

Enfermedad, curación y poder: Los Eácidas taumaturgos*

Borja Antela-Bernárdez
Universitat Autònoma de Barcelona

La relación entre enfermedad y poder tienen en el mundo antiguo una larga historia. Dos magníficos ejemplos nos permiten advertir cómo a menudo los gobernantes son juzgados por medio de la implicación entre sus acciones en el ámbito de la relación con los dioses y el padecimiento de algún tipo de mal. Así, podemos recordar aquí, eligiendo casi al azar entre los muchos episodios recogidos en las fuentes, los casos de Cambises y César. Ambos aparecen efectivamente padeciendo una enfermedad que quizás podría ser identificada con la epilepsia¹.

“Pues bien, cuando los sacerdotes llegaron con Apis, Cambises, como estaba bastante desequilibrado, desenvainó su daga y, en su intento de darle a Apis en el vientre, le hirió en el muslo. Entonces se echó a reír y dijo a los sacerdotes: “¿¡Malditos estúpidos! ¿Así son los dioses? ¿De carne y hueso y sensibles a las armas? Desde luego este dios es bien digno de los egipcios; pero a fe que vosotros no vais a hacer mofa de mí impunemente”. Dicho esto, mandó a los encargados de este menester que azotaran sin piedad a los sacerdotes y que mataran a todo aquel egipcio a quien pillasen celebrando la fiesta. La celebración de los egipcios quedó, pues, suspendida; y, por su parte, los sacerdotes fueron castigados. Entretanto Apis, herido en el muslo, agonizaba exánime en el santuario; y, cuando murió a consecuencia de la herida, los sacerdotes le dieron sepultura a espaldas de Cambises.

* Orcid: 0000-0002-3118-3300. Este trabajo ha sido desarrollado dentro del Grup de Recerca *Història del conflicte a l'Antiguitat* (2017SGR234), reconocido y financiado por la Generalitat de Catalunya.

¹ Por ejemplo, York/Steinberg 2001.

Este sacrilegio fue, al decir de los egipcios, lo que motivó que Cambises perdiera súbitamente la razón, aunque antes tampoco estaba en sus cabales. Su primera atrocidad consistió en acabar con su hermano Esmerdis, que lo era por parte de padre y madre, y a quién por envidia, había hecho regresar a Persia desde Egipto, dado que había sido el único persa que consiguió tensar —y tan sólo unos dos dedos— el arco que los ictiófagos habían traído de parte del etíope, cosa que ningún otro persa había logrado. Pues bien, cuando Esmerdis había partido ya hacia Persia, Cambises tuvo en sueños la siguiente visión Is9: creyó ver que un mensajero procedente de Persia le comunicaba que Esmerdis, sentado en el trono real, tocaba el cielo con la cabeza. Así pues, recelando en su fuero interno, ante esta visión, que su hermano lo asesinara para hacerse con el poder, envió a Persia a Prexaspes —el persa que le era más leal— para que asesinase a Esmerdis. Prexaspes, entonces, subió a Susa y asesinó a Esmerdis según unos llevándoselo a una cacería, o, según otros, acompañándolo al mar Eritreo y arrojándolo al agua” (Hdt, 3, 29-30)².

A mi juicio, pues, es del todo punto evidente que Cambises estaba rematadamente loco, pues, de lo contrario, no hubiera pretendido burlarse de cosas sagradas y sancionadas por la costumbre (Hdt. 3, 38, 1)³.

En el caso de Cambises, la enfermedad aparece claramente asociada con su comportamiento con los dioses, como resultado de sus actos de impiedad. Este tipo de percepción tiene una presencia habitual en las explicaciones históricas elaboradas por los autores de nuestras fuentes (siendo un buen ejemplo de esto mismo la explicación sobre la peste en Atenas de tiempos de Pericles argumentada por Tucídides⁴), y debía ser una opinión común perfectamente aceptada en la mentalidad de los antiguos.

El caso es, sin embargo, mucho más complejo en lo referente a César. Sabemos que César sufrió algún tipo de enfermedad que, pese a las disensiones entre las opiniones de los médicos, ha sido habitualmente considerada también como una posible epilepsia.

“Pues bien, este gusto por el riesgo no sorprendía a sus soldados, que conocían su afán de gloria; pero lo que los dejaba atónitos era que aguantara la fatiga con una resistencia que parecía estar por encima de sus fuerzas físicas — pues era de constitución

² Schraeder 1982, trad.

³ Schraeder 1982, trad.

⁴ Demont 1983; Sierra 2017, 79-80.

débil, su piel era blanca y delicada y era propenso a los dolores de cabeza y a ataques epilépticos (esta afección, según se dice, le sobrevino por primera vez en Córdoba⁵). Pero él no convertía su falta de salud en pretexto para la molición, antes bien, hacía de sus campañas un tratamiento contra ella; con sus marchas incansables, con su régimen frugal y con su costumbre permanente de dormir al aire libre y someterse a todo tipo de penalidades, combatía su mal y conservaba su cuerpo a salvo de la enfermedad” (Plu. *Caes.* 17, 2-3)⁶.

Cuentan que fue de elevada estatura, de tez blanca, miembros bien conformados, rostro un tanto lleno, ojos negros y vivos, y de excelente salud, si exceptuamos que en sus últimos años solía sufrir desmayos repentinos e incluso pesadillas. Tuvo también dos ataques de epilepsia estando en plena actividad (Suet. *Caes.* 1, 45, 1-2)⁷.

“Sin embargo, otros dicen que César no estuvo presente en la acción, pues en el momento en que ponía orden en sus tropas y las disponía para el combate tuvo un ataque de su enfermedad crónica; dicen también que en cuanto sintió que comenzaba, antes de que el mal turbara y se apoderase por completo de sus sentidos ya bastante quebrantados, hizo que lo llevaran a una torre cercana y allí permaneció en reposo mientras duró el combate” (Plu. *Caes.* 53, 5-6)⁸.

“Más tarde se excusó pretextando su enfermedad, pues —decía— los sentidos de quienes son víctimas de dicho mal no pueden permanecer en calma cuando hablan de pie frente a la masa, sino que se ven rápidamente agitados, extraviados, sufren vértigos y se colapsan” (Plu. *Caes.* 60, 7)⁹.

Sin embargo, frente a estas comunes afirmaciones que establecen con claridad el padecimiento por César de la enfermedad, que probablemente sería diagnosticada en la Antigüedad como tratándose de la enfermedad sagrada, lo cierto es que las afirmaciones sobre las enfermedades útiles para discernir la

⁵ No sabemos si la enfermedad que Plutarco menciona en *Caes.* 1, 6 es, de hecho, esta misma que luego atribuye a su estancia en Córdoba o si se trata de dolencias diferentes.

⁶ Bergua Clavero 2007, trad.

⁷ Agudo Cubas 1992, trad.

⁸ Bergua Clavero 2007, trad.

⁹ Bergua Clavero 2007, trad.

relación entre enfermedad y poder en el caso de César no quedan sólo aquí.

Así, en primer lugar, encontramos una sorprendente afirmación en Plutarco sobre el estado de la República en tiempos de César:

“Muchos se atrevían incluso a decir públicamente que el Estado no tenía ya más cura que la monarquía, y que tal medicina había que recibirla de manos del médico más templado, aludiendo con ello a Pompeyo” (Plut. *Caes.* 28, 6)¹⁰.

Sorprende advertir aquí esta metáfora en la relación de los usos del médico con los del gobernante, sobre todo a causa de la posible atribución de una capacidad curativa al monarca, como veremos luego. Si bien es a Pompeyo a quien se refieren las habladurías recogidas por Plutarco, lo cierto es que César parece demostrar ciertas dotes para la curación colectiva, como queda recogido en los sucesos previos a Farsalia:

“Además, se decía entonces que una enfermedad contagiosa, originada por lo inhabitual de su alimentación, se extendía por el ejército de César; y lo más grave era que no estando sobrado de dinero ni teniendo abundancia de víveres, parecía que iba a consumirse por sí mismo en poco tiempo” (Plu. *Caes.* 40, 4)¹¹.

“En cuanto tomó la ciudad tesalia de Gonfos, no sólo pudo alimentar a sus tropas sino que además los libró de la enfermedad de forma inopinada. Y es que los soldados encontraron vino en grandes cantidades, y bebiendo sin medida prosiguieron el camino entre festejos y excesos báquicos; y la embriaguez, invirtiendo la disposición de sus organismos, repelió el mal y obró la curación” (Plu. *Caes.* 41, 7-8)¹².

Merece la pena señalar esta extraña oposición en César, por una parte enfermo como podría estarlo Cambises, quizás a causa de lo que podría interpretarse como algún tipo de impiedad o comportamiento irrespetuoso contra los dioses (las posibilidades para ello son múltiples, aunque es muy probable que la impiedad se deba al episodio del cruce del Rubicón, transgrediendo fronteras

¹⁰ Bergua Clavero 2007, trad. La misma idea aparece de nuevo recogida en la treta de los soldados de César enviados ante Pompeyo antes de que aquél fuese reclamado de Galia: Plu. *Caes.* 29, 5.

¹¹ Bergua Clavero 2007, trad.

¹² Bergua Clavero 2007, trad.

religiosas¹³); y por otra, imbuido por algún tipo de guía divina que le permite encontrar soluciones a la enfermedad. En este sentido, vale la pena advertir cómo, si bien el uso del vino en la práctica médica está perfectamente documentado¹⁴, el uso que César hace de él ante sus tropas tiene poco de terapéutico y mucho de religioso, en tanto que mecanismo de transformación de su ejército en procesión báquica, con todas las posibilidades interpretativas que ello entraña (desde la *imitatio Alexandri* hasta la asimilación de elementos del dios Dionisos por César como mecanismo de fundamentación legitimadora y propagandística).

Una curiosa anécdota de hecho señala la íntima relación entre curación y liderazgo o capacidad de gobierno:

“Arcadión, el aqueo, que siempre hablaba mal de Filipo y aconsejaba huir *hasta que se llegue ante quienes no conocen a Filipo*. Después, cuando apareció en cierta ocasión en Macedonia, pensaban los amigos del rey que no debía dejarle sin castigo. Filipo, en cambio, cuando se encontró con él lo trató amablemente, ordenó que le informaran de en qué términos se refería a él ante los griegos. Cuando todos le testimoniaron que aquel hombre se había convertido en un admirable panegirista suyo, dijo “Soy mejor médico que vosotros” (Plu. *Mor.* 457E-F¹⁵).

La misma idea aparece, de hecho, en relación con la indicación a Seleuco del diagnóstico de enamoramiento que el médico Erasítrato realiza sobre Antíoco:

“Tras examinarlo, Erasítrato, el médico, diagnosticó sin dificultad su mal de amores, pero era difícil adivinar de quién estaba enamorado, así que, para averiguarlo, siempre permanecía

¹³ El texto de Plu. *Caes.* 32, 7 es interesante en este sentido: “también comunicó [César] largamente sus dudas con los amigos presentes, entre ellos Asinio Polión, tratando de conjeturar los grandes males que causaría a la humanidad el paso del río y también la memoria de la posteridad sobre este episodio” (Bergua Clavero 2007, trad.). La percepción de estos males que sobrevendrán parece remitirnos claramente a alguna consecuencia religiosa, de castigo divino, de la impiedad. No obstante, la cuestión no es sencilla: Tracy 2014, 146 menciona también la posible impiedad de César contra los dioses, y considera, de hecho, que en toda la obra Lucano pretende señalar la guerra entre Pompeyo y César, yerno y suegro respectivos, como una lucha impía (pág. 60).

¹⁴ Jouanna 2012.

¹⁵ Aguilar 1995, trad.

en su habitación y si entraba alguno de los jóvenes o de las doncellas en sazón, fijaba su mirada atenta en el rostro de Antíoco y observaba las reacciones que experimentase su cuerpo, reflejo de las desventuras de su alma transida. En presencia de otras personas, no había alteraciones, pero cuando se encontraba Estratónice, que iba y venía mucho por su cuenta y en compañía de Seleuco, entonces sobre el cuerpo de Antíoco le ocurría lo de Safo, es decir, lo de la falta de voz, el rubor casi de fuego, la pérdida de visión, el sudor frío, la inquietud y el ruido de las palpitations y al final, vencida el alma por la fuerza del amor, venía la angustia, el aturdimiento y la palidez.

Además de esto, Erasítrato llegó a la lógica conclusión de que, si el hijo del rey se hubiera enamorado de otra mujer, no habría guardado silencio hasta la muerte. Él incluso consideraba que era difícil confesarlo y hablar de este tema, pero confiando, a pesar de todo, en el afecto que el padre tenía por su hijo, se arriesgó a revelar que la enfermedad del joven era el amor y que era un amor imposible e incurable. El rey, sorprendido, le preguntó cómo lo había descubierto y Erasítrato contestó: «Porque, por Zeus!, él ama a mi mujer» y entonces dijo Seleuco: «Erasítrato, ¿no le harías entrega de tu esposa, entonces, a mi hijo, si eres mi amigo, si con esto podemos ver a nosotros por esto sólo contentos?». El otro contestó: «¿No lo harías ni siquiera tú, que eres su padre, si Antíoco amara a Estratónice!». Y repuso Seleuco: «¿Pues ojalá, compañero, dios o un hombre pudiera cambiar en ese sentido la situación, porque incluso yo me desembarazaría de mi reino por amor a Antíoco!». Lo aseguraba lleno de pasión y casi deshecho en lágrimas y, entonces, Erasítrato le tendió la mano diestra y le dijo que no necesitaba para nada a Erasítrato, porque siendo, en efecto, padre, hombre y rey, él sería el mejor médico de su casa” (Plu. *Demetr.* 38)¹⁶.

Si centramos nuestra observación sobre Alejandro de Macedonia, lo cierto es que existe una compleja relación entre éste y la medicina

“Me parece que fue también Aristóteles el que, más que ningún otro, comunicó a Alejandro la afición a la medicina. Y es que no

¹⁶ Sánchez Hernández 2009, trad. Asimismo, este episodio revela una prueba interesante para comprender las relaciones de sucesión y matrimonios en la tradición real macedonia: vid. Howe 2015; Antela-Bernárdez 2018.

sólo le interesaba la teoría, sino que atendía también a los amigos enfermos y les prescribía tratamientos y régimen, como puede verse por su correspondencia” (Plu. *Alex.* 8, 1¹⁷).

De hecho, podemos incluso advertir mecanismos de actuación de carácter divinizador en la relación que las fuentes parecen establecer entre Alejandro y Asclepio¹⁸. De las muchas informaciones dignas de atención, centraremos ahora nuestro análisis en el episodio de la curación de la herida de Ptolomeo, durante la campaña india:

“Éste montó vela al lado de Ptolomeo, pero, agotado como estaba por la lucha y la preocupación, hizo que le trajeran un lecho en el que descansar. En cuanto se tumbó en él, se sumió en un profundo sueño. Al despertarse, hizo saber que en sueños había tenido la 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, Alejandro la aplicó sobre la herida de Ptolomeo; inmediatamente el dolor desapareció y al poco tiempo la herida cicatrizó” (Curt. 9, 8, 25-27¹⁹).

El episodio resulta valiosísimo en el estudio de la relación entre Alejandro y Asclepio, pero también en el de las relaciones entre la medicina y el poder. En el relato de Curcio, podemos ver cómo Alejandro realiza claramente una *incubatio*, al lado de Ptolomeo, y cómo mediante ésta, obtiene una respuesta de solución a la enfermedad, convertido claramente en *iatromantis*²⁰.

El caso de Ptolomeo no es, en efecto, el único ejemplo que tenemos sobre las *incubatio* de Alejandro.

“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” (Plut. *Alex.* 41, 3²¹).

¹⁷ Bergua Clavero 2007, trad.

¹⁸ Sierra/Antela-Bernárdez 2016. Asimismo, sobre la medicina en el ámbito de los Argéadas, vid. Greenwalt 1986.

¹⁹ Pejenaute Rúbio 2001, trad.

²⁰ Laín 1958 (2005), 45-46.

²¹ Bergua Clavero 2007, trad.

Nuevamente, estamos ante una facultad comunicativa de Alejandro con la divinidad, Asclepio, mediante el sueño, es decir, la *incubatio*, en el que se plantean los mecanismos curativos de la dolencia del enfermo. Se mencionan, además, todos los elementos propios de la medicina griega pre-hipocrática, como los conceptos de *miasma* (contaminación) y *katharsis* (expiación) como causa y solución de la dolencia, lo que remite claramente a la consideración de la enfermedad en clave religiosa. Esta habilidad curativa de Alejandro presupone, en cierto sentido, también una intensa relación con la divinidad, a la que Alejandro en algún momento incluso parece rebasar el ámbito de la mera relación de íntima comunicación con el dios Asclepio para intentar un proceso de asimilación con la divinidad²².

Podríamos plantearnos si esta capacidad curativa de Alejandro tiene que ver sencillamente con sus intentos de asimilación con las diferentes divinidades, o incluso, si se trata tan sólo de otro elemento más de la imitación establecida por Alejandro con su ancestro Aquiles²³. Sobre Aquiles, de hecho, sabemos que éste habría poseído habilidades curativas²⁴, algo que queda señalado incluso desde el mito de la herida de Télefo²⁵.

Como bien ha establecido H. King, si bien en la *Iliada* aparecen mencionados dos médicos, Macaon y Podalirio, ambos hijos de Asclepio, lo cierto es que estos no tienen un papel relevante en el sentido militar. Frente a ellos, Aquiles aparece como una figura excepcional, pues es el único de los líderes militares que cuenta también con habilidades curativas²⁶. Ello habría sido muy a menudo atribuido a la formación recibida por el Pelida en su educación por Quirón, el centauro, quien habría estado también al cuidado del joven Asclepio. De hecho, es a Quirón que se atribuye en algunas fuentes la invención de las artes curativas²⁷. Homero afirma, de hecho, que Quirón habría enseñado el uso curativo de las plantas al mismísimo Asclepio²⁸, y Plinio atribuye al centauro el conocimiento curativo que tenía el dios²⁹. Jenofonte, sin embargo, adscribe esta habilidad a Apolo y Ártemis, quienes habrían concedido tal don al centauro³⁰. En este sentido, parece que Aquiles y Asclepio podrían tener ciertos conocimientos equivalentes a nivel de curación, todos ellos resultantes de su relación con Quirón.

Esta relación entre gobernantes y enfermedades tiene en los eácidas una

²² Sierra/Antela-Bernárdez 2016.

²³ Antela-Bernárdez 2007; 2016.

²⁴ Hom. *Il.* XI, 832ss; Ael. *NA* 2. 18

²⁵ Apollod. 3, 20.

²⁶ King 1987, 9.

²⁷ Pseudo-Hyginus, *Fabulae* 274; Plin. *NH* 7, 197.

²⁸ Hom. *Il.* IV, 215ss.

²⁹ Pind, *P.* 3, 43ss; 61; *N.* 3, 52ss; Apollod. 3, 118-122.

³⁰ X. *Cyn.* 1, 1.

fuerte articulación, siendo quizás la dinastía en la que con mayor intensidad podemos advertir este proceso. Hemos visto ya cómo ello se manifiesta en Aquiles y en Alejandro, éacida por parte de madre. De hecho, es en Olimpia donde podemos advertir también una serie de elementos de esta tradición, pese a la intensa propaganda negativa que oscurece cualquier información histórica y entorpece de hecho las posibles interpretaciones que sobre ello podamos proponer.

Es bien sabida la relación entre Olimpia y los venenos. Plutarco resulta la fuente más evidente al afirmar que la enfermedad de Filipo Arrideo sería resultado de las malas artes de Olimpia.

“Arrideo tenía las facultades disminuidas a consecuencia de una enfermedad, pero ésta no le había sobrevenido de forma natural o espontánea, sino que, según se cuenta, cuando era niño había dado muestras de un carácter noble y afable, pero después Olimpiade lo había echado a perder con la ayuda de drogas, perturbándole la razón” (Plu. *Alex.* 77, 7³¹).

En primer lugar, vale la pena advertir aquí que el tipo de uso empleado por Olimpia tiene que ver con las *pharmaká*, es decir, con algún tipo de remedio procedente de alguna planta natural. Ello coincide, de una parte, con lo que sabemos sobre todo en relación con los usos y conocimientos de Quirón, y también, con las prácticas que advertimos en Alejandro³². Como ha señalado E. Carney, ésta no es la única ocasión en que Plutarco conecta explícitamente a Olimpia con el uso de *pharmaká*³³.

“Dicen que ello debilitó sobremanera el amor y el afecto de Filipo, hasta el punto de evitar en muchas ocasiones el acostarse a su lado, ya fuera por temor de ser objeto de posibles embrujos o filtros de su mujer...” (Plu. *Alex.* 2, 6³⁴)

Es habitual conectar muchas de estas prácticas, y de hecho la totalidad de la espiritualidad de Olimpia³⁵ a los usos y ritos báquicos que tan intensamente

³¹ Bergua Clavero 2007, trad.

³² D.S. 17, 103, 8: “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”; Guzmán Guerra 1986, trad.

³³ Carney 2006, 25.

³⁴ Bergua Clavero 2007, trad.

³⁵ La espiritualidad como característica de la personalidad de Olimpia aparece como un hecho histórico, por ejemplo, en Bieber 1964, 22: “The historians describe her as arrogant, meddling, fierce, passionate, dramatic and romantic (Plutarch, *Life of*

debían desarrollarse en Macedonia. De hecho, los estudios han incidido habitualmente en esta relación. No obstante, conocemos también la intensa vinculación de Olimpia con Higía, la hija de Asclepio. Por una noticia contenida en Hipérides, sabemos que Olimpia habría dedicado una copa a la estatua de esta divinidad en Atenas³⁶. Asimismo, también conocemos sobre Olimpia su frecuente relación con serpientes, que ha sido adscrita al carácter menádico de aquélla:

“Se pudo ver también, en cierta ocasión, a una serpiente extendida junto al cuerpo de Olímpíade mientras ésta dormía” (Plu. *Alex.* 2, 6³⁷).

El contexto, sin embargo, es el del sueño. Se vuelven a juntar aquí, como en el relato del sueño curativo de Alejandro, la *incubatio* y el dragón, aquí equivalente de la serpiente. Ello creo que permite plantearnos hasta qué punto las drogas empleadas por Olimpia en Arrideo no habrían tenido intención curativa, tratándose más de *pharmaká* que de venenos. Tal vez ello habría respondido al momento de manifestación de la enfermedad de Arrideo, cuya dolencia no habría sido de nacimiento, como señala Plutarco. Por otra parte, la serpiente es también atributo de Asclepio, pero al mismo tiempo, de Higía, a quien quizás Olimpia habría tratado de asimilarse³⁸. Por otra parte, no podemos obviar el hecho de que en Épiro existía una prominente escuela médica, de la cual quizás el más conocido miembro sea Filipo, el médico de Alejandro durante el episodio de la enfermedad de Alejandro provocada por el baño en el Cnido.

A través de Alejandro y Olimpia y su relación con Asclepio, consideramos posible advertir un claro proceso de progresiva asimilación. Así, si Olimpia era una devota de Higía, quizás asimilada con esta divinidad, Alejandro parece haber llevado esta asimilación más allá, conectando directamente con

Alexander, IX; Arrian, *Anabasis*, VII, 12). She was an ardent follower of the orphic and bacchic mysteries. She had snakes as pets and let them wind around the sacred staff of Dionysos. From the predilection of hers probably comes the story of the god who approached Olympia in the shape of a snake and became the divine father of Alexander”. La cuestión merecería atención historiográfica. Por otra parte, sobre Olimpia en la historiografía, vid. Zaragoza 2018.

³⁶ Hyp. *Euxen.* 19. Sabemos que en Atenas existían dos estatuas de Higía, estando una situada en la Acrópolis (Paus. 1, 23, 4), y la otra en el templo de Asclepio.

³⁷ Bergua Clavero 2007, trad.

³⁸ No sería Olímpíade 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 Arribas del Épiro, habría visitado Epidauro con la intención de quedar embarazada, cosa que probablemente consiguió. Cf. Carney 2006, 14.

Asclepio, con quién podría haber establecido no sólo mecanismos de profunda comunicación, sino también de transformación en el mismo dios, sobre todo a partir del episodio del baño en el Cnido. El proceso, sin embargo, tendría una evolución posterior, como parece desprenderse de la información que, sobre Pirro, sobrino de Olimpia, proporciona Plutarco.

“Era opinión común que [Pirro] podía curar a los enfermos de bazo sacrificando un gallo blanco y aplicando un suave masaje con su pie derecho sobre esta víscera con el paciente tumbado de espaldas. No había nadie que fuera tan pobre o de tan baja extracción que no pudiera acceder a sus servicios si así se lo pedía. Tras el sacrificio, recibía el gallo como pago, lo que le resultaba absolutamente grato. Es más, se dice que en el dedo gordo del pie poseía una virtud divina, hasta el punto de que a su muerte, mientras que el resto del cuerpo quedaba reducido a cenizas, se descubrió que el dedo había permanecido intacto y sin sufrir daño alguno por el fuego. Pero eso ocurriría más tarde” (Plu. *Pyrrh.* 3, 6-9).

El gallo como pago, clara referencia a la usual ofrenda a Asclepio, así como el don de la curación por contacto, suponen una clara confirmación de la conversión de los reyes eácidas en una encarnación del dios, señalando así a la dinastía como legítima, y confirmando a Pirro, en este caso, como auténtico merecedor del trono. Con ello, parece que volvemos al mismo punto del carácter sanador de los Eácidas, a través de tres generaciones diferentes: Olimpia, Alejandro, Pirro. Ello nos lleva por una parte a dudar de la influencia de Aristóteles en la relación entre Alejandro y la medicina, que respondería a parámetros más tradicionales de su linaje, y sobre todo, a cuestionar la perspectiva sobre Olimpia en relación con el envenenamiento de Arrideo, así como a señalar el parámetro de la curación como un elemento definitorio de la realeza molosia.

Bibliografía

- Aguilar, R. M. 1995 (trad): *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*, Madrid.
- Antela-Bernárdez, B. 2007: “Alejandro Magno o la demostración de la divinidad”, *Faventia* 29, 89–103.
- 2016: “Divino Alejandro”, en J. Vidal, B. Antela-Bernárdez (eds.), *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*, Zaragoza, 41–52.

- 2018: “Madrastros desposables macedonias”, *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevalia* 8, 71-81.
- Bieber, M. 1964: *Alexander the Great in Greek and Roman Art*, Chicago
- Carney, E. 2006: *Olympias, Mother of Alexander the Great*, London.
- Demont, P. 1983: “Notes sur le récit de la peste athénienne chez Thucydide et sur ses rapports avec la médecine grecque de l’époque classique”, en F. Lasserre (ed.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IVe colloque international hippocratique, Lausanne, 21-26 septembre 1981*, Genève, 341–353.
- Greenwalt, W. 1986: “Macedonia's kings and the political usefulness of the medical arts”, *Ancient Macedonia* 4, 213–22.
- Guzmán Guerra, A. (trad.) 1986: *Plutarco/Diodoro Sículo: Alejandro Magno*, Madrid.
- Howe, T. 2015, “Cleopatra-Eurydice, Olympias, and a ‘Weak’ Alexander”, en P. Wheatley, E. Baynham (eds.), *East and West in the World of Alexander the Great. Essays in Honour of Brian Bosworth*, Oxford, 133–146.
- Jouanna, J. 2012: “Wine and Medicine in Ancient Greece”, in J. Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden, 173–194.
- King, K. 1987: *Achilles: Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley.
- Laín, P. 2005 (1958): *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid.
- Martínez García, O. (trad.) 2007: “Vida de Pirro”, en J. M. Guzmán Hermida, O. Martínez García (trads), *Plutarco. Vidas Paralelas IV*, Col. Clásicos Gredos, Madrid, 207–261.
- Pejenaute, F. (trad.) 2001: *Quinto Curcio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, Col. Clásicos Gredos, Madrid.
- Sánchez Hernández, J. P. (trad) 2009: “Vida de Demétrio”, en J. P. Sánchez Hernández, M. González González (trads), *Plutarco. Vidas Paralelas VII*, Col. Clásicos Gredos, Madrid, 37–121.
- Schraeder, C. (trad.) 1982: *Herodoto. Historia II*, Col. Clásicos Gredos, Madrid.
- Sierra, C. 2017: *Tucídides Archaialogikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso*, Zaragoza.
- Sierra, C., Antela-Bernárdez, B. 2016: “La divinización de Alejandro a través de la medicina”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 113 (2), 115–138.
- Tracy, J. 2014: *Lucan's Egyptian Civil War*, Cambridge.
- York, G. K., Steinberg, D. A. 2001: “The Sacred Disease of Cambyses II”, *Arch. Neurol.* 58, 1702–1704.