

## COMUNICACIÓ

**Antoni Bosch-Veciana (Facultat de Filosofia, URL): «Totes [les malalties] són divines i totes són humanes» (πάντα [τὰ νοσήματα] θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα) (La *malaltia sagrada*, xviii I\*)**

El tractat mèdic que porta per títol *La malaltia sagrada* (Περὶ ἰερῆς νόσου) pertany a la *col·lecció d'escrits hipocràtics*. El *Corpus Hippocraticum* el componen un conjunt de seixanta-dues obres que s'atribueixen, no sense reserves per part d'alguns estudiosos, a Hipòcrates de Cos (460-375/355? aC), el «pare de la medicina», aquell de qui Galè digué que fou l'«inventor de tots els béns»<sup>1</sup>. Aquest tractat intitulat *La malaltia sagrada* –denominació tècnica per a referir-se a l'*epilèpsia*<sup>2</sup>– és, des de molts punts de vista,

\* Seguim la numeració en capítols i paràgrafs de l'edició de JOUANNA (= Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, tome II, 3è partie, Paris, 2003), que, pel que fa a la numeració dels capítols, segueix l'edició de LITRÉ (= É. LITRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. VI., Paris, 1948). L'edició de J. JOUANNA conté entre parèntesi la referència a la numeració de JONES (= W. H. S. JONES, *Hippocrates*, vol. II, Cambridge (Mass.)- London, 1923).

1. Vegeu Jacques JOUANNA – Caroline MAGDELAINE, Art.: «Hippocrate de Cos», en *Dictionnaire des Philosophes Antiques* III, Paris: CNRS, 2000, pp. 771-790. Aquest article conté una bibliografia especialitzada de fonts i d'estris d'estudi d'una utilitat extraordinària. Vegeu també els volums apareguts en la *Collection des Universités de France* (CUF) que publica *Les Belles Lettres* de París sota el patronatge de l'*Association Guillaume Budé*. Els textos hipocràtics d'aquesta col·lecció van a càrrec del professor Jacques JOUANNA. També cal referir-se al llibre *Hippocrate. L'Art de la médecine*, traduction et présentation par Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine, Paris: GF Flammarion (GF 838), 1999, 362 pp. En català disposem del volum de la Bernat Metge: *Hipòcrates. Tractats mèdics. I. El mal sagrat*. Text revisat i traducció de Josep Alsina. Introducció d'Eulàlia Vintró. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1972, 121 pp. En relació al sentit del *logos* en el *Corpus Hippocraticum*, vegeu: Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid: Anthropos, 1987. El capítol IV d'aquesta obra està dedicat a Hipòcrates: *La palabra en la medicina hipocrática*, pp. 162-196.

2. El terme *epilèpsia*, que en grec significa senzillament *atac*, no era el nom tècnic que aleshores tenia l'actualment anomenada *epilèpsia*. El nom

interessant. Tal com ha assenyalat amb raó el professor Jacques Jouanna, un dels més grans especialistes en els textos hipocràtics, professor a la Universit  Paris - La Sorbonne, aquest tractat ja en l'antiguitat crid  l'atenció de metges i pensadors, sobretot per dues raons: a) per la crítica contra els qui creien que les malalties eren causades pels déus; i b) per la tesi que s'hi sosté que és el cervell i no pas el cor o el diafragma, la seu del pensament<sup>3</sup>. A partir del proppassat segle xx, aquest tractat ha merescut una atenció especial, sobretot –segons el mateix Jacques Jouanna– per ser «un dels exemples més brillants del racionalisme del segle de Pèricles»<sup>4</sup>, el segle d'or atenès. El text de *La malaltia sagrada*, a m s de ser, doncs, un dels textos més antics de medicina científica sobre l'epilèpsia, és un dels textos de l'antiguitat que més ens permeten de conèixer les concepcions populars i màgiques de la medicina, les quals tan directament combat el tractat al qual ens referim.

El text de *La malaltia sagrada* manté un to oral que fa pensar als estudiosos que ens trobem davant d'un tractat de medicina que devia ser, en la seva forma original, una exposició oral<sup>5</sup>, un

de *malaltia sagrada* era, malgrat que ens pugui semblar sorprenent, el nom tècnic que usaven els metges, en aquell segle d'Hipòcrates, per a anomenar allò que actualment la medicina entén amb la denominació d'*epilèpsia*. L'ús de *kaleom n s* en i,1 (περὶ τῆς ἰερῆς νόσου καλεομένης) indica que ens trobem davant d'un tecnicisme. Cf. Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée* (tome II, 3  partie), Paris: Les Belles Lettres (CUF), 2003, p. 2 nota 1.

3. Del capítol iii fins al xvii l'autor estudia el cervell i el considera la causa de l'epilèpsia. El cervell  s, aix i mateix segons Hipòcrates, la seu del pensament i la font dels nostres plaers i les nostres joies, dels nostres riures i de les nostres bromes, de les nostres penes, de les nostres contrarietats, de les nostres tristeses i dels nostres plors. El cervell té el poder més gran (δύναμιν ἔχειν πλείστην, en xvi,1). Igualment, el cervell és el missatger (  διαγγέλλων, en xvi,3) i l'intèrpret (τὸν ἑρμηνεύοντα, en xvii,1) de la comprensió (τῶν σύνεσιν, en xvi, 3 i xvii,1). Per a tota aquesta temàtica referida al cervell, vegeu: *La malaltia sagrada*, iii,1-xvii,4. Cf. Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, Paris: Les Belles Lettres (CUF), 2003, p. VII.

4. *Ibidem*, p. VII.

5. De cara a la determinació del to oral que transmet el text en el seu estat actual, vegeu: *Ibidem*, pp. X-XI.

curs sobre l'epilèpsia en el qual, a més, i sense estalviar arguments, es debatia sòlidament contra els rituals supersticiosos i màgics de la medicina popular. Aquest curs es devia posar ben aviat per escrit, sobretot atesa la importància de les argumentacions que s'hi sostenien. Aquest curs, posat per escrit, podia molt bé haver estat un utilatge intel·lectual de primer ordre per als estudiants de medicina d'aquell moment hel·lènic.

En els Col·loquis de Vic d'enguany, que tracten sobre *La salut*, resulta d'interès evocar –ni que sigui sumàriament– el primer text de medicina racional o científica. Sobretot allò que volem remarcar és la contraposició que es dóna entre la manera d'entendre i d'exercitar la medicina que vehicula *La malaltia sagrada*, és a dir, una manera racional d'entendre i exercitar la medicina, i la manera d'entendre i d'exercitar la medicina que la mentalitat màgica i popular propugnava en aquell segle hipocràtic. La frase final del text que intitula aquesta comunicació ens encamina en la direcció d'aquesta problemàtica. Amb tot, l'espai de què disposem tan sols ens permet de parar l'atenció en el fet que el racionalisme que respira de dalt a baix *La malaltia sagrada* no impossibilita a l'autor d'afirmar, just al final mateix de l'obra, que «totes [les malalties] són divines i totes són humanes» (xviii, 1), malgrat tractar-se d'una obra que lluita directament contra una medicina màgica i popular, que precisament situava en els déus l'origen i la causa de les malalties humanes<sup>6</sup>. És, doncs, el sentit d'aquest text que volem penetrar, tenint present el sentit del tot de l'obra en relació a aquesta temàtica.

\* \* \*

Cal dir de bon principi que, de fet, l'afirmació final del text hipocràtic, això és, que «totes [les malalties] són divines i totes són humanes» (πάντα [τὰ νοσήματα] θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα, en xviii, 1), no agafa per sorpresa el lector d'avui, ni tampoc l'oient d'aquell present atenès. En efecte, al llarg de l'obra –i ja des del mateix inici– l'autor va remarcant, de diferent manera, aquest caràcter *diví i humà* de totes les malalties. Resseguim-ho:

6. “En particular, en aquesta malaltia, per cada forma d'afecció, atribueixen la causa a un déu” (ἐκάστῳ εἶδει τοῦ πάθεος θεῶ τὴν αἰτίην προστιθέντες, en i, 10).

1. En l'inici mateix de l'obra trobem una frase que posa en situació el lector (l'oient de llavors) en relació a la temàtica del curs: «Pel que fa a la malaltia anomenada sagrada, heus ací el que podem dir» (Περὶ τῆς ἰερῆς νόσου καλεομένης ὧδε ἔχει, en i, 1). Aquesta frase inicial, de to marcadament oral, fa la funció de títol de l'obra. De tota manera, el que segueix, sorprenentment, no és una explicació de la *malaltia sagrada*, sinó l'inici d'una llarga polèmica –ocupa els 13 llargs versos del primer capítol– contra els qui consideraven aquella *malaltia sagrada* com una malaltia divina, això és, com una malaltia enviada pels déus per raó d'una voluntat contrariada a causa, molt probablement, encara que sense cap certesa, d'alguna actuació humana reprovable.

La mentalitat que contemplava, en general, les malalties –i sobretot la *malaltia sagrada*, molt més espectacular– com un càstig divinal (i, en aquest sentit, per a ells, les malalties eren *divines*), la retrotrau, el nostre autor, a la llunyania dels temps, quan diu: *els homes* (οἱ δ' ἄνθρωποι, en i, 2) creien que aquesta malaltia sagrada era una malaltia divina (ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι, en i, 2). Aquesta mentalitat que persisteix en el present hipocràtic vol ser bandejada ara amb arguments contundents que passen, en primer lloc, per determinar l'origen d'aquella mentalitat.

En el tractat *La malaltia sagrada* l'autor sosté que els homes han cregut que la *malaltia sagrada* (τῆς ἰερῆς νόσου, en i, 1) era divina (θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι, en i, 2) a causa de la seva incompetència i del seu més gran astorament (ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος, en i, 2), coses que fan que els homes creguin que es tracta d'una malaltia diferent de les altres malalties. En relació a la incompetència, l'autor para atenció en el fet que si els homes mantenen el caràcter diví de la malaltia sagrada i, al mateix temps, hi posen remei amb purificacions i encanteris (καθαρομοῖσι ... καὶ ἐπαιοιδῆσιν, en i, 2), cauen en contradicció (τὴν ἀπορίην, en i, 2), ja que el caràcter diví (τὸ θεῖον, en i, 2) –entès per ells com a caràcter de la malaltia que la fa inguarible– desapareixeria si, amb els remeis, s'arribés a guarir la malaltia. D'altra banda, si és a causa del gran astorament que provoquen els atacs epilèptics allò que fa aquesta malaltia divina (εἰ δὲ διὰ τὸν θαυμάσιον θεῖον νομιεῖται, en i, 3), aleshores hi ha igualment moltes altres malalties que són *sagrades* (πολλὰ τὰ ἰερά νοσήματα ἔσται, en i, 3; i més endavant llegim *iJra; eĩnai*, en i, 3.) i no únicament l'epilèpsia, que

és l'única qualificada en aquell temps de *sagrada*. S'escau que moltes malalties donen febre (οἱ πυρετοί, en i, 3) i algunes provoquen follia i deliris (μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας, en i, 3), i no per això són menys sagrades que l'epilèpsia, ni pot dir-se que no les causi un déu, seguint el parer dels homes de mentalitat màgica i supersticiosa.

El text especifica qui són els primers (οἱ πρῶτοι, en i, 4<sup>7</sup>) que han atribuït un caràcter sagrat a l'epilèpsia. En efecte, llegim en i, 4: “Jo crec que els primers que van qualificar aquesta malaltia així [com a sagrada] eren homes semblants als que ara [en el present d'Hipòcrates] són els fetillers (μάγοι), els purificadors (καθαροὶ), els xarlatans (αἰγύριοι) i els engalipadors (ἀλαζόνες), tots aquells que fan veure que són molt piadosos (θεοσεβεῖς) i que tenen un saber superior (πλέον τι εἰδέναι). Aquests homes, emparant-se en el diví (τὸ θεῖον) per amagar la seva incapacitat per a trobar un remei útil que, administrat, pogués guarir, qualificaren de sagrada aquesta malaltia (ἰσθὼν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος) per no palesar llur absoluta ignorància. Aleshores hi afegiren explicacions apropiades i van prescriure purificacions (καθαροῦς) i encanteris (ἐπαιοιδάς), i ordenaven abstenir-se de banys i d'un gran nombre d'aliments inadequats als malalts”. I més endavant [en i, 5] l'autor insisteix: «Totes aquestes prescripcions les imposen pel caràcter diví (τοῦ θείου)[de la malaltia], com si disposessin d'un saber superior (ὡς πλέον τι εἰδότες), i hi afegeixen altres causes, amb la intenció que, si el malalt guarís, sigui per a ells el renom de la fama i la destresa (αὐτῶν ἢ δόξα εἶη καὶ ἢ δεξιότης); i si el malalt morís, la seva defensa (ἢ ἀπολογία) fos assegurada, tenint com a pretext que ells no en són responsables (αἵτιοι), sinó que ho són els déus (ἀλλ' οἱ θεοί), perquè ells no els han receptat cap medicament (φάρμακον οὐδέν) ni per a menjar ni per a beure, ni els han prescrit banys (οὔτε λουτροῖσι) per tal que no semblin ser-ne els responsables (ὥστε δοκεῖν αἵτιοι εἶναι)». Davant aquesta manera de pensar i de fer, l'autor de *La malaltia sagrada* argumenta en con-

7. Jacques Jouanna remarca que la recerca sobre «*el primer*» (d'alguna cosa) era una característica del segle V aC. Cf. Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, p. 38, nota 8, on fa esment de l'article d' A. KLEINGÜNTHER, Πρῶτος εὐρετής, en *Philologus*, Supplément. XXVI/1, 1934.

tra posant exemples de pobles [els habitants de l'interior de Líbia] que fan el que els supersticiosos sostenen que provoca la malaltia i, per contra, són pobles que estan sans i bons (cf. i, 6). D'aquí l'autor conclou que «de cap manera Déu no és la causa de la malaltia» (οὐκέτι ὁ θεὸς αἰτίος ἐστίν, en i, 6), i que «tampoc no hi poden res les purificacions, sinó que són els aliments els que guareixen la malaltia i els que la provoquen (*ibídem*), i d'aquesta manera hom elimina el poder de Déu [com a causa de la malaltia sagrada]» (τοῦ δὲ θεοῦ ἀφανίζεται ἡ δύναμις, *ibídem*). L'autor ja havia formulat, en l'inici mateix d'aquest tractat, la seva tesi de fons: que *la malaltia sagrada* no li semblava de cap manera «ni més divina (θειοτέρη) ni més sagrada (ιερωτέρη) que les altres [malalties], i de la mateixa manera que totes les altres malalties tenen un origen natural a partir del qual s'originen (ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ... γίνεται), aquesta malaltia té també un origen natural i una causa desencadenant (φύσιν δὲ αὕτη καὶ πρόφρασιν)» (i, 1).

Aquesta consideració sobre l'etiologia de la malaltia anomenada sagrada –etiologia que l'autor desplegarà amb precisió al llarg del tractat (de ii, 1 fins a xvii, 4)– serveix a l'autor per a afirmar l'ateisme dels homes supersticiosos del seu temps que, sota el pretext de considerar *la malaltia sagrada* com a causada per la divinitat –a causa del seu desconeixement i el seu atreviment–, no fan sinó mostrar-se incrèduls respecte del caràcter sagrat i diví de la malaltia sagrada (οὔτε ἴσα νομίζειν εἶναι οὔτε θεῖα, en i, 7). Aleshores, amb aquest dir i fer, els qui fan purificacions i encanteris neguen amb aquestes pràctiques que la divinitat en sigui la causa i mantenen que és quelcom humà (ὥστε μηκέτι τὸ θεῖον αἴτιον εἶναι, ἀλλὰ τι ἀνθρώπινον, en i, 7), atès que sostenen que poden guarir aquestes malalties i, per tant, que també, d'alguna manera, les poden provocar; i «en aquesta tessitura argumentativa, el diví desapareix» (ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ τὸ θεῖον ἀπόλλυται, en i, 7). Amb arguments així i amb les pràctiques màgiques enganyen la gent i “malgasten bona part dels seus discursos amb referències a la divinitat i als esperits (ὄ τε πολὺς αὐτοῖσι τοῦ λόγου ἐς τὸ θεῖον ἀφήκει καὶ τὸ δαιμόνιον, en i, 8). A aquests homes només els preocupa la seva glòria i el seu honor (αὐτῶν ἡ δόξα εἴη καὶ ἡ δεξιότης, en i, 5), desconsiderant la veritable naturalesa de Déu (τοῦ δὲ θεοῦ ... ἡ δύναμις, en i, 6). Les raons d'aquests fetillers no són pas raons de religiositat (εὔσεβείης, en i, 8), com creuen,

sinó d'impietat i d'ateisme (περὶ δυσσεβείης μᾶλλον καὶ ὥς οἱ θεοὶ οὐκ εἰσὶν, en i, 8). I afegeix l'autor del tractat de manera concisa i expeditiva: «el que ells creuen pietós i diví no és sinó impietat i blasfèmia» (τό τε εὐσεβὲς αὐτῶν καὶ τὸ θεῖον ἀσεβὲς ἐστὶ καὶ ἀνοσιον, en i, 8). A continuació dedica un llarg espai a mostrar aquesta tesi sobre el sentit impietós i blasfem dels rituals purificadors, i ens fa adonar que els mags i fetillers volen sotmetre el poder dels déus a la intel·ligència dels homes, quan els déus no posseeixen aquest poder que els mags i fetillers els atribueixen. Ho fan per raons econòmiques, per tal d'obtenir diners amb enganys (cf. i, 9-13). La frase darrera del capítol primer és clarament un final temàtic: «Aquest és el meu parer sobre les purificacions» (καὶ περὶ μὲν τῶν καθαρῶν οὕτω μοι δοκεῖ ἔχειν, en i, 13).

Aquesta mentalitat màgica, persistent encara en el temps d'Hipòcrates, mantenia que les malalties les enviaven els déus (i amb més raó l'epilèpsia, com ho mostraven els seus signes externs tan aparatosos), i tractava les malalties amb purificacions i encanteris màgics per tal d'allunyar-les dels homes. La polèmica contra aquella medicina ocupa –com acabem de veure– tot el primer capítol, un capítol particularment llarg (i, 1-13), si el comparem amb la resta de capítols del tractat que ens ocupa.

2. En el començ del capítol segon, tot just acabada la polèmica contra la medicina màgica i popular continguda en el capítol primer, referent a la manera de comprendre i de tractar *la malaltia sagrada*, l'autor fa una presentació breu sobre el discurs que es disposa a emprendre en relació a l'origen i la naturalesa de *la malaltia sagrada*. I comença amb aquestes paraules, que resumeixen bé el que ha dit en el primer capítol i orienten l'exposició que seguirà: «Segons el meu entendre, aquesta malaltia no és de cap manera més divina (θειότερον) que les altres, sinó que, així com totes les altres tenen un origen natural (φύσιν μὲν ἔχειν) a partir del qual cadascuna neix (ἕκαστα γίνεται), també ella té un origen natural (φύσιν) i una causa (καὶ πρόφασιν). És una malaltia divina (θεῖον γίνεσθαι) per la mateixa raó que ho són les altres. És una malaltia que es pot curar, i no pas menys que les altres, excepte en el cas que a causa de la seva llarga durada hagi agafat una força tal que fos més poderosa que els remeis que s'administrassin» (ii, 1).

A continuació enuncia l'herència com a origen de *la malaltia sagrada*: «[Aquesta malaltia] s'origina, com les altres malalties, en

l'herència... (ἀρχεται δὲ ὡσπερ καὶ τᾶλλά οσήματα κατὰ γένος)» (ii, 2)<sup>8</sup>. Argumenta que, de la mateixa manera que altres malalties es transmeten hereditàriament a través de la semença [ὁ γόνος, en ii, 2] (que prové, segons l'autor, de totes les parts del cos: de les parts sanes i de les malaltes), també *la malaltia sagrada* es pot transmetre així. Més encara: els flemàtics poden heretar *la malaltia sagrada* (això és, els esdevé de manera natural [φύσει γίνεται, en ii, 3]); en canvi, no s'esdevé així en els biliosos, que no contrauen aquesta malaltia (cf. també v, 1). Aquesta és, per al nostre autor, una altra gran prova (ἕτερον δὲ μέγα τεκμήριον, en iii, 1) que *la malaltia sagrada* «no és de cap manera més divina que les altres malalties» (οὐδεν θειότερόν ἐστι τῶν λοιπῶν νοσημάτων, en *ibidem*), perquè, si aquesta malaltia fos més divina que les altres (εἰ θειότερόν ἐστι τῶν ἄλλων, en *ibidem*), no es donaria en alguns sí i en d'altres no. I, en explicar la transmissió de la malaltia, en l'inici del capítol tercer, l'autor sosté que en la formació del cervell en el fetus és quan s'origina la malaltia i per això defensa argumentadament que «és el cervell, de fet, el causant d'aquesta malaltia» (αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου του πάθεος, en iii, 1), com és també la causa de totes les malalties més greus (τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων, *ibidem*). En aquest punt l'autor explica amb detall i llargament tot allò referent a l'etiologia de l'epilèpsia, així com la simptomatologia, els efectes i la influència del medi ambient i dels vents, en relació al cervell, tot al llarg d'onze capítols (iii, 1 - xiii, 5).

3. Quan acaba aquest llarg argument demostratiu que acabem d'esmentar (iii, 1 - xiii, 5), l'autor conclou ratificant el caràcter natural de la malaltia amb aquestes paraules: «Vet aquí com aquesta malaltia neix i s'escampa (γίνεται καὶ θάλλει) a causa d'allò que

8. En la introducció a *El mal sagrat* de la Bernat Metge de l'any 1972, en nota, la Dra. Eulàlia Vintró va escriure: «Fins fa poc aquesta també era l'opinió dels metges; avui, però, eminents neuròlegs assenyalen el caràcter secundari de l'herència dins l'etiologia de l'epilèpsia (el tant per cent és de 5%). En canvi sí que hi influeix l'herència indirecta, és a dir, la predisposició específica a contreure el mal. Els fills dels alcohòlics, per exemple, solen heretar una certa predisposició a l'epilèpsia» (*Hipòcrates. Tractats mèdics. I. El mal sagrat*, ja citat, p. 107 nota 9). En altres indrets del *Corpus Hippocraticum* també es fa referència a la possibilitat que sigui l'herència l'origen de *la malaltia sagrada* (cf. el tractat *Prediccions II*, 5).



entra i surt (ἀπὸ τῶν προσιόντων τε καὶ ἀπιόντων); no resulta ser més difícil que les altres ni pel que fa a guarir-la (ἰῆσθαι) ni pel que fa a conèixer-la (γνῶναι), i no és de cap manera més divina que les altres (οὐδὲ θειότερη ἢ αἱ ἄλλα)» (xiii, 5). L'autor ha volgut tancar la seva exposició sobre la naturalesa de *la malaltia sagrada* amb aquestes paraules que segellen una argumentació racional i en són la conclusió, com ho dóna entenent el «vet aquí» (οὕτως, en xiii, 5) que encapçala aquest fragment. L'argumentació sobre l'etiologia de *la malaltia sagrada* és la més llarga explicació raonada que sobre l'epilèpsia podem trobar en tot el *Corpus Hippocraticum*. En el tractat dels *Vents* (xiv) també tracta *la malaltia sagrada*, encara que d'una manera notablement més breu<sup>9</sup>. D'aquí la força que té aquest final del capítol xiii, 5.

4. El darrer gran bloc textual, referit a la determinació natural i divina de *la malaltia sagrada*, és el darrer capítol, el xviii, un capítol breu, dedicat tot ell a deixar ben clara la conclusió que el lector (o l'oient) havia d'arribar a entendre de tot allò exposat argumentadament. Abans, però, l'autor de *La malaltia sagrada* ha obert un gran parèntesi: els capítols xiv-xvii. A començaments del segle xx aquests capítols havien estat considerats per part d'U. von Wilamowitz-Moellendorff (1901<sup>10</sup>) i O. Regenbogen (1914<sup>11</sup>) un afegit al nostre tractat. De fet, en l'actualitat ningú no defensa aquesta tesi, sinó que els estudiosos consideren aquests quatre capítols (xiv-xvii) part integrant del tractat que fan la funció d'aprofundir en allò dit sobre el cervell en els capítols anteriors o, amb paraules del professor Jacques Jouanna, aquest bloc «donne ampleur et approfondissement en resituant l'explication de la maladie sacrée dans un système pathologique plus large, centré autour du cerveau, dont elle est un cas particulier»<sup>12</sup>. En aquests

9. Una comparació dels dos tractats respecte de *la malaltia sagrada* es pot trobar en Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, ja citat, pp. XLIX-LII.

10. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Die hippokratischen Schrift Περὶ ἰεργῆς νόσου», en *Sitzungsber. d. Preuss. Akad. der Wiss.*, 1901, pp. 2-23.

11. O. ROGENBODEN, *Symbola Hippocratea*, Dissertatio, Berlin 1914, pp. 36-42.

12. Vegeu Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, ja citat, pp. XVIII-XXII.

quatre capítols es parla sobretot de la funció del cervell (xiv, 1 – xvii, 2) i, també, breument, de la del diafragma (xvii, 2) i, en un parell de versos, de la del cor (xvii, 3–4). L'autor defensa que és el cervell –i no pas el diafragma o el cor– el que té a veure amb l'epilèpsia.

En efecte, el que l'autor de *La malaltia sagrada* ja havia escrit en iii, 1, ara, en xiv, 1 ho detalla: «Cal que els homes sàpiguen que d'on neixen els nostres plaers, les nostres joies, el nostre riure i les nostres bromes és d'aquell indret [el cervell], que és també el lloc de les nostres penes, de les nostres afliccions, de les nostres angoixes i dels nostres plors.» I, tot seguit, fa: «I és per ell [el cervell], principalment, que pensem i concebem (φρονοῦμεν καὶ νοεοῦμεν)<sup>13</sup>, que veiem i escoltem, que distingim les coses lletges de les belles, les coses dolentes de les bones, les coses agradables de les desagradables, [...]» (xiv, 2). I, després d'una llista de disfuncions, afirma: «Tot això ens passa a causa del cervell (Ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα)» (xiv, 4). I, a partir d'aquí, exposa, basant-se en una explicació racional, per què el cervell és la causa de totes aquestes disfuncions. I acaba amb aquesta afirmació: «A causa de tot això, sostinc que, en l'home, el cervell és allò que té la més gran força» (Κατὰ ταῦτα νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν ἔχειν πλείστην ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, xvi, 1). I la raó és que «ell és l'interpret (ἐρμηνεύς) de tot allò que prové de l'aire (ἀπὸ τοῦ ἠέρος), si està sa» (*ibidem*); i «l'aire causa en ell el pensament (τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἠὴρ παρέρχεται)»; així com «la capacitat de pensar que hi ha en el cos és proporcional a l'aire que conté» (*ibidem*). En xvi, 3 llegim: «En tot allò referent a la comprensió, el cervell n'és el missatger (ἐς δὲ τὴν σύνεσιν ὁ ἐγκεφαλός ἐστιν ὁ διαγγέλλων), perquè quan l'home inspira l'aire (τὸ πνεῦμα), aquest arriba en primer lloc al cervell i, després, l'aire (ὁ ἠὴρ) es reparteix per tota la resta del cos, una vegada ha deixat el més actiu d'ell mateix en el cervell: el que conté de

13. Alguns estudiosos (JONES, per exemple), seguint el manuscrit θ, eliminen el καὶ νοεοῦμεν. De tota manera, en el text de *La malaltia sagrada* trobem altres usos de relacions de verbs que designen accions del pensament: φρονοῦν τε καὶ νοεῖν, en xvii, 2. També en el text proper de xiv, 3 hi ha un altre lligam entre verbs: καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονοῦμεν. Vegeu Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, ja citat, p. 110, nota 9.

pensament i de coneixement (φρόνιμον τε καὶ γνώμην ἔχον)». I, més endavant, en l'inici del capítol xvii diu: «Per això afirmo que el cervell és l'interpret de la comprensió (διότι φημι τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ζύνεσιν, en xvii, 1).»

En relació al diafragma (αἰ φρένες, en xvii, 2) i al cor (τῆ καρδίῃ, en xvii, 3), l'autor mostra com aquests no intervenen en l'origen de *la malaltia sagrada* perquè no en coneix cap propietat que incideixi en el pensament, a part que la seva estructura física no ho permet (cf. xvii, 2-4). L'autor ho aprofita per a assenyalar que el nom de αἰ φρένες per a anomenar el diafragma és del tot inapropiat, perquè si bé el nom té a veure amb el *pensar* [φρονεῖν], de fet la seva funció ho nega: s'esdevé com en les anomenades aurícules [= orelletes] del cor, que no serveixen per a l'audició (cf. xvii, 2). Finalment, en xvii, 3 llegim: «No obstant això, cap de les dues parts [el diafragma i el cor] no té res a veure amb el pensament (φρονήσιος), sinó que de tot això el cervell n'és la causa (ἀλλ' ἀπάντων τούτων αἴτιος ὁ ἐγκέφαλός ἐστιν).» I explica la raó que ocasiona les malalties greus, com ara l'epilèpsia: «Així com el cervell percep el pensament que surt de l'aire abans que ho facin les altres parts del cos, de la mateixa manera si en l'aire hi ha algun canvi brusc efectuat a causa de les estacions, i l'aire esdevé diferent de com era, el cervell és el primer que ho percep (ὁ ἐγκέφαλος πρῶτος αἰσθάνεται). Per això sostinc que les malalties que l'afecten són les més agudes, les més greus, les més mortals i les més difícils de diagnosticar pels inexperts (τοῖσιν ἀπείροισιν)» (xvii, 4).

A partir d'ací s'inicia el capítol xviii, que conté quatre versets. Tal com ja hem assenyalat, constitueix un epíleg a tot allò dit en el tractat. El primer verset insisteix de manera conclusiva en el caràcter gens excepcional de *la malaltia sagrada*, ben al contrari, com les altres malalties és divina i no és pas, pel fet de ser anomenada *sagrada*, més divina que les altres: «Aquesta malaltia anomenada sagrada (αὕτη δὲ ἡ νοῦσος ἢ ἰερόη) prové de les mateixes causes (ἀπὸ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται) que provoquen les altres malalties, és a dir, del que entra [en el cos] i del que en surt, a saber, del fred, del sol, dels vents canviants i que mai no paren immòbils. Aquestes coses són divines (ταῦτα δ' ἐστὶ θεία), de manera que de cap manera no cal considerar aquesta malaltia a part i tenir-la com a més divina que les altres (θειότερον τῶν λοιπῶν), sinó que cal jutjar-les totes divines i totes humanes (ἀλλὰ πάντα θεία καὶ

πάντα ἀνθρώπινα). Cadascuna té un origen natural i una força que li és pròpia (φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ' ἑαυτοῦ), i no n'hi ha cap davant de la qual ens trobem sense recursos ni mitjans (οὐδὲν ἄπορόν ἐστὶν οὐδ' ἀμήχανον).»

Com tota malaltia, *la malaltia sagrada* és *divina* (θεῖον) perquè els elements que entren i surten del cos humà –elements que són l'origen de les malalties (el fred, el sol i els vents)– són elements divins, és a dir, són aquells elements que obeeixen les lleis de la naturalesa, que amb la seva regularitat i necessitat mostren un ordre considerat diví. Però, al mateix temps, l'autor afirma que totes les malalties són igualment *humanes* (ἀνθρώπινα). En aquest punt defensa que «la majoria de les malalties són guaribles» (ἀκεστά τε τὰ πλεῖστά ἐστιν, en xviii, 2). I són guaribles aplicant allò mateix que les fa néixer, és a dir, seguint el principi que «allò que és aliment per a una [malaltia], és un dany per a una altra» (ἔτερον γὰρ ἐτέρῳ τροφή ἐστι, τῷ δὲ καὶ κάκωσι», en *ibídem*). I, seguint aquest principi, el metge podrà guarir la malaltia, cercant un saber (τοῦτο οὖν δεῖ τὸν ἰητρὸν ἐπίστασθαι, en *ibídem*) que permeti de conèixer el moment oportú (τὸν καιρὸν διαγινώσκων, en *ibídem*) per a cada tractament: ja sigui prescrivint aliment o augmentant-lo, ja sigui prescrivint suprimir-lo o disminuir-lo. Aquest principi va acompanyat d'un altre principi, que formula així: «Cal (χρη) no augmentar les malalties sinó eliminar-les, administrant a cada malaltia allò que li sigui més hostil (τὸ πολεμιώτατον) i no pas allò que li sigui més afí (τὸ σύνηθες)» (xviii, 3). L'alimentació que el malalt pren de manera habitual fa que el malalt segueixi prosperant en la seva malaltia; en canvi, una alimentació contrària a l'habitual fa que s'alleugi i fins que resulti guarit. Així, doncs, el metge, amb el seu saber, intervé en la malaltia i pot arribar a guarir-la. En aquest sentit, la malaltia és *humana*, perquè pot ser tractada humanament, pel saber del metge.

En el final del tractat, en xviii, 4, l'autor ens dóna l'explicació de per què la malaltia és *humana* i ho aprofita en cloure el text per a tornar a fer una *crítica a la medicina màgica popular*, plena de supersticions: «Aquell que sàpiga produir en els homes el sec i l'humit, el fred i el calent amb l'ajut d'un règim alimentari, aquest podrà, igualment, guarir aquesta malaltia, sempre que sàpiga discernir el temps oportú per als tractaments útils, sense recórrer a les purificacions, a la màgia i a totes aquelles pràctiques manuals per

l'estil.» És a dir, quan un home fa el mateix que fa la naturalesa divina (produir el sec i l'humit, el fred i el calent,... i fer-lo entrar o treure'l del malalt), la malaltia pot ser guarida. D'aquí que «totes les malalties són alhora divines i humanes» (xviii, 1). La natura ho fa acomplint el seu ordre necessari; l'home amb el coneixement de la natura i gràcies a això, a través d'un estudiat règim alimentari, reproduint el fer de la naturalesa en el malalt i, d'aquesta manera, possibilitar la guarició del malalt.

\* \* \*

La medicina hipocràtica empenia un nou rumb. Tot i ser d'una importància cabdal la nova manera amb què el metge s'adreçava al malalt i a la malaltia (mètodes d'observació clínica, teoria humoral d'equilibri dels humors, descripció de les diferents parts i òrgans del cos, la influència del clima en les malalties, etc.), també fou d'una importància decisiva la nova relació que la ciència mèdica de Cos suposava amb la comprensió religiosa de la malaltia. Aquest punt és posat en relleu d'una manera cabdal en el tractat hipocràtic *La malaltia sagrada*. En aquell temps hel·lènic l'epilèpsia era una malaltia que expressava d'una manera més visible el lligam entre l'humà i el diví, també, encara que d'una manera nova, per part de la medicina d'Hipòcrates.

La finor amb què *La malaltia sagrada* tracta la relació entre ciència i religió no obre pas una porta al conflicte entre aquestes dues maneres d'entendre el món, encara que ho pugui semblar. Hipòcrates, tot i que critica amb arguments racionals la intervenció personal d'una divinitat en l'àmbit de la patologia, es cuida prou d'oposar ciència i religió<sup>14</sup>. Hipòcrates no rebutja la noció de diví (τὸ θεῖον), però sí que li dóna un sentit nou. Posa en relació el diví amb el natural, com hem vist (cf. xviii, 1). Són divins els elements de l'univers que incideixen en les malalties: l'aire, el sol, el fred, etc. Hipòcrates, utilitzant l'adjectiu τὸ θεῖον (diví) en comptes del substantiu ὁ θεός» (déu), està donant-nos entenent que no són les divinitats concretes les que intervenen en les malalties, encara que no nega, al contrari, que hi hagi un espai per al sagrat (el diví)

14. Seguim en aquest punt Jacques JOUANNA, *Hippocrate. La maladie sacrée*, ja citat, p. XXXIV i ss. La relació entre *La malaltia sagrada* i el sagrat és tractada àmpliament en l'article: Jacques JOUANNA, «Ippocrate e il sacro», en *Koinonia*, 12, 1988, 91-113.

en la consideració de les malalties. És diví tot allò que és natural, això és, tot allò que obeeix les lleis regulars –independents de la intervenció de l'home– ja sigui dins l'home o fora de l'home. En aquest sentit, tant la causa interna de les malalties com la causa externa apunten al diví.

Cal tenir ben present que Hipòcrates no combat la medicina religiosa que s'exercia en els santuaris dependents del déu Hermes. Un dels grans santuaris d'aquesta divinitat fou el temple d'Epidaure. La medicina que s'exercia en el santuari d'Epidaure (i, en general, pels metges partidaris d'aquella comprensió de la medicina d'Epidaure) era una medicina que prenia en consideració, sobretot, la comunicació entre el malalt i el terapeuta. Per contra, la medicina hipocràtica, que provenia més aviat dels cercles propers al santuari de Cnidos (és a dir, una medicina propera al déu Apol·lo), posava en relleu l'observació dels fets en els processos de diagnòstic i de pronòstic. El que interessava a aquesta medicina eren les causes naturals (αἱ αἰτίαι) de cara a fer universal el tractament de les malalties. Es rebutjava, doncs, l'origen diví de les malalties en benefici d'una causalitat purament racional i, en aquest sentit, la medicina hipocràtica suposà un salt epistemològic molt considerable: per primera vegada la medicina es determina conscientment com a ciència enfront de la màgia. El que sí que fa, doncs, el text de *La malaltia sagrada* és discutir la medicina màgica popular i no la medicina dels santuaris, a la qual respecta i la comprensió de la qual renova. Hi ha un text de *La malaltia sagrada* que té a veure amb això, que fa així: «Per la meua banda, jo no crec que el cos de l'home pugui ser contaminat per un déu (ὑπὸ θεοῦ), és a dir, que allò més corruptible pugui ser contaminat per allò que hi ha de més sagrat; i, fins i tot, en el cas que un cos humà fos contaminat o afectat per quelcom extern, crec que més aviat seria purificat i santificat per un déu (ὑπὸ τοῦ θεοῦ) que no pas contaminat. De tota manera, en el cas de les faltes més greus i les més impies, *és el diví allò que neteja* (τὸ θεῖόν ἐστι τὸ καθαῖρον), és ell el que les purifica i santifica. A més, nosaltres som els qui assignem els límits dels santuaris dels déus (τοῖσιν θεοῖσι τῶν ἱερῶν) i dels recintes sagrats (τῶν τεμενέων) per tal que ningú no els traspassi si no és pur, i en penetrar-hi aspergim el nostre voltant no perquè puguem contaminar-nos, sinó perquè, si de cas tenim alguna impuresa prèviament contreta, la poguem purificar. Això

és el que penso respecte de les purificacions (περὶ τῶν καθαρῶν)» (i, 13).

En relació al tractament que els cercles hipocràtics fan del diví, que no rebutgem, disposem d'un text que no deixa espai al dubte. Ens referim al *Jurament* hipocràtic, que avui ja ningú no defensa que sigui un text dels cercles pitagòrics, sinó que gairebé tots els estudiosos estan d'acord que ens trobem davant un text de l'entorn hipocràtic. En l'inici mateix del *Jurament* llegim: «Juro pel metge Apol·lo, per Asclepi, per Higea i Panacea, per tots els déus i totes les deesses, prenent-los per testimoni, de complir, en la mesura de les meves capacitats i del meu enteniment, aquest jurament i aquest contracte» (*Jurament*). Trobem, doncs, que si bé tota la professió mèdica s'encomana a una corrua de divinitats a l'hora d'iniciar la seva *art* mèdica, això no invalida de cap manera la seva comprensió racional de les malalties.

No és solament en *La malaltia sagrada* que trobem textos expressió d'un racionalisme manifest. També, encara que menys insistentment i menys detalladament, altres escrits del *Corpus Hippocraticum* respiren un racionalisme manifest, com ara en *Aires, aigües i llocs*<sup>15</sup> i en l'escrit intítulat *Pronòstic*<sup>16</sup>, on trobem alguns textos similars, cosa que ens indica aquest conscient racionalisme de la medicina hipocràtica que no està en contradicció amb la consideració divina i humana de totes les malalties. La unitat harmoniosa del diví i de l'humà que es manifesta en la naturalesa i les seves lleis permet a la medicina refer l'equilibri harmoniós que en la natura del malalt es troba alterat per alguna o altra causa. Només la consideració que «totes les malalties són divines i totes són humanes» (*La malaltia sagrada*, xviii, 1), el text que hem considerat, permet al metge hipocràtic intervenir eficaçment en la guarició del malalt i en l'estudi de les malalties.

15. «Per la meua banda, també penso que aquestes afeccions [*homosexualitat dels sciïtes*] són divines, com ho són totes les altres afeccions, i penso que cap no és més divina ni més humana que una altra, sinó que totes són anàlogues i totes són divines» (*Aires, aigües i llocs*, 22). Vegeu Jacques JOUANNA, *Hippocrate. L'art de la médecine*, ja citat, p. 284, nota 141.

16. «Hi ha alguna cosa de diví en les malalties» (*Pronòstic*, 1). Vegeu Jacques JOUANNA, *Ibidem*, p. 189, i sobre la dificultat d'aquest text: *Ibidem*, p. 308, nota 6.

El text hipocràtic intitulat *La malaltia sagrada* ens permet, doncs, de comprendre la medicina racionalista del segle v aC des d'un doble vessant: des de la consideració de *ciència* que s'apropa, en aquest cas, a una malaltia específica: l'epilèpsia; i, sobretot, des de la consideració d'un *art* que polemitzava amb altres maneres populars i màgiques d'aproximar-se a les malalties i, especialment, a aquesta *malaltia sagrada*. En aquest sentit, el tractat que hem presentat és una mostra de l'esforç que gira a l'entorn de l'escola mèdica hipocràtica de Cos per tal d'abordar, amb criteris racionals, una situació humana quotidiana que es mostrava com una alteració profunda de la salut de l'ésser humà. L'estudi de l'etiologia de l'epilèpsia suposava afrontar no sols la malaltia en si mateixa, sinó, i sobretot, fer front a tota una mentalitat i a una praxi d'aquell present que, ancorada en una comprensió màgica del mal, tractava els malalts, en general, i els epilèptics en particular, des de la consideració d'éssers tocats pel càstig diví, amb les conseqüències que de cara a la salut comportava aquest capteniment. És veritat, amb tot, que la medicina hipocràtica no posa en qüestió la medicina que s'exercia en els santuaris (la medicina lligada al déu Hermes, que s'exercia sobretot en el santuari d'Epidaure; i la medicina vinculada al déu Apol·lo, que s'exercia sobretot en el santuari de Cnidos i de la qual deriva la medicina hipocràtica). Amb el pensament i la pràctica hipocràtics entra, doncs, en escena una manera nova de comprendre la malaltia i l'art mèdica. El tractat que acabem de presentar, des de l'òptica del fragment xviii, 1, és un exemple d'aquella renovació intel·lectual i d'aquella nova praxi mèdica que anà prenent cos a Occident d'ençà d'aquell present, i fins a l'actualitat no ha defallit en el seu propòsit sempre inacabat de comprendre i tractar les malalties.\*

\* Escrit a Sabadell, els dies 3-6 d'octubre del 2004

Revisat a Sabadell, els dies 30-31 d'octubre del 2004