablecimiento de su amigo, a quien le ordenó también hacerlos.

Este pasaje a simple vista exiguo en datos conduce hacia la vertiente religiosa de la medicina griega. El caso recuerda los ejemplos oníricos que abor-

¹ Diod. Sic. 17, 31; *Arr. An. 2, 4, 7*; *Curt. 3, 6, 3*; *Plut. Alex. 19, 4*. Vergés 1951, 73 corrige que no se encontraba estrictamente en Cilicia, como suele aceptarse, sino en la Tróade, aunque en una región que había sido habitada por cíclicos: *Strab. 13, 7*.

² Diod. Sic. 17, 31, 4; *Arr. An. 2, 4, 9*; *Curt. 3, 6, 4*; *Plut. Alex. 19, 5*; sobre el médico acarnanio Heckel 2006, 213-214. Véase un análisis de este episodio en Antela-Bernárdez-Sierra 2016.

³ No todas las fuentes coinciden en esta valoración: Diodoro (17, 31, 6), sostiene que Alejandro aceptó el tratamiento ansioso de entablar combate con Darío; Plutarco (*Alex. 19*), afirma que el monarca confiaba ciegamente en Filipo y se encomendó a su remedio pese a las acusaciones de complot y Quinto Curcio (3, 6), aúna las opiniones de Diodoro y Plutarco: ansia de lucha y confianza en el médico.

⁴ Antela-Bernárdez 2007, *passim*; Antela-Bernárdez 2016, con bibliografía.

dábamos al inicio de la presente reflexión, aunque no termina de identificarse fielmente con la nosología arcaica. Certo es que no se identifica la posible ofensa de Crátero, ni la identidad de la divinidad que está detrás de la enfermedad pero se aprecian otros rasgos típicos de la nosología arcaica: las acciones catárticas y una suerte de *incubatio* que realiza la función de nexo entre lo humano y lo divino. En el pasaje, al indicar Alejandro a su amigo los sacrificios que debía realizar, se intuye la existencia de una contaminación (*miasma*), contraída por el propio Crátero, que necesita ser expiada (*katatharsis*). La parquedad con la que se describe el caso no permite inferir nada sobre la falta cometida por Crátero ni sobre la divinidad ofendida; lo único que sabemos es que Alejandro tuvo una visión ($\delta\psi\iota\varsigma$ / *opsis*) que le indicaba los sacrificios necesarios para restituir la salud de su compañero. Pensamos que el rol del monarca como nexo entre lo humano y lo divino es un síntoma de su progresiva divinización.

La anterior tendencia se acentúa durante una emergencia médica acaecida en la India. Según parece, el ejército de Alejandro tuvo que hacer frente a un peligro sanitario inesperado, el veneno de las serpientes indias. Las fuentes destacan la elevada mortandad que producían las mordeduras y la incapacidad de los médicos griegos en atajar sus efectos nocivos (Arr. An. 8, 15, 11; Curt. 9, 1, 12; Diod. Sic. 17, 90, 6).¹ Además, los nativos utilizaban dicho veneno impregnado en sus armas, potenciando así su capacidad destructiva (Diod. Sic. 17, 103, 4; Curt. 9, 8, 20), lo cual hacía todavía más alarmante la situación.² A partir de aquí tenemos diferentes versiones sobre las soluciones adoptadas: Arriano relata que Alejandro procuró la incorporación al ejército de médicos indios, conocedores del remedio al veneno, que ayudaron a mitigar las bajas (Arr. An. 8, 15, 11), mientras que Diodoro y Quinto Curcio señalan al monarca como pieza clave en la identificación del remedio. Quizás la versión recogida en Curcio sea la más explícita en este sentido pues relata como Ptolomeo Lago fue alcanzado por una de estas flechas impregnadas de veneno y Alejandro, preocupado por su compañero, le asistía cerca del lecho cuando le sobrevino el sueño debido al cansancio (Curt. 9, 8, 27):³

En cuanto se tumbó en él, se sumió en un profundo sueño. Al despertarse, hizo saber que en sueños había tenido una visión de un dragón con una hierba en la boca que se la ofrecía indicándole que era un antídoto contra el veneno; recordaba incluso hasta el color de la hierba y afirmaba que la podría reconocer si alguien daba con ella. Muchos fueron los que se dedicaron a buscarla y, una vez encontrada, Ale-

¹ Plutarco no recoge el suceso, véase análisis en Antela-Bernárdez - Sierra 2016.

² Mayor 2009, 89.

³ Traducción de F. Pejenaute. *Quinto Curcio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, Madrid 2001.

jandro la aplicó sobre la herida de Ptolomeo; inmediatamente el dolor desapareció y al poco tiempo la herida cicatrizó.

La descripción de esta *incubatio* es mucho más completa que la anterior y sugiere que un animal mítico, un dragón,¹ se comunicó con el monarca revelando como cura un determinado tipo de hierba.² El recuerdo de Alejandro era tan nítido que podía reconocer el remedio sin requerir de ningún adivino, por ejemplo Alejandro de Telmiso, suplantando así la figura del *iatromantis* arcaico. Por tanto, este caso es mucho más claro al situar la conexión entre el mundo Humano y el Divino en el propio caudillo de la expedición, quien adopta una posición sacra frente al resto de su ejército. Al margen de lo anterior, puede haber en este episodio una intencionalidad propagandística del monarca, que de este modo se presenta ante sus soldados como una figura casi divina. Dicho de otro modo, Alejandro obtuvo el remedio contra el veneno de las serpientes indias pero escogió este modo de presentarlo a su tropa quizás para exaltar su figura y liderazgo.

Por su parte, Diodoro también recoge el suceso solo que dedica más atención a la descripción patográfica de los afectados por el veneno: producía una inmediata hinchazón en la zona afectada que posteriormente se extendía por todo el cuerpo después sobrevenían temblores, convulsiones y dolores agudos; la piel se tornaba lívida y los vómitos evacuaban bilis y gangrena causando finalmente la muerte (Diod. Sic. 17, 103, 5). La solución vino de la mano de Alejandro en el sueño que hemos tratado³ pero, en este caso, Diodoro es más preciso a la hora de describir la aplicación de la cura, veámoslo (Diod. Sic. 17, 103, 8):⁴

Cuando Alejandro se despertó, mandó buscar la planta, la machacó y la aplicó en forma de cataplasma al cuerpo de Ptolomeo, se la dio también a beber y le devolvió así la salud.

Ciertamente el relato de Curcio y Diodoro no son exactamente iguales pues el primero enfatiza las habilidades sobrenaturales de Alejandro mientras que Diodoro confirma que el remedio vino a través de una revelación y además indica la pericia de Alejandro a la hora de diseñar el tratamiento (cataplasmas y bebedizos). Por así decirlo, Diodoro apunta a que Alejandro reu-

¹ Figura reconocible en la cultura griega, recordemos el episodio de Cadmo en Tebas. Kosak 2004, 77 y 176 ss.

² Recientemente, Barbara 2014, 63 también define esta acción terapéutica como una *incubatio*.

³ En Diodoro es una serpiente y no un dragón la que revela al monarca la cura.

⁴ Traducción de A. Guzmán Guerra, *Plutarco/Diodoro Sículo. Alejandro Magno*, Madrid 1986.

nió en este acto la figura del *iatromantis* y del *iatros*; algo no muy común en la literatura griega.¹

En consecuencia, percibimos una evolución de las habilidades y conocimientos de Alejandro a medida que la expedición se encuentra con problemas desconocidos para la medicina griega. En definitiva, parece que desde el punto de vista sanitario la expedición de Alejandro se transformaba poco a poco en la hueste de Agamenón. Con ello, queremos decir que el pensamiento médico que reflejan las fuentes sufre un proceso arcaizante, mezclando situaciones netamente pragmáticas con elementos propios de la medicina religiosa, como la *incubatio*.

La culminación de este razonamiento la hallamos en el conocido episodio de la muerte de Hefestión.² Nuevamente el trato que las fuentes otorgan al suceso es desigual; en Diodoro se dice que Hefestión murió cerca de Ecbatana tras abusar de la bebida (Diod. Sic. 17, 110, 8), mientras que Plutarco (*Alex.* 72) asegura que Hefestión no siguió los consejos de su médico, Glauco, y tras un copioso almuerzo murió, provocando la ira de Alejandro que mandó crucificar al médico.³ Arriano se muestra más crítico con las diferentes versiones sobre la muerte de Hefestión (*An.* 7, 14, 3), recogiendo también el ajusticiamiento de Glauco (o Glauclias) y matizando el desafuero de Alejandro (Arr. *An.* 7, 14, 5):⁴

Otros afirman que Alejandro mandó demoler hasta los cimientos el templo de Asclepio en Ecbatana, acto propio de un bárbaro, y en absoluto en consonancia con Alejandro, sino, más bien, con la insolencia de Jerjes para con la divinidad y con las cadenas que tendió, según dicen, al Helesponto tratando de castigarlo así.

Cierto es que Arriano cuestiona esta versión de los hechos pero aprueba otra según la cual Alejandro se encontró con una embajada griega de Epidauro y les pidió que llevaran ofrendas al Dios y una nota donde censuraba el comportamiento de Asclepio (*An.* 7, 14, 6). Sea como fuere, en ambos casos se muestra a un Alejandro colérico, que no duda en censurar o incluso tomar represalias contra Asclepio al no haber auxiliado a su compañero. Podríamos considerar este hecho el colofón de un proceso mediante el cual Alejandro adquiere cada vez más cualidades y habilidades propias de una divinidad e incluso llega a situarse al mismo nivel que Asclepio. Dicho de otra

¹ El presocrático Empédocles quizás sea el candidato más idóneo a la hora de aunar la figura del *iatromantis* y del médico (Diog. Laert. 8, 60-66), más ejemplos y análisis en Jouanna 1999, 262-265.

² Hammond 1993, 295.

³ Plutarco entiende este suceso como una reacción exagerada del monarca y califica al médico de desdichado (ἀθλιόν). Véase análisis en Luchner 2004, 192.

⁴ Traducción de A. Guzmán Guerra, *Arriano. Anábasis de Alejandro Magno*, Madrid 2001.

forma, ¿Qué griego se atrevería a tomar represalias o censurar la conducta de una divinidad sanadora? Sólo la figura de Alejandro puede evolucionar desde un caudillo instruido en el arte médico, que se preocupa por la orientación de ciudades y la administración de purgantes, hasta un monarca visionario que recibe remedios milagrosos en sueños y toma represalias contra los dioses.

3. LA DIVINIZACIÓN DE ALEJANDRO

A la luz de la información que hemos recogido, sugerimos la existencia de un proceso de asimilación entre Alejandro y la figura divina de Asclepio. Esta asimilación, que se enmarca en el proceso habitual desarrollado por Alejandro en relación con otras figuras del ámbito mítico griego, parece seguir el mismo sistema planteado con las grandes figuras de referencia en la asimilación heróico-divina por Alejandro,¹ que comienzan habitualmente con un episodio específico donde se revela de manera intensa la intención asimiladora, aunque este proceso mantiene siempre un estrecho vínculo con la tradición y con la genealogía mítica de los Argeadas. Este parece ser, pues, también el caso en la asimilación con Asclepio, cuyo episodio inicial puede localizarse en el famosísimo baño de Alejandro en el río Cidno, que le provocará la conocida enfermedad de la que sólo las buenas mañas de Filipo el médico, originario de Acarnania, pudo salvarle. El episodio, que ha sido ya analizado en diversas ocasiones,² puede ser leído también en clave de imitación y asimilación heroica. En efecto, el lugar donde sucede el acontecimiento no puede resultar accidental, por estar Cnido fuertemente vinculado al culto de Asclepio, existiendo en la ciudad una importante escuela médica.³ Sorprende, en cierto modo, que sea un acarnanio, y no un médico de Cnido, el salvador de Alejandro, aunque la lectura que de ello resulta puede tener, efectivamente, gran interés. Al fin y al cabo, no podemos olvidar el papel primordial de los hijos de Anfiarao en Acarnania en la difusión del culto a Asclepio, al menos en lo referente a la ciudad de Atenas. Por otra parte, la presencia del acarnanio Filipo nos lleva irremisiblemente a la autoridad del Épico sobre Acarnania en el periodo de Alejandro, y por ende, a la figura de Olimpiade del Épico, sobre cuya posible vinculación con Asclepio volveremos más adelante. El baño de Alejandro tampoco parece del todo accidental, y si bien puede haber sucedido realmente, pues las aguas del río Cidno eran heladas (Plut. *Alex.* 19, 1; Arr. *An.* 2, 4, 7),⁴ lo cierto es que resul-

¹ Antela-Bernárdez 2007, 90-102.

² Antela-Bernárdez - Sierra 2016, con bibliografía.

³ Thivel 1981.

⁴ No fue Alejandro el único en padecer las frías aguas del Cidno: en 833 d.C. el califa Al-Ma'mun perdió la vida a causa de un baño similar al de Alejandro.

ta curioso el intenso paralelismo con el baño de Zeus en el río Lusios, tradicionalmente considerado el más frío del mundo, que le provocará una enfermedad de la que será curado por el mismo Asclepio (Paus. 8, 28, 2).

La curación de Alejandro está, así, revestida de una posible intencionalidad bien específica, casi calculada. Al supuesto cariz ‘científico’ de todo el episodio, gracias al arte médico de Filipo, se contrapone también la transición entre lo humano y lo divino habitual en los mecanismos de autorepresentación y heroización de Alejandro. De este modo, mediante la enfermedad, pero sobre todo mediante la curación, Alejandro se acerca ostensiblemente a Asclepio. De hecho, durante el proceso de curación el enfermo recibía al dios en sí mismo, llegando incluso a parecerse físicamente a Asclepio.¹ Como enfermo recuperado, Alejandro mismo también se ha transformado en cierto modo en Asclepio.

No obstante, la relación entre los reyes de Macedonia y el culto a Asclepio viene de lejos. De hecho, sabemos del testimonio de la curación de Pérdicas II por Hipócrates, en una clara figuración intensamente asclepiada.² También Filipo II habría mostrado la importancia del culto a Asclepio en Macedonia al convertir en epónimos a los sacerdotes de este dios en las ciudades del reino.³ Asimismo, también la epigrafía muestra la popularidad del culto a Asclepio en el ámbito macedonio, a juzgar por la dedicatoria que diversas ciudades realizaron en Epidauro hacia 360/59 a.C.⁴ o las evidencias de fiestas y dedicaciones en honor a Asclepio.⁵ Es posible, no obstante, que el culto macedonio de Asclepio se hubiese mezclado en algún momento, probablemente a raíz de la siempre peligrosa *interpretatio graeca* para la comprensión de la idiosincrasia propiamente macedonia, con el de Darron, una divinidad originariamente macedonia con presencia en Pela.⁶

Volviendo a Alejandro, lo cierto es que su relación con Asclepio podría perfectamente tener diversas facetas. En primer lugar, no sería descartable que la serpiente habitualmente relacionada con Olimpia y el nacimiento de Alejandro pudiese a su vez haber sido asimismo interpretada como un símbolo no sólo de Dioniso, sino también de Asclepio y su figura ofídica, Gli-

¹ Fricher 1982, 270.

² El texto puede consultarse en *Vita Hippocratis secundum Soranum* en *Sorani Gynaeciorum Libri iv*, CMG iv, pp. 175-178. También recogido en Pinault 1992, 127-128. Aunque el encuentro no se considera histórico, la crítica señala una relación de hospitalidad entre los asclepiadas y la monarquía Macedonia, véase Pinault 1992, 74-75 y Jouanna 2000, 512.

³ Hatzopoulos 1996, I 193-194, 384.

⁴ IG iv 1², 94b. Asimismo, Mari 2011, 462. Por otra parte, conocemos la existencia de tribus en diversas ciudades macedonias a lo largo del tiempo con el nombre de Asclepio: IG x² 1, 183; 1, 265; 2, 112.

⁵ Lemerle 1935, 140, #41; SEG 39, 619.

⁶ Además de un santuario con mosaicos, conservamos evidencia epigráfica: SEG 44, 546.

cón (Plut. *Alex.* 2.6).¹ Al fin y al cabo, Dionisos y Asclepio mantenían una estrecha relación.² Por otra parte, una de las genealogías de Asclepio, que le consideraba hijo de Arsinoe, vinculaba directamente al dios con la genealogía peloponesia de los Heráclidas, y por tanto, podría ser considerado como probable ancestro de los Argéadas, y con ello, de Alejandro mismo. No en vano, éste razonamiento habría tenido peso en la asimilación de Alejandro por otras figuras míticas similares, como el mencionado Dioniso, Heracles o el más conocido caso de Aquiles. Asimismo, resulta interesante señalar que, como Heracles y Aquiles, Asclepio habría sido inicialmente un hombre. De hecho, su presencia en la *Ilíada* (*Il.* 2, 729; 4, 194), como médico militar de los aqueos, debió garantizarle una amplia fama en el marco de la continuidad de múltiples trazos homéricos en la sociedad macedonia.³

Por otra parte, vale la pena tener presente que también Heracles, del que Alejandro plantea una bien conocida asimilación, tuvo en el mundo griego un carácter de divinidad curativa que a menudo ha sido obviada.⁴ Por este carácter de divinidad curativa recibía culto también en Epidauro, lugar fundamental del culto a Asclepio. Precisamente es en el Peloponeso donde se documenta con mayor intensidad un tipo de representación de Asclepio como imberbe (Paus 2, 10, 3; 2, 13, 5; 2, 32, 4; 8, 28, 1), lo que de nuevo nos devuelve al aparato iconográfico de Alejandro,⁵ que además está también fuertemente relacionado con el uso y asimilación de Dioniso. En este sentido, resulta interesante señalar la dedicatoria realizada por Alejandro de su coraza y su lanza⁶ al santuario de Asclepio en Gortina (Arcadia), que conoce-

¹ Hamilton 1999, 4-5, quien además vincula la serpiente de manera categórica a Dionisos. Por otra parte, no sería Olimpiade la única reina del Épiro relacionada con el culto a Asclepio en un ámbito de fertilidad: en una fecha aproximadamente reciente, Andrómaca, tía de Olimpia y esposa de Aribas del Épiro, habría visitado Epidauro con la intención de quedar embarazada, cosa que probablemente consiguió. Cf. Carney 2006, 14. Asimismo, sobre la relación entre Filipo II y Aribas, vd. Hamilton 1999, 2-3.

² Por ejemplo, Novillo-Corbalan 2014, esp. 134.

³ Sobre la relación entre mundo homérico y la Macedonia clásica, vd. Cohen 1995; Carrier 2000; Etienne 2002, 258-260; Wardle *et alii* 2003, *passim*.

⁴ Philostr. *VA* 8, 7, 9; Paus. 2, 32,4; *IG* V 1119.

⁵ Alonso Troncoso 2010; Antela-Bernárdez 2005, 168-215.

⁶ Aunque resulta difícil señalar en qué momento Alejandro debió realizar esta dedicatoria, puesto que Pausanias parece indicar que ello tuvo lugar antes del inicio de la expedición, justo después de la celebración del Sinedrión en Corinto en 335. Esta resulta, no obstante, una atribución difícil, aunque posible. En primer lugar, existe una distancia actual de alrededor de 140 km entre Corinto y Gortina, lo que habría llevado a Alejandro al corazón del Peloponeso, para una dedicatoria que por otra parte las *Fuentes de Alejandro* no recogen. El hecho de que Alejandro dedique una nueva armadura suya a Aquiles en Troya en 334 también permite dudar de la dedicatoria en Gortina, tan reciente si real-

mos por Pausanias (8, 28, 1). Precisamente, el geógrafo señala con claridad el específico carácter imberbe de la estatua del dios en este santuario.¹

Nacido hombre como Alejandro, Asclepio obtiene su carácter divino gracias a su excelencia (*Arist. Pol.* 1284a 13), por la cual se habría convertido en dios. Sin duda, esta cualidad debió estar bien presente en la intencionalidad de la asimilación de éste por Alejandro, como había sucedido en la asimilación de Heracles. Así pues, debemos entender que la progresiva divinización del macedonio se extiende a todas sus acciones, destacando por supuesto las bélicas. Sin embargo, concluimos que en este proceso también se perciben con claridad en aquellas situaciones médicas protagonizadas por el monarca que, como hemos mostrado, paulatinamente evolucionan hacia una *praxis* divina. Una transición que le lleva desde la medicina pragmática hasta una medicina religiosa, incluso mística. Configura este dato una situación peculiar en la que el monarca se sitúa por encima de la medicina religiosa y pragmática, aunando ambas facetas y superando los límites humanos.

Universitat Autònoma de Barcelona
borja.antela@uab.cat

Università della Calabria
cesar.sierra@e-campus.uab.cat

mente tuvo lugar en 335, y en cierto modo carente de sentido estratégico (aunque es posible que exista cierta relación con Heracles, a tenor del hecho de que el fundador, Gortin, habría sido hijo de Radamantis: Davidson 1999). Más probablemente la dedicatoria podría haber tenido lugar en otros momentos específicos de la campaña, y en especial relación con algún tipo de agradecimiento al dios, por lo que no es descartable que la dedicatoria tenga lugar en relación con la curación de alguna herida o enfermedad, o quizás como agradecimiento por la protección recibida del dios en la guerra contra Persia. De entre diversas heridas de Alejandro, quizás las que tengan más opciones de estar relacionadas con la dedicatoria en Gortina sean las recibidas en Gránico o, más aun, las obtenidas en el asedio de la ciudad de los Malios, donde Alejandro recibe una herida de gravedad en el pulmón (a través de su coraza), y donde debió defenderse de numerosos enemigos, lo que quizás explicaría la dedicatoria de la lanza. Una última opción para la dedicatoria, en modo alguno descartable, es la de la dedicatoria posteriormente a la batalla de Gaugamela, cuando una lanza de Alejandro a punto estuvo de acabar con la vida de Darío; esta no sería una mala opción para la dedicatoria, ya que cronológicamente el episodio de la lanza en Gaugamela coincide aproximadamente con la revuelta espartana, con fuerte apoyo peloponesio, de Agis III. Pese a todo, cualquier respuesta es enormemente especulativa. Finalmente, esta dedicatoria nos lleva, en definitiva, a la cuestión de la faceta militar del culto a Asclepio.

¹ Parece que el santuario debió adquirir una cierta importancia en el s. IV a.C., pues tal y como indica Pausanias (8, 28, 1), en el santuario había una escultura de Escopas, el magnífico escultor de la época.

BIBLIOGRAFÍA

- Agarwalla, P. 2010, 'Training Showmanship. Rhetoric in Greek Medical Education of the Fifth and Fourth Centuries BC', en M. Horstmannschoff (ed.), *Hippocrates on Medical Education*. Selected Papers read at the xith International Hippocrates Colloquium (Universiteit Leiden, 24-26 August 2005), Leiden, 73-85.
- Albarracín, A. 1970, *Homero y la medicina*, Madrid.
- Alonso Troncoso, V. 2010, 'The Bearded King and the Beardless Hero. From Philip II to Alexander the Great', en E. Carney - D. Ogden (eds.), *Philip II and Alexander, Lives and Afterlives*, Oxford, pp. 13-24.
- Amundsen, D. W. 1996, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore.
- Antela-Bernárdez, B. 2005, *Alexandre Magno e Atenas. Historia de Grecia 338-323 a.C.*, Santiago de Compostela.
- Antela-Bernárdez, B. 2007, 'Alejandro Magno o la demostración de la divinidad', *Faventia* 29, 89-103.
- Antela-Bernárdez, B. 2015, 'Divino Alejandro: Parámetros religiosos de la campaña asiática', en J. Vidal - B. Antela-Bernárdez (eds.), en prensa.
- Antela-Bernárdez, B. 2016, 'Like Gods among Men: The Use of Religious and Mythical Issues during Alexander's Campaign', en N. Sekunda *et alii* (eds.), *Religious Aspects of War in Ancient and Medieval Times*, Leiden [en prensa].
- Antela-Bernárdez, B. - Sierra, C. 2016, 'Alejandro Magno y la *Anábasis* de la medicina griega', *Athenaeum* 104/2, 397-417.
- Badian, E. 1981, 'The Deification of Alexander the Great', en H. J. Dell (ed.), *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Tesalónica, 27-71.
- Badian, E. 1996, 'Alexander the Great between two Thrones and Heaven', en A. Small (ed.), *Subject and Ruler. The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 11-26.
- Balsdon, J. P. V. D. 1950, 'The Divinity of Alexander', *Historia* 1, 363-388.
- Barbara, S. 2014, 'Forme et genèse d'une péripétie Romanesque: le rêve d'Alexandre (Curt., IX, 8, 22-27)', en M. Mahé-Simon - J. Trinquier (eds.), *L'Histoire d'Alexandre selon Quinte-Curce*, Paris, 61-90.
- Barney, R. 2009, 'The Sophistic Movement', en M. L. Gill - P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, 77-97.
- Barton, J. 2005, 'Hippocratic Explanations', 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-Boston, 29-47.
- Bendlin, A. 2007, 'Purity and Pollution', en D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, 178-189.
- Blázquez, J. M. 2000, 'Alejandro Magno, Homo Religiosus', en J. Alvar - J. M. Blázquez (eds.), *Alejandro Magno. Hombre y mito*, Madrid, 99-152.
- Boudon-Millot, V. 2005, 'Art, Science and Conjecture, from Hippocrates to Plato and Aristotle', 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-Boston, 87-99.
- Cagnetta, M. 2001, 'La peste e la stasis', *Quad. di storia* 53/1, 5-37.
- Carlier, P. 2000, 'Homeric and Macedonian Kingship', in R. Brock-S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens*, Oxford, 259-268.
- Carney, E. 2006, *Olimpia, the Mother of Alexander*, London.
- Cohen, A. 1995, 'Alexander and Achilles – Macedonians and Mycenaeans', in J. B. Carter-S. P. Morris (eds.), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, 483-505.
- Cordes, P. 1994, *Iatros: das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Stuttgart.
- Davidson, J. 1999, 'Rhadamanthys and the Family of Herakles', *Ant. class.* 68, 247-252.
- Demont, P. 2013, 'The Causes of the Athenian Plague and Thucydides', en A. Tsakmakis - A. Amiolaki (eds.), *Thucydides between History and Literature*, Berlin, 73-90.
- Dodds, E. R. 2010 [1951], *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- Edelstein, L. 1987, 'Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic', en O. Temkin - L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, 205-246.
- Edelstein, E. J. - Edelstein, L. 1998 [1945], *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore.
- Edmunds, L. 1971, 'The Religiosity of Alexander the Great', *Gr. Rom. Byz. Stud.* 12, 363-391.
- van der Eijk, Ph. 1991, 'Airs, Waters, Places' and 'On the Sacred Disease': Two Different Religiosities?', *Hermes* 119/2, 168-176.
- van der Eijk, Ph. 2005, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, New York.
- Etienne, R. 2002, 'La Macédoine entre Orient et Occident: essai sur l'identité macedonienne au IV^e siècle av. J. C.', en Chr. Müller - F. Prost (coord.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris, 253-275.
- Flower, M. A. 2008, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley.
- Fredricksmeier, E. A. 1979, 'Three Notes on Alexander's Deification', *Am. Journ. Anc. Hist.* 4, pp. 1-9.
- Fredricksmeier, E. A. 1981, 'On the Background of the Ruler Cult', in H. J. Dell (ed.), *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Tesalónica, 145-156.
- Fredricksmeier, E. A. 2003, 'Alexander's Religion and Divinity', in J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden, 257-278.
- Fricker, B. 1982, *The Sculpted World: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley.
- Gil, L. 2004 [1969], *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Gorrini, M. E. 2005, 'The Hippocratic Impact of Healing Cults: The Archaeological Evidence in Attica', 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-Boston, 135-156.

- Grmek, M. 1989 [1983], *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore.
- Grmek, M. 1993, 'Il concetto di malattia', en M. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e medioevo*, Bari, 323-347.
- Hamilton, J. R. 1999, *Plutarch: Alexander*, London.
- Hammond, N. G. L. 1993, *Sources for Alexander the Great*, Cambridge.
- Harris, W. V. 2009, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge MA.
- Hatzopoulos, M. B. 1996, *Macedonian Institutions under the Kings I-II*, Tesalónica.
- Heckel, W. 2006, *Who's who in the Age of Alexander the Great. Prosopography of Alexander's Empire*, Oxford.
- Holmes, B. 2010, *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton.
- Horstmannhoff, M. (ed.) 2010, *Hippocrates on Medical Education. Selected Papers read at the XIITH International Hippocrates Colloquium*. Universiteit Leiden (24-26 August 2005), Leiden.
- Ieraci Bio, A. M. 1991, 'Sulla concezione del medico pepaideuménos in Galeno e nel tardoantico', en J. A. López Férez (ed.), *Galeno: obra, pensamiento e influencia. Coloquio internacional* (Madrid, 22-25 de Marzo de 1988), Madrid, 133-151.
- Jaeger, W. 2012 [1933], *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México.
- Jouanna, J. 1984, 'Rhétorique et médecine dans la Collection Hippocratique. Contribution à l'Histoire de la Rhétorique au v^e Siècle', *Rev. ét. gr.* 97, 26-44.
- Jouanna, J. 1988, 'Notice', en *Hippocrate. Des Vents-De l'Art*, Paris, 9-101.
- Jouanna, J. 1999, *Hippocrates*, Baltimore.
- Jouanna, J. 2000 [1996], 'Hipócrates', en J. Brunschwig - G. E. R. Lloyd (eds.), *El saber griego. Diccionario crítico*, Madrid, 510-517.
- Jouanna, J. 2012a, 'Air, Miasma and Contagion in the Time of Hippocrates and the Survival of Miasmas in Post-Hippocratic Medicine (Rufus of Ephesus, Galen and Palladius)', en Ph. van der Eijk (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden, 121-136.
- Jouanna, J. 2012b, 'The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Man*: The Theory of the Four Humours', en Ph. van der Eijk (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden, 335-360.
- Kosak, J. C. 2004, *Heroic Measures. Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*, Leiden.
- Kudlien, F. 1986, 'Überlegungen zu einer sozialgeschichte des frühgriechischen Arztes und seines berufs', *Hermes* 114/2, 129-146.
- Laín Entralgo, P. 1961, *La Historia Clínica. Historia y Teoría del Relato Patográfico*, Barcelona.
- Laín Entralgo, P. 1970, *La medicina hipocrática*, Madrid.
- Laín Entralgo, P. 1982, *El Diagnóstico Médico. Historia y Teoría*, Barcelona.
- Laín Entralgo, P. 2005 [1958], *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona.
- Langholz, V. 1990, *Medical Theories in Hippocrates*, Berlin.
- Lara Nava, M. D. 2004, 'El prestigio del médico hipocrático', *Cuad. Filol. Clás.(g)* 14, 45-58.

- Lemerle, P. 1935, 'Inscriptiones latines et grecques de Philippe (suite)', *Bull. corr. hell.* 59, 126-164.
- Lloyd, G. E. R. 2003, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, New York, Oxford University Press.
- Lloyd, G. E. R. 2007, *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, New York.
- Lloyd, G. E. R. 2008 [2002], *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China*, Madrid.
- Longrigg, J. 1993, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London.
- Longrigg, J. 2000, 'Death and Epidemic Disease in Classical Athens', en M. Hope - E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, London, 55-64.
- López Férez, J. A. 1988, "Sobre los flatos" como reflejo de la sofística en el *Corpus hippocraticum*', *Cuad. Filol. Clás.* 21, 25-43.
- Luchner, K. 2004, *Philiatroi. Studien zum Thema der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Göttingen.
- Mari, M. 2011, 'Archaic and Early Classic Macedonia', en R. Lane Fox (ed.), *Brill's Companion to Ancient Macedonia*, Leiden, 79-92.
- Martínez, M. 2004, 'Algunos ejemplos de enantiosis en el *Corpus hippocraticum*', *Cuad. Filol. Clás.(g)* 14, 111-134.
- Mayor A. 2009, *Greek Fire, Poison Arrows, and Scorpion Bombs: Biological and Chemical Warfare in the Ancient World*, London.
- Nestle, W. 2010 [1944], *Historia del espíritu griego*, Barcelona.
- Nissen, C. 2009, *Entre Asclépios et Hippocrate. Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège.
- Novillo-Corvalán, P. 2014, 'Reinterpreting the Wound of Philoctetes: A Case Study in Literature and Medicine', en V. Bates - A. Blealkely - S. Goodman (eds.), *Medicine, Health and the Arts: Approaches to the Medical Humanities*, New York, 128-144.
- Nutton, V. 2000, 'Medical Thoughts on Urban Pollution', en M. Hope - E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, London, 65-73.
- Nutton, V. 2004, *Ancient Medicine*, London.
- Pinault, J. R. 1992, *Hippocratic Lives and Legends*, Leiden.
- Rodríguez Alfageme, I. 1997, 'Retórica, comedia y medicina: sobre Ar. *Ran.* 940-947', en A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura: comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional (Salamanca 1996)*, Salamanca, 151-172.
- Salazar, Ch. F. 2000, *The Treatment of War Wounds in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden.
- Schiefsky, M. J. 2005, *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Translate with Introduction and Commentary, Leiden.
- Sierra, C. 2011, 'Jerjes, Leónidas y Temístocles: modelos griegos en el relato de Heródoto', *Historiae* 8, 65-91.
- Sierra, C. 2012a, 'Diferentes pueblos, diferentes cuerpos: algunos ejemplos en las fuentes históricas', *Habis* 43, 47-62.
- Sierra, C. 2012b, 'El Heródoto nosológico', *Rev. ét. an.* 114/2, 387-404.

- Sierra, C. 2012c, 'Lecciones de mecánica de fluidos en el tratado hipocrático *Sobre los flatos*', *Epos* 28, 13-24.
- Sierra, C. 2012d, 'Notas sobre medicina y difusión de ideas en la Grecia clásica', *Cuad. Filol. Clás.(g)* 22, 91-101.
- Sierra, C. 2012e, 'Reflexiones sobre Atenas, la Peste y Tucídides', *Euphrosyne* 40, 283-295.
- Sierra, C. 2015, 'Purificadores y médicos: el vínculo entre lo humano y lo divino en la época arcaica y clásica', *Rev. Class.* 28/1, 47-71.
- Temkin, O. 1991, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore.
- Thivel, A. 1981, *Cnide et Cos?: essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Paris.
- Touwaide, A. 1993, 'Strategie terapeutiche: i farmaci', en M. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Bari, 349-369.
- Vergés, J. 1951, Q. Curcio Rufo. *Historia de Alejandro Magno, libros III y IV*. Edición y Comentario, Barcelona.
- Vintró, E. 1972, *Hipócrates y la nosología hipocrática*, Barcelona.
- Wardle, K. A. - Wardle, D. - Wardle, N. M. H. 2003, 'The Symposium in Macedonia: A Prehistoric Perspective', *Archaeologikon Ergon Makedonias kai Thrakis* 15, 631-643.

ANIMALI E MONDO ANTICO

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Luglio 2016

(CZ 2 · FG 21)

