CATARSIS TERAPEUTICA Y LOGOTERAPIA EN EL EPOS HOMERICO

por

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Conviven en Galicia el «meigallo» y el espíritu de Feijóo, la mentalidad mágica y el esclarecedor ejercicio de la razón. Acaso la pertinaz coincidencia de tan opuestos hábitos mentales en la tierra que él tanto ama pueda justificar la dedicación de estas reflexiones a Ramón Otero Pedrayo, gallego de pro.—P. L. E.

La mayor parte de las prácticas terapéuticas mencionadas en la *Ilíada* y la *Odisea* pertenecen a los tres capítulos que el ulterior pensamiento griego distinguirá en el arte de curar: el quirúrgico, el farmacéutico o medicamentoso y el dietético (1). No debo transcribir y comentar una vez más los textos homéricos en que se alude a maniobras quirúrgicas, drogas curativas o prescripciones dietéticas; tanto menos, cuanto que la consideración de todos esos recursos contra la enfermedad es en cierto modo ajena a mi actual designio, el estudio de la palabra terapéutica. Debo indagar con atención, en cambio, lo relativo a otras dos prácticas terapéuticas mucho menos estudiadas por los autores: la catarsis y el ensalmo.

La descripción de prácticas catárticas—o cuando menos la alusión a ellas—es frecuente en la *Ilíada* y la *Odisea* (2). Pero ¿hay entre esas prácticas alguna cuya intención sea la purificación de un hombre de la enfermedad que padece y, por consiguiente, la curación de ésta? Tal es

(1) La antigüedad de esta tripartición del arte médico—escolio del Venet. B. a *Il.* XI, 515; Platón *Rep.* III, 405 d-407 d—ha sido oportunamente subrayada por W. Artelt en *Studien zur Geschichte der Begriffe «Heilmittel» und «Gift»* (*Studien zur Geschichte der Medizin*, Leipzig, 1937, páginas 41-42). La opinión contraria de Platón en el pasaje mencionado no excluye el empleo de recursos dietéticos con fines curativos en el epos: véase lo que luego se dice acerca de la curación de Macaón por Néstor.

(2) Véanse los libros de L. Moulinier *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* (París, 1952) y de E. R. Dodds *Te Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951), así como la *Geschichte der griechischen Religion*, de M. P. Nilsson (München, 1941).

el urgente problema que plantea la conducta de los aqueos ante la peste, en el canto I de la *Ilíada*. Recordémosla. Movido por la gravedad de la epidemia, Aquiles convoca al pueblo dánao, y habla así: "Consultemos con algún adivino, sea sacerdote o intérprete de sueños—porque también los sueños vienen de Zeus—, y que él nos diga por qué se ha irritado tanto Febo Apolo, y si su enojo es por incumplimiento de un voto o de alguna hecatombe. Acaso recibiendo humo fragante de corderos y cabras escogidas quiera librarnos de la peste". A lo cual responde el augur Calcante Testórida: "El que hiere de lejos... no librará a los dánaos de la odiosa peste mientras la doncella de los alegres ojos no sea devuelta a su padre y llevemos a Crisa una sagrada hecatombe". Disputan con tal motivo Aquiles y Agamenón, median Palas Atenea y Néstor, accede al fin el Atrida, y Ulises parte hacia Crisa llevando consigo la doncella y las víctimas del sacrificio propiciatorio. Más aún hizo el Atrida: "ordenó que los hombres se purificaran (*apolymaínesthai*), y ellos hicieron la lustración, echando al mar las impurezas (*lymata*), y sacrificaron a la orilla del solitario piélago, en honor de Apolo, hecatombes perfectas de toros y cabras". Crises, por su parte, recibe la embajada de Ulises y pide a Apolo que ponga fin a su cólera: "¡Aleja ya de los dánaos la abominable peste!, dice al fin de su imprecación. A ello conspiran también la hecatombe y los himnos que Ulises y los suyos ofrecen al dios: "Durante todo el día los aqueos aplacaron al dios con el canto, entonando un hermoso peán a Apolo, el que hiere de lejos, que les oía con el corazón complacido". Y así acaba la peste que asolaba el campamento dánao.

Frente a la peste que les diezma, los aqueos siguen una conducta terapéutica—prefiramos este nombre al de "tratamiento", de aire mucho más moderno—en la cual cabe distinguir tres momentos distintos: la resuelta terminación del estado de injusticia cuyo castigo había determinado la enfermedad, la satisfacción del dios enojado, en este caso Apolo, y la lustración purificadora. Agamenón devuelve Criseida a su padre, Apolo recibe tributo de hecatombes y plegarias, las mesnadas aqueas se purifican bañándose en el mar.

Limitémonos ahora al examen de esta última práctica. El baño que el Atrida prescribe a los suyos ¿es una verdadera *kátharsis* religiosa y moral, un rito de purificación? Körner lo niega resueltamente: "La purificación de los pueblos y el lanzamiento de la inmundicia al mar—escribe—, fué tan solo una medida higiénica, porque si hubiese sido un acto ordenado a la conciliación con el dios, no podría comprenderse por qué se purificaron las gentes afectadas por la peste, y no el príncipe culpable que con su conducta había atraído la epidemia" (3). Una objeción semejante—aun cuando no motivada por este problema del baño lustral—

(3) O. Körner: *Wesen und Wert der homerischen Heilkunde* (Wiesbaden, 1904), p. 12.

corrió entre los comentaristas de la Antigüedad. Zoilo, sobre todo, subrayó la inconsecuencia de Apolo, que hubiera debido castigar a Agamenón, y no a la anónima muchedumbre de los soldados, muchos de los cuales es seguro que habían deseado la devolución de Criseida. Más aún: el dios causa mortandad hasta entre las acémilas y los perros, pobres seres que nada tenían que ver con el rapto de la hija de Crises (4). Todavía es más radical Stengel: según él, Homero no habría conocido una *kátharsis* de carácter mágico (5). Instalados en su "ilustrada" veneración de los poemas homéricos, ni Körner, ni Stengel pueden admitir que su autor rinda pleitesía a una mentalidad tan arcaica e irracional como la que los ritos catárticos atestiguan. Más que "purificación" ritual, el baño de los aqueos habría sido mera "limpieza".

Entre los filólogos y los historiadores de las religiones—Wächter, Nilsson, Dodds—ha prevalecido, sin embargo, la atribución de un carácter rigurosamente catártico al baño de los sitiadores de Troya (6) "Parece del todo claro que las purificaciones descritas en *Il.* I, 314, y en *Od.* XXII, 480 ss. sean de índole catártica, conforme al sentido mágico de la palabra, en un caso para la eliminación de los *lymata,* en el otro por la descripción del azufre como *kakõn ákos*", dice, por ejemplo, Dodds. La objeción moral de Zoilo y Körner no puede ser tenida en cuenta. Apolo castiga a Agamenón, no con la peste, sino con la amenaza de una frustración catastrófica de su empresa; y le castiga, por añadidura, en quienes se hallan en estrecha relación tribal con su persona. Como Glotz demostró, la liberación del individuo de los vínculos familiares y tribales es un suceso relativamente tardío en la historia de la cultura griega (7). El pecado de Agamenón era para una mente arcaica un pecado del pueblo de Agamenón, y a todo ese pueblo había de llegar de un modo u otro el castigo (8).

(4) Heráclito: *Alegorías homéricas*, XIV, 22. Un escolio del Venetus A a *Il.* I, 50 trata de resolver la dificultad diciendo que el dios comienza por herir a los animales a título de advertencia: no quiere exterminar a los griegos, sino tan sólo darles una lección.

(5) P. Stengel: «Opferblut und Opfergerste», en *Hermes*, XLI (1906), 230-246.

(6) Th. Wächter: «Reinheitsvorschriften im griechischem Kult», en *Religiongeschischtlichen Vorarbeiten und Versuche*, IX 1910; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, 82, y *Griechiche Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig, 1906), p. 99; E. R. Dodds: *op. cit.*, páginas 35 y 54.

(7) G. Glotz: *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce* (París, 1904).

(8) Todavía Platón hablará de «las enfermedades y pruebas más horribles que a consecuencia de antiguas ofensas, y sin que se sepa de dónde vienen, afligen a algunas estirpes». (*Phaedr.* 244 d). Idéntico sentir en *Il.* IV, 160 ss., Hesiodo, *Trabajos y Días*, 333, Solón, fr. 1 Diehl, 30-32, etc. Cuando se despierte el sentimiento de la personalidad individual, su cho-

Pero los autores suelen desconocer el decisivo carácter "terapéutico" de ese baño lustral. Escribe, por ejemplo, Moulinier: "Cuando Agamenón acaba de ordenar la devolución de Criseida a su padre, manda a sus tropas limpiarse (*apolymaínesthai*). Ello es preludio de la hecatombe que se va a ofrecer a Apolo. Antes de orar hay que lavarse" (9). La observación es inobjetable: como en tantos otros lugares del epos, la lustración o *kátharsis* debe preceder a la plegaria y al sacrificio; para tratar con los dioses hay que estar "puro", y la limpieza no es otra cosa que la señal externa de la pureza. Pero esto, en nuestro caso, no es toda la verdad, porque se olvida que cuando Agamenón ordena el baño lustral la peste no ha cesado todavía en el campamento aqueo. Calcante ha dicho que Apolo "no nos librará a los dánaos de la odiosa peste mientras no haya sido restituída a su padre, sin premio ni rescate, la joven de ojos vivos, y llevemos a Crisa una sagrada hecatombe. Cuando así le hayamos aplacado, renacerá nuestra esperanza" (*Il.* I, 97-100). Ahora bien, ocurre que la lustración de los aqueos precede a la restitución efectiva de Criseida y a la doble hecatombe con que se da satisfacción al dios, la que va a ofrecer Agamenón con el grueso de su ejército y la que sacrificarán los veinte hombres que al mando de Ulises llevan a la joven hacia Crisa. Más aún: estos hombres, que el Atrida tuvo que escoger entre los todavía sanos (*Il.* I, 309), se purifican antes de su hecatombe mediante la plegaria y el esparcimiento ritual de la harina de cebada (*Il.* I, 458), no por lustración en el agua del mar. La ceremonia lustral parece quedar reservada a los impuros por los *lymata* de la enfermedad. Con otras palabras: el baño de los aqueos en el canto I de la *Ilíada* es catártico en doble sentido: dispone ritualmente para el sacrificio a los hombres que van a ofrecerlo, y lo hace limpiándoles o purificándoles de la impureza o contaminación física (*lyma*) en que cobra realidad sensible y morbígena el castigo infligido por Apolo. El tratamiento de la peste es de índole catártica, y la catarsis tiene en tal caso una intención a la vez ritual y terapéutica. Los apestados de la *Ilíada* "tratan" su enfermedad—acéptese tal expresión—lavando su cuerpo y aplacando a los dioses con plegarias y sacrificios (10).

También posee indudable carácter mágico la utilización terapéutica del ensalmo o conjuro (*epōdé*). Una sola vez viene mencionada en el epos homérico. Cazando con los hijos de Autólico, Ulises es herido en la pierna

que con esta creencia engendrará una típica situación trágica: quien se siente inocente, se ve castigado.

(9) *Op. cit.*, p. 26. Lo mismo Nilsson: «Después de la peste, los aqueos purifican el campamento y arrojan los *lymata* al mar antes de sacrificar». (*op. cit.*, p. 82).

(10) En otro lugar (*Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*) he puesto de relieve la significación de este carácter primariamente «físico» de la purificación terapéutica descrita por el autor de la *Ilíada*.

por un jabalí. Se reúnen en torno a él sus compañeros de caza, le vendan hábilmente la herida (*desan*) y restañan con un ensalmo (*epaoide*) el flujo de sangre negruzca (*Od.* XIX, 457). Suele distinguirse en este tratamiento una parte puramente médica, el hábil vendaje de la herida, y otra genuinamente mágica, la recitación del ensalmo. Pero Scheftelowitz y Pfister han hecho notar que tanto el verbo griego *déō*, ligar o atar, como el latino *ligare*, significan con frecuencia el acto de encantar atando o ligando (11). "Las enfermedades y las heridas—escribe Pfister—suelen atribuirse a la acción de los demonios malignos, aunque su causa sea manifiesta; tal es la creencia general. Mediante ligaduras se les puede encadenar y se estorba su acción; así debe entenderse, en mi opinión, ese *desan*. A la acción de la ligadura se une la del ensalmo o *epōde*". Según esto, la intervención de los hijos de Autólico tendría desde su comienzo hasta su fin un carácter pura y exclusivamente mágico, y sería un testimonio más de la concepción demoníaca de la enfermedad (12).

El nombre griego del ensalmo o conjuro (*epaoide, epōde*) nace a la historia en el verso de la *Odisea* ahora mencionado, pero el empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica—fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación—pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada "*primitiva*" (13). Parece inexcusable pensar, en consecuencia, que la *epaoide* de los hijos de Autólico es el testimonio literario de una tradición mucho más arcaica, igualmente arraigada en la cultura micénica y cretense que en las costumbres de los invasores dorios. Desde esos remotos orígenes de la cultura griega hasta los últimos años de su período helenístico, nunca la *epōde* mágica perderá su vigencia en la medicina popular de la Hélade, y siempre con un carácter oscilante entre el conjuro y el ensalmo. Será conjuro cuando en ella predomine una intención imperativa o coactiva ante las realidades que se trata de modificar o evitar, un flujo de sangre a la acción de un demonio maligno; será ensalmo cuando en su intención prevalezca la impetración, la súplica: su eficacia, en tal caso, no parece depender sólo de la fórmula misma del

(11) Scheftelowitz: «Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker», en *Religionsgeschichtlichen Vorarbeiten und Versuche*, XII, 2; H. Pfister: Art. «Epode» en la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa, Sppl. Bd. IV, 325.

(12) Recuérdese el texto, también de la *Odisea* (V, 394-398), que más arriba cité.

(13) Véase *A History of Medicine* de H. E. Sigerist, vol. I (New York, 1951), págs. 191-216, los arts. «Zauber» y «Zauberarzt» (Thurnwald, Roeder, Sudhoff) en el *Reallexikon der Vorgeschichte*, herausg. von Max Ebert (Berlín, 1929), y *La medicina primitiva*, de A. Pazzini (Roma, 1941). En cuanto a los conjuros del chamanismo, comprendido el chamanismo indoeuropeo, M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (París, 1951).

encantamiento y del "poder" o "virtud" de quien la emplea, sacerdote u hombre común, sino también, en última instancia, de las potencias divinas que oyen las palabras del ensalmador.

No podemos saber cual sería el contenido de la *epaoide* de los hijos de Autólico; mas no parece aventurado suponer, si se tiene en cuenta lo que la *epōde* helénica fué en los siglos ulteriores, que en ella tendrían parte la palabra y la música. Una fórmula verbal salmodiada o cantada: eso debió de ser el ensalmo con que fué "tratada" la herida de Ulises. Si su mención en la *Odisea* tiene o no parentesco con las *epōdaí* de la tradición órfica, es cosa que acaso no pueda decidirse nunca. Sólo esto es seguro: que el ensalmo de intención terapéutica existía ya en los orígenes de la cultura griega. El próximo capítulo mostrará su presencia y su ulterior configuración en el período posthomérico de esta cultura.

Pero en el epos de Homero no es siempre *epōde* mágica la palabra de intención curativa. Una lectura atenta de la *Ilíada* y la *Odisea* permite descubrir en sus páginas otros dos modos de emplear la expresión verbal para conseguir la curación de un enfermo o ayudar a ella: la impetración no mágica de la salud, bajo forma de plegaria a los dioses, y la conversación sugestiva y roborante con el enfermo.

El peán que Ulises y sus compañeros de navegación elevan a Apolo para aplacar la ira del dios contra los aqueos (*Il.* I, 473) constituye una clara y bella muestra del empleo impetrativo de la palabra, en orden a la curación de la enfermedad; y en la alusión de los Cíclopes a una posible plegaria de Polifemo a Poseidón, si su enfermedad no es causada por una violencia exterior visible (*Od.* IX, 412), no es menos patente esa actitud del espíritu. Frente a la *epaoide,* con su intención más o menos coactiva, la *eukhe* de los aqueos y de los Cíclopes se limita a la pura súplica. El ensalmador pretende siempre obligar en alguna medida a la naturaleza: ya dije que entre el ensalmo y el conjuro hay transición contínua; el orante, por el contrario, no pasa de pedir a los dioses un curso favorable de los eventos naturales (14).

(14) Ello, sin embargo, no se opone a la existencia de un tránsito sin solución de continuidad entre la *epodé* y la *eukhé* en los textos de la Antigüedad clásica. Una misma imprecación es llamada a veces *epodé* por unos autores *eukhé* por otros. Así (Pfister, *l. c.*, 325), las palabras que Creso pronuncia en la hoguera para extinguir el fuego son llamadas *epodé* por Heródoto (I, 87) y Xanto (FHG I, 41 s.), y *eukhé* por Eustatio. También acaece que los secuaces de la creencia religiosa llamen *epodaí* a los ensalmos o exorcismos de otras creencias, y *eukhaí* a los suyos. Así harán gentiles y cristianos cuando polemicen entre sí. En páginas ulteriores reaparecerá el tema. Por el momento, contentémonos con apuntar la gradual transición entre la *epodé*—conjuro, en la cual la pretensión de una acción coactiva es máxima, y la *eukhé* o plegaria, en la cual no hay sino impetración, pasando por la *epodé*—ensalmo.

Bien distintas del ensalmo y de la plegaria son, en cuanto a su intención curativa, las palabras que dirigen Néstor a Macaón y Patroclo a Eurípilo, cuando uno y otro han de curar las heridas que sus camaradas sufren. Néstor lleva a su tienda a Macaón, le tonifica con la mezcla de vino de Pramnio, queso de cabra rallado y flor de harina que ha preparado la esclava Hecamede, y ambos se recrean mutuamente con sus relatos, *mythoisin térponto* (*Il.* XI, 643). Patroclo, a su vez, cura técnicamente la herida de flecha que padece Eurípilo y le entretiene con palabras durante su hábil intervención quirúrgica: "Patroclo permaneció en la tienda del valiente Eurípilo, deleitándole con palabras (*éterpe lógois*) y curándole la grave herida con drogas que le mitigaran sus acerbos dolores" (*Il.* XV, 392-94).

En una y otra cura, la palabra humana es terapéuticamente usada con un designio por completo distinto de los dos anteriores; ya no es ensalmo ni súplica, sino deliberada utilización de alguna de las acciones psicológicas—psicosomáticas, más bien— que el decir humano puede producir en quien lo oye; en este caso, la acción de recrear o contentar el ánimo (*térpō*). Néstor y Patroclo—más patentemente este último, según el texto del poema—hablan a sus pacientes para que el efecto recreativo de las palabras que entonces pronuncian coopere de algún modo a la correcta ejecución y al buen éxito de su operación terapéutica. También podría decirse ahora que las palabras del terapeuta ayudan a la curación "encantando" al enfermo;pero ese "encantamiento" no es consecuencia de la virtud mágica que pueda poseer una fórmula verbal determinada, la propia del "canto" del ensalmador, sino, conforme al habitual sentido traslaticio de esa palabra, el sugestivo deleite de lo que se dice, cuando "de suyo" es deleitable, produce por su significación misma en el alma de quien lo escucha. Frente a la pretensión de una acción "mágica" de la palabra, tan patente en la *epaoide* de los hijos de Autólico, se insinúa en el epos el consciente empleo "natural" de la acción psicológica que por sí mismo posee el habla del hombre (15).

En relación con la enfermedad, la palabra es usada en el epos homérico con tres intenciones distintas: una impetrativa, otra mágica y otra psicológica o natural. La palabra impetrativa es la "plegaria" (*eukhe*); la pa-

(15) El verbo castellano «*encantar*»—como sus correspondientes en otras lenguas: *enchanter, incantare*, etc.—tiene su origen en los *incantamenta* o «encantamientos» de los romanos, y es morfológicamente paralelo al verbo griego *epádein*: como en aquél el prefijo *in*, en éste el prefijo *epi* refiere al «canto», (*cantum, odé*) en que consistía el ensalmo o conjuro. Decir en griego *epodé* es lo mismo que decir *incantamentum* en latín. De esa significación originaria procede la más atenuada y no mágica que tienen nuestro «encantar», el francés *enchanter* y el italiano *incantare*; significación del todo semejante a la que, en virtud de un proceso parecido, poseen *bewitch* en inglés y *bezaubern* o *behexen* en alemán.

labra mágica es el "ensalmo" (*epōde*); la palabra de intención psicológica es el "decir placentero" (*terpnós lógos*). Estudiemos más detenidamente la peculiaridad y la estructura de estas dos últimas.

Como ya dije, la práctica que los griegos llamarán *epōde,* conjuro o ensalmo, existe en casi todas las culturas primitivas y arcaicas, en cuanto alcanzan la relativa complejidad que exige la actitud "mágica" frente a la realidad de las cosas. Las sociedades de vida más rudimentaria, los pueblos cazadores y colectores, por ejemplo, no practican la magia y parecen prestar muy escasa atención a la enfermedad: el enfermo suele ser abandonado a su suerte, y muchas veces del modo más literal, esto es, dejándole solo en algún paraje de la selva (16). Otro es el caso cuando la agricultura y la ganadería adquieren cierta vigencia social, y más aún cuando alborean las formas de vida que hoy solemos llamar "culturas históricas": la de Egipto, la de Sumer o las prehelénicas. Entonces el ensalmo terapéutico florece visiblemente, bajo las más variadas formas y con los contenidos más diversos. No son idénticos, por ejemplo, los ensalmos que Gutmann ha recogido entre los *dechagga* africanos, los observados por Preuss entre los indios de América y los que asiriólogos, egiptólogos y helenistas vienen desde hace tiempo publicando (17). Pero sin mengua de su diversidad, en todos ellos se revela la pretensión de obligar a la naturaleza, mediante la recitación o el canto de una expresión verbal determinada, al cumplimiento de lo que de ella se desea, la curación de una enfermedad, la presentación de la lluvia o el buen éxito de una partida de caza.

De ese tronco común procede la *epaoide* de los hijos de Autólico y las *epōdaí* que con tanta frecuencia mencionará la ulterior literatura griega. He aquí, en tanto llega el momento de estudiar estas últimas, las principales peculiaridades con que el ensalmo terapéutico aparece en el mundo helénico.

1.ª A diferencia de lo que en otras culturas acontece, la recitación del ensalmo terapéutico no parece reservada ahora a los miembros de una casta determinada, sacerdotes, chamanes o *Medicine-men.* Es probable que

(16) Véanse las obras anteriores consignadas, en especial *A History of Medicine,* de H. E. Sigerist, y el artículo de Thurnwald, en el *Reallexikon* de Ebert. Lo cual no quiere decir que en esas sociedades más primitivas no haya, frente a la enfermedad, actitudes más o menos próximas a la que expresa la *epodé* griega.

(17) Gutmann: *Dichten und Denken der Dschagga-Neger,* 1909; Preuss: *Psychologische Forschungen* II, 1922; Contenau: *La médecine en Assyrie et en Babylonie,* 1938; Wiedemann: *Magie und Zauberei im alten Aegypten,* 1905. El primero en advertir la importancia de la *epodé* en la cultura griega fué F. G. Welcker, en su artículo «Epode oder die Besprechung», *Kleine Schriften* III (Bonn, 1850). El ya mencionado artículo de Pfister en la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa es la mejor exposición fisiológica acerca del tema de la *epodé.*

la recitación de ensalmos no fuese ajena a la práctica mágica y religiosa de los *areteres* o sacerdotes imprecadores de los dioses que menciona la *Iliada* (I, 11, y V, 78); pero de Autólico y sus hijos no consta que tuviesen especial cualificación sacerdotal. Sólo sabemos que aquél, abuelo materno de Ulises, "descollaba sobre los hombres en hurtar y jurar, dones que le había hecho el propio Hermes" (*Od.* XIX, 396-97)" lo cual, por lo que al segundo de esos dones atañe, acaso tenga algo que ver con la posesión de una virtud especial para ensalmar enfermedades y heridas (18).

2.ª Las palabras de que constara el ensalmo no se hallaban dirigidas a la persona del enfermo. Lo directa e inmediatamente "encantado" en este caso—aquello a que el "canto" mágico se endereza—no es el hombre que padece la enfermedad, sino las potencias que de manera normal o en trance anómalo rigen los movimientos de la naturaleza. Los hijos de Autólico recitan su *epaoide* para que cese la hemorragia de la herida de Ulises, y a la potencia determinante de esa hemorragia dirigen su ensalmo; si la interpretación de Pfister es certera, al *daímōn* que con el vendaje se trataba de "ligar" o "atar" mágicamente (19).

3.ª El supuesto mecanismo de la acción mágica atribuída a la *epaoide* o *incantamentum* parece ser muy distinto de la magia nominal que han practicado otros pueblos, sobre todo los semíticos. Los asirios y babilonios, por ejemplo, creyeron que posee fuerza mágica quien sabe el verdadero nombre de las cosas y de los demonios que las modifican: pronunciando el nombre verdadero de una cosa se es dueño de ella, y sobre ella se puede imperar. La significación metafísica que el nombre tiene en el pensamiento semítico constituye el fundamento de esta idea acerca de la dominación mágica de la realidad (20). No es este el caso en el ensalmo mágico de los

(18) *Hórkos*, juramento, es literalmente lo que encierra y obliga. Léese en Esquilo (*Agam.* 1198-99): «¿Y cómo un juramento, por sincero y firme que sea, podría curar del mal?» Se refiere el texto al mal que aflige a la estirpe de los Atridas; y aún negando al acto de jurar virtud suficiente para «curar» a esa estirpe de su terrible destino, es evidente que la frase supone la creencia en *cierta* acción sanadora del juramento sobre los diversos males punitivos, la enfermedad entre ellos.

(19) Toda práctica mágica intenta «obligar» a la Naturaleza. La expresión es tanto más idónea, cuanto que la palabra «obligar»—de *obligare*—tiene en sí misma un origen mágico. Procede de la práctica romana de «ligar» mágicamente una cosa para «obligarla» a hacer lo que de ella se pretendía. Véase el trabajo de Scheftelewitz antes mencionado.

(20) Para lo que se refiere a los conjuros y ensalmos terapéuticos de los asirios y babilonios, véase el libro de Contenau más arriba citado (páginas 146 ss). «La metafísica bíblica—escribe Cl. Tresmontant—es una metafísica del *nombre*, del nombre propio. «Yo te he conocido por tu nombre» (*Ex.* 3, 12, 17 *et saepe*)... Los seres particulares son queridos y creados por razón de ellos mismos. Su nombre propio, su esencia, es único e irreemplazable. Cada ser es, según la expresión de Laberthonnière, un *hápax legómenon*. Esta metafísica del nombre propio se halla evidentemente

griegos. Su presunta eficacia no proviene de "nombrar" secreta y mágicamente la realidad—recuérdese el "¡Sésamo, ábrete!" de los cuentos árabes—, sino de "encantar" o "seducir" el ánimo de las potencias divinas e invisibles que gobiernan el proceso cuya modificación se persigue. Lo que del peán de Ulises y los suyos se dice en el canto I de la *Ilíada*—"Apolo les oía con el corazón complacido" (I, 474)—podría repetirse, *mutatis mutandis*, de la *epaoide* con que en la *Odisea* es tratada la herida del héroe.

4.ª La posible relación entre el ensalmo terapéutico y la catarsis. ¿Tuvo algún efecto catártico la *epaoide* de los hijos de Autólico? Nada parece indicarlo en el texto que la describe. Sabemos, sin embargo, que las palabras y los cantos son con gran frecuencia agentes catárticos (21), y no es improbable que el autor de ese texto atribuyese a un *daímōn* cierto papel determinante de la hemorragia que se trataba de cohibir. En tal caso, el ensalmo, cuya aplicación se hallaba enderezada a la expulsión o a la inactividad del *daímōn* nocivo, había de poseer condición catártica en la mente de quienes lo emplearon.

Apártase esencialmente de la *epaoide* mágica, como sabemos, el modo de utilizar terapéuticamente la palabra humana que antes llamé *terpnós lógos* o "decir placentero". A quien conozca el alto prestigio que el habla y sus diversas operaciones psicológicas poseen en el epos, ¿podrá extrañar que los héroes homéricos conozcan y empleen la acción sujestiva de la palabra humana sobre el ánimo de quien la escucha? Aquiles es educado, por designio de su padre, tanto para el bien hablar como para la hazaña ilustre (*Il.* IX, 443); Eumeo pone al aedo entre los que ejercen oficios útiles al pueblo (*Od.* XVII, 385); Femio, comparado por su habilidad en el canto con los propios dioses (*Od.* I, 370), a esa habilidad debe la salvación de su vida (XXII, 330); los relatos de Demódoco, el cantor feacio, deleitan y hacen llorar (*Od.* VIII); Ulises proclama el honor y la reverencia que los hombres tributan por doquier a los aedos (*Od.* VIII, 479-80). Todo el epos es en cierto modo un homenaje entusiasta a la excelencia en el uso de la palabra y a la virtud de ésta para cambiar el corazón de los hombres (22). Repito mi interrogación anterior: ¿puede

en los antípodas de la individuación por la materia, y late en el origen del personalismo cristiano» (*La pensée hébraïque*, París, 1953, p. 100). Para el semita, la palabra (*dabar*) es creación: Dios creó el mundo diciendo el «nombre» de las cosas, y en su medida y a su modo eso mismo hace el hombre que conoce los «nombres» verdaderos.

(21) Pfister, art. «Katharsis» en Pauly-Wissowa, Suppl. Bd. VI, 159.

(22) La acción de encantar o seducir (*thélgo*) por medio de la palabra y, por tanto, la concepción de la palabra como medio de seducción mágica (*thelktérion*) son frecuentes en el epos homérico, sobre todo en la Odisea. El cinturón de Afrodita contiene el encanto o hechizo de los dulces coloquios amorosos (*Il.* XIV, 215); Calipso retiene a Ulises hechizándole con palabras tiernas y seductoras (*Od.* I, 57); Femio encanta a los hombres con sus relatos de hazañas humanas y divinas (*Od.* I, 337);

extrañar que Néstor y Patroclo utilicen la eficacia de un "decir placentero" para templar el ánimo de sus pacientes?

Anotemos la incipiente peculiaridad de este nuevo género de la palabra terapéutica. Dos parecen ser las notas que principalmente la caracterizan:

1.ª A diferencia de lo que acontece en el caso de la plegaria y el ensalmo, la palabra del "decir placentero" se halla dirigida al enfermo, en cuanto individuo humano; mas no a su intimidad moral, como acontecía en los interrogatorios rituales de la medicina asiria, sino a su ánimo o *thymós*, es decir, a lo que en él es capaz de producir movimientos afectivos y somáticos. El *bāru* asirio habla a la "persona" del enfermo; Néstor y Patroclo hablan a la "naturaleza" individual de sus pacientes. El contraste entre el personalismo de la mentalidad semítica y el naturalismo de la mentalidad griega se manifiestan una vez más (23).

2.ª El "decir placentero" de Néstor y Patroclo ejerce su peculiar acción terapéutica por la eficacia que naturalmente posee lo que ellos dicen, no por obra de una presunta virtud mágica de ese decir suyo, Así, la operación curativa del *terpnós lógos* es "natural" en doble sentido: por su índole propia y por la realidad sobre que actúa; el terapeuta habla ahora para que sus palabras, actuando sobre la naturaleza del enfermo, produzcan en ella la operación que le es natural. Homero llama *physis* de la *mōly*—la planta capaz de proteger contra los encantamientos de Circe—a la regularidad con que la figura de esa planta manifiesta su índole y sus propiedades latentes (*Od.* X, 302-307). Pues bien, no sería ilícito definir la "naturalidad" que posee la acción terapéutica del "decir placentero" afirmando que la *physis* de éste consiste en la regularidad con que su apariencia sonora—sus palabras, la entonación de éstas—manifiesta su latente propiedad de modificar de manera favorable el ánimo de quienes menesterosamente lo oyen.

Miremos ahora en su conjunto el abigarrado cuadro que en la *Ilíada* y la *Odisea* ofrecen el pensamiento médico y la práctica de curar. La enfermedad puede ser traumática, ambiental, demoníaca y punitiva, y en

Egisto ha sabido encantar o seducir con sus palabras a la esposa de Agamenón (*Od.* III, 264); las sirenas hechizan a los hombres con su canto (*Od.* XII, 40); uno de Etolia engaña a Eumeo mediante la seducción de sus palabras (*Od.* XIV, 387); Eumeo habla a Penélope de un huésped —Ulises—cuyos relatos han de encantarle el corazón (*Od.* XVII, 514); la recitación de los aedos encanta a los mortales (*Od.* XVII, 521); con sus dulces palabras, Penélope ha sabido seducir astutamente el ánimo de los pretendientes (*Od.* XVIII, 282). Desde su origen mismo la cultura griega, mágicamente unas veces, racionalmente otras, es una cultura del *lógos*, del habla. Y, sin embargo, la medicina griega no fué capaz de elaborar una psicoterapia verbal de carácter «técnico».

(23) De nuevo remito al libro de Contenau antes mencionado y a mi *Introducción al estudio de la patología psicosomática.*

este caso con previo delito del paciente o sin él; la terapéutica, a su vez, adopta las formas más varidas: es alternativa o simultáneamente quirúrgica, farmacológica, dietética, catártica o purificatoria y verbal, y en este caso con intención mágica o por vía estrictamente natural. Sirve de fondo a ese cuadro la visión homérica de la naturaleza: una realidad cambiante lábil, con movimientos sometidos a determinaciones e influencias de muy diverso género y todavía incalculables por el hombre que los contempla, pero en cuyo seno la mente humana empieza a entrever cierta regularidad radical e inmanente. Tales de Mileto y Anaximandro están todavía bastante lejos de los hombres que ven a *Eōs,* la esposa de Titón, detrás de la aurora, y la cólera de Poseidón bajo el oleaje de la tempestad; pero, a la vez, Tales de Mileto y Anaximandro son posibles y aun probables en el futuro de una sociedad que llama *physis* al conjunto de las notas visibles en que se hace patente la índole de una planta, como son posibles y probables Sócrates y Platón en la estirpe espiritual de quienes tan altamente han empezado a estimar y entender la excelencia de la palabra humana. La cultura griega de los siglos subsiguientes a la composición del epos homérico demostrará cómo en orden al empleo terapéutico de la palabra se realizan—o no se realizan—las posibilidades contenidas en la rica, inagotable trama de sus versos.

Universidad de Madrid, 1958