

DETRADICIONALIZACIÓN, INCREENCIAS Y PUGNA TEOLÓGICA EN *SOBRE LA ENFERMEDAD SAGRADA*

RAMÓN SONEIRA-MARTÍNEZ
ÖSTERREICHISCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT (ÖAI-ÖAW)
ramon.soneiramartinez@oeaw.ac.at
<https://orcid.org/0000-0003-0108-8844>

Recibido: 30 de marzo de 2025

Aceptado: 24 de octubre de 2025

RESUMEN

El objetivo de este artículo es proponer una nueva interpretación del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* mediante una exégesis ecléctica basada en diversos marcos teóricos del estudio académico de las religiones. La propuesta se centra en analizar aquellos argumentos que critican y cuestionan las creencias y prácticas religiosas que difieren de la visión teológica y normativa del autor del tratado. Para ello, se propone el uso del concepto de *detradicionalización* con el fin de estudiar las dinámicas religiosas y irreligiosas del campo religioso griego en la Antigüedad. De esta forma, este estudio, aunque centrado en la obra *Sobre la enfermedad sagrada*, pretende establecer un marco teórico aplicable a otras evidencias textuales en el periodo clásico griego.

PALABRAS CLAVE: DETRADICIONALIZACIÓN, INCREENCIAS, ENFERMEDAD SAGRADA, *CORPUS HIPPOCRATICUM*, INDIVIDUALIZACIÓN RELIGIOSA.

DETTRADITIONALIZATION, UNBELIEF, AND THEOLOGICAL CONTESTATION IN *ON THE SACRED DISEASE*

ABSTRACT

The aim of the paper is to propose a novel interpretation of the treatise *On the Sacred Disease* through an eclectic exegesis based on various theoretical frameworks of the academic study of religions. The proposal's primary focus is on the analysis of arguments that question religious beliefs and practices that differ from the theological and normative vision of the treatise's author. To this end, the article puts forward the concept of *detraditionalisation* as a means of analysing the religious and irreligious dynamics of the Greek religious field in Antiquity. This study, while centred on the work *On the Sacred Disease*, aspires to establish a theoretical framework that can be applied to other textual evidence from the classical Greek period.

KEY WORDS: DETTRADITIONALISATION, UNBELIEF, SACRED DISEASE, *CORPUS HIPPOCRATICUM*, RELIGIOUS INDIVIDUALISATION.

Decía Heródoto, recogiendo un verso de Píndaro, que la costumbre (*vόμος*) es la reina del mundo¹. Según el historiador, si alguien tuviera que juzgar cuáles son las mejores costumbres, elegiría siempre las propias, al considerarlas más perfectas. Nadie, «a no ser que sea un demente», ridiculizaría sus propias prácticas. Pero ¿qué ocurre cuando observamos, desde una mirada histórica, que ciertos agentes de un contexto específico –su cronotopo– cuestionan activamente sus propias costumbres? En otras palabras, ¿cómo se produce el cuestionamiento reflexivo de las «herencias culturales» que tejen la tradición de un grupo humano²? Como señaló Hobsbawm, «el declive de la ‘costumbre’ transforma invariablemente la ‘tradición’»³. En su perspectiva, la costumbre actúa como el «motor y engranaje» fundamental en los procesos que modifican las tradiciones culturales. Así, cuando ciertas prácticas institucionalizadas –como los rituales religiosos y sus códigos simbólicos– son puestas en entredicho, se debilita la tradición que las sostiene, abriendo paso a nuevas costumbres y prácticas sociopolíticas. Este proceso dinámico, observable en distintos momentos históricos, constituye el núcleo de lo que denominaré *detradicionalización*.

A partir de esta premisa, sostengo que los discursos de increencia –incluidas formas heterodoxas o escépticas de religiosidad– constituyen escenarios privilegiados para estudiar las transformaciones de las costumbres y, por extensión, de las tradiciones en distintos cronotopos. En el caso particular del contexto griego, las expresiones ateas están profundamente vinculadas con las nociones de costumbre y tradición. Numerosos estudios han tratado de esclarecer el sentido semántico y discursivo de la expresión *voμίζειν τοὺς θεούς*, «creer/reconocer/respetar (en/a) los dioses»⁴.

La noción de *detradicionalización* que propongo en este texto tiene como objetivo desgranar este proceso de increencia inserto en el discurso médico-religioso griego,

-
- 1 Hdt., III, 38.4. Es cierto, como indica Schrader, que la interpretación de Heródoto de este verso –y particularmente del término *vόμος*– parece ser errónea. Para Píndaro, *vόμος* hace realmente referencia a la ley, en concreto, a la ley del más fuerte. Por tanto, es la *ley* la reina del mundo. Sobre esta interpretación, véase C. SCHRADER, *Historia. Libro III*, Madrid, 1979, p. 89, nota 203.
 - 2 Sobre la noción de «herencias culturales» y su peso en la transformación de las tradiciones, sigo las ideas de C. PEREDA, «Sobre el posible continuo personal-social de la memoria» en *Culturas de la memoria. F. Schmidt-Welle*, México, 2012, pp. 49-50.
 - 3 E. J. HOBSBAWM y T. RANGER, *La invención de la tradición*, Barcelona, 2003 [1983], p. 9.
 - 4 Sobre las dificultades de traducir y comprender el sentido de *voμίζειν τοὺς θεούς*, véase W. FAHR, *θεούς voμίζειν: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim, 1969 y M. GIORDANO-ZECHAYRA, «As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods», *Numen*, 52, 3, (2005), 325-355. En relación con el sustantivo *vόμος*, M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, 40-43.

específicamente en el tratado hipocrático titulado *Sobre la enfermedad sagrada*. No obstante, mi propuesta busca, ante todo, examinar ese proceso *detradicionalizante* a la luz de su cronotopo; es decir, mi objetivo final es establecer analogías intertextuales con otros argumentos y discursos contemporáneos al tratado para demostrar que la *detradicionalización* –lejos de ser una separación racionalista entre ciencia y religión, o una forma de «proto-secularización» del pensamiento religioso antiguo– constituye un mecanismo recurrente en las dinámicas internas del campo religioso, especialmente en los procesos de *individualización religiosa*. Con el fin de demostrar esta hipótesis, analizaré el contexto del tratado y las interpretaciones historiográficas y filológicas que se han propuesto sobre esta obra, con especial atención a aquellas que han reflexionado sobre la tensión entre increencia y teología en el pensamiento del autor. A partir de este marco, propondré mi propia lectura de *Sobre la enfermedad sagrada*. Finalmente, exploraré la aplicabilidad histórica de conceptos como *detradicionalización* e *individualización religiosa* procedentes del estudio académico de la religión, para concluir con una serie de reflexiones teóricas.

1. ¿Es *Sobre la enfermedad sagrada* un tratado increyente?

El contenido del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* solo puede entenderse en su contexto dentro del *Corpus hippocraticum*. Este conjunto literario, compuesto por aproximadamente cincuenta tratados sobre diferentes aspectos de la medicina, constituye un marco privilegiado para analizar la interrelación entre increencia y discurso médico-religioso en la antigüedad⁵. Compilado principalmente durante los siglos V y IV a.e.c., el *Corpus* presenta una notable complejidad, reflejo de la diversidad de autores, estilos y enfoques que lo conforman. A pesar de ello, la crítica especializada ha señalado ciertos elementos comunes que permiten identificar líneas de coherencia interna en esta heterogénea colección textual⁶.

-
- 5 Se entiende por «discurso médico-religioso» la discusión y relectura del saber mítico-tradicional sobre la etiología y la terapéutica de las enfermedades, a fin de reencuadrarlas en términos naturalistas y técnicos; se trata de un ejercicio retórico desarrollado desde dentro del campo religioso, y no simplemente frente a él. Sobre la noción de increencia y su aplicabilidad en el contexto griego, véase R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «Reflexiones de ateísmo e ‘increencia’ en torno al fragmento del *Sísifo* (DK 88, B25)», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23 (2018), 279-303 y R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «The Notion of Unbelief in Ancient Greece: Condemning and Persecuting Atheistic Positions in Classical Athens», *Archiv für Religionsgeschichte*, 23 (2022), 79-105.
- 6 G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983; J. JOUANNA, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Edited by Philip van der Eijk. Leiden, 2012 [1998]; E. M. CRAIK, *The ‘Hippocratic’ Corpus: Content and Context*, New York, 2015.

Entre estos elementos destacan las influencias de determinadas corrientes filosóficas, en particular las vinculadas al pensamiento presocrático griego, así como aportaciones procedentes de tradiciones médicas egipcias y mesopotámicas. Estas influencias se manifiestan con claridad en tratados específicos, como *Sobre la enfermedad sagrada*, que refleja planteamientos racionales de la filosofía natural jónica, o *Sobre los aires, aguas y lugares*, donde pueden identificarse nociones heredadas de concepciones egipcias relativas a la interacción entre entorno, naturaleza y salud.

Según Lorenz, ciertas doctrinas teológicas egipcias –formuladas ya en época ramésida y desarrolladas en el periodo tardío– configuraron una visión de la divinidad como principio cósmico estructurado. Destaca la concepción de Amón-Ra y sus cuatro almas, un *ba* tetrapartito que asocia los elementos naturales (fuego, agua, tierra, aire) con divinidades específicas: Ra, Osiris, Geb y Shu, respectivamente. Esta cosmovisión, que diviniza las fuerzas primordiales, ofreció un sustrato conceptual que la filosofía natural griega racionalizó. Como indica Lorenz, tales ideas fueron «desteologizadas (*enttheologisiert*), desmitificadas (*entmythisiert*) y fisicalizadas (*physikalisiert*)», originando principios filosóficos influyentes en los Presocráticos y presentes en tratados hipocráticos como *Sobre la enfermedad sagrada*⁷. En última instancia, estos procesos de «desteologización», «desmitificación» y «fisicalización» se tradujeron en una puesta en tela de juicio de prácticas rituales y creencias religiosas que conformaban la tradición mítico-religiosa del contexto griego.

No obstante, sería precipitado concluir que, bajo una forma de racionalismo crítico, se generaron posiciones abiertamente ateas o antirreligiosas. En otras palabras, conviene evitar interpretaciones hiperbólicas que lean estos procesos de cuestionamiento como una emancipación deliberada de la razón frente al ámbito sagrado o como una crítica sistemática al conjunto del sistema de creencias tradicional. Siguiendo a Whitmarsh, sería anacrónico asumir que los tratados hipocráticos expresan un conflicto entre ciencia y religión⁸. Aunque no se puede hablar de un tratamiento homogéneo de lo religioso en el *Corpus hippocraticum*, varios tratados contienen alusiones explícitas o implícitas a los dioses, a rituales y a conceptos religiosos, ya sea para reproducirlos, reformularlos o criticarlos. En estos casos, el lenguaje

7 G. LORENZ, «Religionskritik in der antiken Naturwissenschaft als Teil interkultureller Auseinandersetzung» en *Religion und Kritik in der Antike. U. Berner und I. Tanaseanu-Döbler*, Berlin, 2009, p. 27. En realidad, no son procesos ajenos a la modernidad, todo lo contrario. Conceptos como *karma* o *nirvana* y su uso en la cotidianidad tardomoderna son un claro ejemplo de estos mismos procesos, tal y como lo describió G. METHA, *Karma Cola: el mercado del Oriente espiritual*, Barcelona, 1999 [1979].

8 T. WHITMARSH, 2015, p. 78.

teológico no desaparece por completo del discurso médico, sino que se resignifica dentro de un marco naturalista que redefine lo divino conforme a una epistemología empírica y racionalizada, desplazando progresivamente la agencia divina y ritual en los procesos diagnósticos⁹.

De este modo, conviene iniciar el análisis atendiendo a dos ideas interrelacionadas. En primer lugar, la heterogeneidad discursiva observable en los distintos tratados del *Corpus hippocraticum* sugiere que sus autores no operaban dentro de un marco doctrinal unificado, sino que seleccionaban, adaptaban o rechazaban componentes de su cronotopo religioso y filosófico. Estas decisiones afectan a nociones fundamentales como la etiología de las enfermedades, la intervención divina en el sufrimiento humano o la eficacia de rituales terapéuticos tradicionales¹⁰. En segundo lugar, este proceso de apropiación o rechazo de elementos culturales y religiosos puede entenderse como una manifestación de *individualización religiosa*, mediante la cual cada autor construye una visión del mundo coherente con sus propias convicciones éticas, epistemológicas y médicas. Tal individualización no solo afecta la comprensión general de la realidad, sino que incide de forma directa en la manera en que cada tratado conceptualiza y clasifica las enfermedades, sus síntomas y sus tratamientos.

Desde esta perspectiva, las manifestaciones de escepticismo o increencia presentes en algunos tratados hipocráticos –como la negación de la intervención divina en *Sobre la enfermedad sagrada*– deben interpretarse no como simples excepciones, sino como productos de la *individualización*. Este proceso conduce, en última instancia, a nuevas formas de diagnóstico, a reinterpretaciones naturalistas de la sinto-

9 La dimensión religiosa, con distintos grados de integración y resignificación, está documentada en varios tratados hipocráticos. El *Juramento* abre con una invocación a Apolo, Asclepio, Higia y Panacea (Hp. *Iusi*. 1), reflejando una ética médica con posibles resonancias pitagóricas (L. EDELMAN, *The Hippocratic Oath*, 1943). Esta conexión se observa también en *Sobre las semanas* (Hp. *Hebd.* 1-12), donde se articula una cosmología numerológica influida incluso por el pensamiento persa (M. L. WEST, «The Cosmology of 'Hippocrates'», *CQ* 21.2, 1971, 365-388). *Sobre la medicina antigua* (Hp. *VM* 12) reconoce el origen divino del arte médico, aunque lo legitima mediante causas naturales. *Sobre los aires, aguas y lugares* (Hp. *Aér.* 22) incluye una crítica sociológica al ritual escita. Aunque otros tratados (como *Sobre los lugares en el hombre*, *Pronóstico*, *Epidemias I-III*, o *Sobre la naturaleza del hombre*) muestran mayor autonomía frente a la religión, el lenguaje teológico persiste y se resignifica según el autor. Por ello, afirmaciones como la de M.ª D. Lara Nava (en *Tratados Hipocráticos I*, Madrid, 1983, p. 152, n. 26), que oponen radicalmente medicina «laica» y religiosa, deben matizarse. Ambas emergen de un mismo campo simbólico o *doxa*. Un caso ejemplar es *Sobre la enfermedad sagrada*, como analizaré más adelante siguiendo a P. J. VAN DER EJK, 2005, pp. 45-73.

10 En palabras de J. JOUANNA, 2012 [1998], p. 98: «one doctor's position on the problem of the sacred is not necessarily the same as another's».

matología y a la elaboración de estrategias terapéuticas desvinculadas de los marcos religiosos tradicionales. Esta transformación progresiva del horizonte simbólico de la enfermedad constituye lo que en este estudio denomino un proceso de *detradicionalización*, cuyo funcionamiento y consecuencias se analizarán en detalle en las secciones siguientes.

Para desarrollar esta propuesta teórica, que puede ofrecer una vía alternativa para comprender determinadas dinámicas discursivas en los textos médicos antiguos, propongo analizar detenidamente el contenido del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*. Aunque tradicionalmente la «enfermedad sagrada» (*ἱερός νοῦσος*) se ha asociado con la epilepsia, es necesario señalar, como advierte Craik, que en realidad la enfermedad que se describe en el tratado no se corresponde exactamente con lo que hoy entendemos por epilepsia. Más bien, se trataría de una categoría diagnóstica amplia, utilizada para englobar diversos trastornos que cursan con ataques o convulsiones –como la meningitis, la encefalitis, ciertos tumores, o incluso lesiones graves del sistema nervioso¹¹. Esta sintomatología, comúnmente asociada a la epilepsia en el mundo griego, también fue denominada «enfermedad de Heracles», probablemente por la conexión mítica entre los episodios de locura y sufrimiento del héroe. De hecho, el propio autor de *Sobre la enfermedad sagrada* hace referencia en varios pasajes a explicaciones mitológicas de este tipo¹².

Sin profundizar en exceso en los aspectos contextuales del tratado, conviene destacar algunos elementos que han sido objeto de debate filológico. En particular, la cuestión de la autoría y la datación sigue abierta, aunque existe un cierto consenso en situar la redacción del texto en torno al 430-420 a.e.c. y en reconocer su estrecha relación

11 E. M. CRAIK, 2015, p. 191.

12 Referencias a la enfermedad sagrada pueden encontrarse igualmente en Heródoto (Hdt. III, 33.1) y Teofrasto (Thphr. *HP*. IX, 11.3). En cuanto a la nomenclatura «enfermedad de Heracles» para referirse a la enfermedad sagrada, existen evidencias en el propio *Corpus hippocraticum*, concretamente en *Sobre las enfermedades de las mujeres* (Hp. *Mul.* I.7 y *Mul.* II 15). En el estudio de la enfermedad sagrada y la epilepsia en el mundo antiguo, sigo los trabajos de O. TEMKIN, *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore, 1971 [1945]; M. D. GRMEK, *Les maladies 'à l'aube de la civilisation occidentale*, París, 1983; M. WOHLERS, *Heilige Krankheit: Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion*, Marburg, 1999; J. LONGRIGG, «Epilepsy in ancient Greek medicine-the vital step», *Seizure*, 9 (2000); J. L. SACO, «Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos», *Dikaiosyne: Revista semestral de filosofía práctica*, 17 (2006); G. LE PERSON, «Soigner l'épilepsie (Hippocrate, Maladie sacrée): Existe-t-il une opposition entre la médecine 'populaire' des magoi et la médecine 'rationnelle' des Hippocratiques dans le traitement de la maladie?» en *Chemin faisant: Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé. L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost, & J. Wilgaux*, Rennes, 2009.

con el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*¹³. No me detendré aquí en la hipótesis –formulada por Wilamowitz-Moellendorff en 1901– que atribuye ambos tratados a un mismo autor, ni en la propuesta alternativa de Jones en 1923, quien considera que *Sobre la enfermedad sagrada* fue obra de un discípulo o seguidor del autor de *Sobre los aires, aguas y lugares*¹⁴. Si me gustaría señalar, siguiendo las observaciones del propio Jones, la influencia que la sofística tuvo en el encuadre argumentativo del texto¹⁵. Los toques de retórica típicos de los sofistas demuestran que el texto es el resultado de un contexto filosófico, ideológico y cultural muy concreto que nos permite rastrear el paisaje intelectual de su época, un aspecto clave en mi aproximación crontópica.

La riqueza del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* permite, sin duda, múltiples niveles de lectura. En este trabajo propongo una exégesis centrada en la historia del ateísmo, la increencia y la duda religiosa, una línea de investigación que ha cobrado creciente relevancia en los últimos años¹⁶. Diversos estudios dedicados a este tratado han abordado, de un modo u otro, la posibilidad de que el autor adopte una postura «atea» o marcadamente heterodoxa. Estas interpretaciones han generado un debate sostenido en torno al propósito del tratado y al perfil intelectual de su autor.

Dentro de la amplia bibliografía dedicada a *Sobre la enfermedad sagrada* pueden identificarse dos líneas interpretativas principales. La primera, representada por autores como Grensemann, considera el tratado como una «expresión de la eterna lucha entre las personas que piensan científicamente y la superstición (*Aberglauben*)»,

13 C. GARCÍA GUAL, *Tratados hipocráticos I*, Madrid, 1983, p. 395; E. M. CRAIK, 2015, p. 195.

14 Sobre el debate en torno a la autoría del tratado y las diferentes obras que han discutido este aspecto, me remito a H. GRENSEMANN, *Die hippokratische Schrift 'Ueber die heilige Krankheit'*, Berlín, 1968; J. DUCATILLON, *Polémiques dans la Collection hippocratique*, París, 1977; C. GARCÍA GUAL, 1983, 389-396; P. J. VAN DER EIJIK, «Airs, Waters, Places and On the Sacred Disease: Two Different Religiosities?», *Hermes*, 119 (1991), 168-176 y J. JOUANNA (ed), *Hippocrates*, Baltimore, 1999.

15 W. H. S. JONES, *Hippocrates II*, Londres, 1923.

16 Diversas monografías dedicadas al ateísmo antiguo han sido publicadas en la última década como T. WHITMARSH, 2015; V. M. RAMÓN PALERM, A. C. VICENTE SÁNCHEZ & G. SOPEÑA GENZOR, *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coímbra, 2018; T. BÉNATOUÏL, J.-B. GOURINAT & M. NARCY, *L'athéisme antique* (vol. 18), Villeneuve-d'Ascq, 2018; B. EDELmann-SINGER, T. NICKLAS, J. E. SPITTLER & L. WALT, *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, Tübingen, 2020; J. FORD, *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*, Nueva York, 2024. En este trabajo el concepto de «ateísmo» se utiliza como término *etic* para referirse a aquellas posiciones filosóficas que ponen en tela de juicio, discuten o dudan la existencia y/o la naturaleza de los dioses. En cuanto a la terminología *emic* y el campo semántico de la increencia en el mundo griego, sigo las conclusiones del reciente trabajo de P. PINEL MARTÍNEZ, «Lo que el análisis léxico de ἈΘΕΟΣ en las fuentes del siglo V a.C. puede revelar sobre el estado del ateísmo en ese período», *Anuari de Filología. Antiqua et Mediaevalia*, 11(2) (2021), 97-108.

la estupidez (*Dummheit*) y la charlatanería insolente (*freche Scharlatanerie*)», dotando así de un valor racionalista, casi ilustrado al texto¹⁷. Frente a esta postura, destaca la interpretación de Jouanna, quien rechaza la dicotomía moderna entre religión y razón –entre lo racional y lo divino– al considerar que dicha oposición es una construcción impuesta por los propios intérpretes contemporáneos. Jouanna propone, en su lugar, una lectura que busca reconciliar ciencia y religión a través de un racionalismo «no ateo», capaz de depurar lo divino sin suprimirlo¹⁸.

Siguiendo esta línea interpretativa, *Sobre la enfermedad sagrada* puede entenderse no como un manifiesto antirreligioso ni como una muestra de racionalismo estricto, sino como una reformulación del discurso sobre lo divino desde una perspectiva naturalista. El autor del tratado, al criticar determinadas prácticas mágicas y rituales, no excluye lo divino del horizonte explicativo, sino que lo redefine conforme a un marco cosmológico influido por corrientes filosóficas presocráticas. Lejos de eliminar su presencia, el texto se inscribe en una pugna teológica y discursiva por resignificar la agencia divina dentro del nuevo orden epistemológico que la medicina comienza a reclamar para sí¹⁹.

En las últimas décadas, diversos estudios han intentado superar esta polarización mediante enfoques integradores que articulen ambas perspectivas. No se trata de disociar un supuesto racionalismo o ateísmo del autor respecto a sus alusiones religiosas, sino de explorar, en la medida que lo permita la evidencia textual, las formas individualizadas de religiosidad que emergen en el tratado. Analizarlo bajo la

17 H. GRENSEMAN, 1968, p. 5. Para otros autores, las posibles creencias y la crítica que se realiza a estas en el tratado son un ejercicio retórico característico de la literatura griega durante el periodo clásico y no expresan realmente el posible sistema de creencias del autor. Sobre esta argumentación, véase J. LASKARIS, *The Art is Long. On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*, Leiden, 2002 y G. E. R. LLOYD, *In the Grip of Disease*, Oxford, 2003.

18 J. JOUANNA, 2012 [1988], pp. 111 y 118. Sobre la conjunción entre posibles elementos racionales e irrationales en la medicina griega antigua, cabe destacar la tesis de J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Nueva York, Londres, 2003 [1993], pp. 6-25. Es interesante la postura conciliadora entre aspectos racionales e irrationales de Oberhelman al analizar el papel de los sueños en el discurso del tratado: «There is no real conflict between rational attitude and not rational towards dreams», en S. OBERHELMAN, «Dreams in Graeco-Roman medicine», *ANRW* II 37.1 (1993), p. 152.

19 Como afirma P. J. VAN DER EIJK, 2005, p. 69: «It is important to distinguish between the corrective, ‘cathartic’ criticism of traditional religious beliefs and the exposition of a *positive theology*». Este concepto de «teología positiva» ha sido utilizado para analizar discursos de intelectuales como el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* que, aunque critican ciertos aspectos del sistema de creencias y las prácticas religiosas, apuestan por una noción «optimizada» de lo divino. Un argumento similar puede apreciarse en el análisis de la irreligiosidad de Polibio en A. ÁLVAREZ DE MIRANDA VICUÑA, «La irreligiosidad de Polibio», *Emerita*, 24 (1956), 27-65.

dicotomía entre lo racional e irracional, lo religioso y lo científico, o lo natural y lo sobrenatural implica proyectar categorías modernas sobre un contexto ajeno, lo que conlleva el riesgo de distorsionar su discurso²⁰. El objetivo de este estudio es examinar precisamente esa tensión entre increencia, crítica a prácticas rituales y reformulación de creencias religiosas que atraviesa el texto. Mi propuesta (re)interpretativa busca ofrecer una herramienta teórica que permita comprender las «paradojas» y «ambigüedades» señaladas por van der Eijk²¹. Para ello, resulta imprescindible un análisis detenido del contenido discursivo de la obra.

2. Crítica y explicación de la enfermedad sagrada

Este trabajo no pretende ofrecer un análisis exhaustivo del aparato conceptual que articula el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, sino centrarse en aquellos pasajes que evidencian una tensión normativa entre las prácticas médicas y las concepciones religiosas. Dicha tensión se manifiesta, en particular, en la crítica dirigida a creencias compartidas del imaginario religioso griego, como la atribución de enfermedades a castigos divinos, la eficacia terapéutica de rituales expiatorios o la intervención de figuras como los καθάρται. La identificación y análisis de estos elementos permitirá mostrar cómo el discurso médico hipocrático contribuye a redefinir los límites entre saber religioso y saber racional, cuestionando la autoridad tradicional de ciertos mediadores y proponiendo una epistemología basada en la observación y la causalidad natural.

El tratado comienza identificando como problemática la atribución excesiva de sacralidad a esta enfermedad en particular. El autor atribuye dicha interpretación errónea a un conjunto específico de personas –magos, purificadores, charlatanes y embaucadores– cuyas prácticas son objeto de crítica explícita:

έμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τὸ νόσημα ἀφιερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἀνθρώποι οἵοι καὶ νῦν εἰσὶ μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες²².

20 P. J. VAN DER EJK, 2005, p. 49 y, recientemente, S. IORIO, M. CILIONE, M. MARTINI, F. ZAMPIERI & V. GAZZANIGA, «Communicating Disease, Care and Healing. The Role of Medical Inscriptions and Patient Reports in Temple Medicine from Classical Antiquity to the Roman Imperial Age», *Cogent Arts & Humanities*, 10(2) (2023), 1-14.

21 P. J. VAN DER EJK, 2005, p. 70.

22 Hp., *Morb.Sacr.* 2: «Me parece que los primeros en sacralizar esta dolencia fueron gente como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores». Este pasaje resulta especialmente relevante si se pone en relación con la genealogía de la τέχνη médica expuesta en *Sobre la medicina antigua* (véase nota 9). Cito por el texto griego de *Hippocrate, La Maladie sacrée*, ed. y trad. J. JOUANNA, Collection des Universités de France (Budé), Les Belles Lettres, 2003. Para contraste y control consulto *Hippocrates. Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Dentition*, ed. y trad. P. POTTER, Cambridge, MA; Londres, Harvard

A juicio del autor, estos especialistas realizan toda una serie de estratagemas, ritos y prácticas que no solo son ineficaces para tratar la enfermedad, sino que también les permiten eximirse de cualquier responsabilidad en caso de fracaso²³. Si un rito funciona, entonces se llevan la gloria y el rédito, mientras que, si el ritual propuesto no surte efecto, culpan a los dioses por la ineffectividad de la praxis:

εἰ μὲν ὑγιῆς γένοιτο, αὐτῶν ἡ δόξα εἴη καὶ ἡ δεξιότης, εἰ δὲ ἀποθάνοι, ἐν ἀσφαλεῖ καθισταῖντο αὐτῶν αἱ ἀπολογίαι καὶ ἔχοιεν πρόφασιν ως οὐκ αἴτιοι εἰστιν αὐτοὶ, ἀλλ’ οἱ θεοὶ²⁴.

Estas prácticas resultan inaceptables para el autor por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque quienes reclaman una agencia mágica para eliminar las dolencias humanas están asumiendo un poder comparable al de las divinidades, al atribuirse la capacidad de controlar las enfermedades según su voluntad. Si son capaces de acabar con ellas, también son capaces de inocularlas en otros individuos. Al atribuirse tal poder terapéutico, estos especialistas no solo se arrogan una autoridad que excede su condición humana, sino que además desplazan la agencia tradicionalmente atribuida a las divinidades, deslegitimando su papel en la etiología y resolución de la enfermedad:

University Press, 2023 e *Ippocrate. La malattia sacra*, ed. y trad. A. ROSELLI. Venecia: Marsilio, 1996. Las traducciones de los textos en griego al español han sido extraídas de C. GARCÍA GUAL, 1983, a no ser que se diga lo contrario. Igualmente, la numeración de los capítulos del tratado hace referencia a esa misma obra.

23 Una crítica similar a los adivinos puede apreciarse en *Sobre las enfermedades de las vírgenes*: «Cuando no tiene visiones, siente cierto placer por el cual desea la muerte como una cosa buena, y cuando la enferma ha recuperado la razón, consagra a Artemis, engañada por los consejos de los adivinos (μάντεις), muchos objetos, especialmente los más caros de sus vestidos» (Hp., *Virg.* 1). Traducción de L. SANZ MINGOTE, *Tratados hipocráticos IV*, Madrid, 1988. Es igualmente interesante la postura crítica del autor de *Sobre las enfermedades de las mujeres* a los tratamientos populares de las mujeres para abortar (Hp., *Mul.* I, 67), basados probablemente, en «intuiciones personales o consejos de cura popular casi mágica, con gran riesgo de su salud» como indica L. SANZ MINGOTE, 1988, p. 26.

24 Hp., *Morb.Sacr.* 2: «Si el enfermo llegara a curarse, de ellos sea la gloria y la destreza, y si se muere, quedará a salvo su disculpa, conservando la excusa de que de nada son ellos responsables, sino solo los dioses.» El uso estratégico de πρόφασις y αἴτιος en este pasaje remite a la distinción tucídidea entre causas aparentes y causas reales (Th., I, 23.4-6), y conecta intertextualmente con la historiografía y la retórica sofística. Véase G. PARMEGGIANI, «The Causes of the Peloponnesian War: Ephorus, Thucydides and Their Critics,» en *Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography*, G. Parmeggiani (ed.), Washington, 2014, pp. 115-132. De forma análoga, el tratado hipocrático denuncia cómo ciertos terapeutas desplazan su αἴτια hacia los dioses mediante προφάσεις, eludiendo así una imputación racional. Esta estrategia se opone al *lógos* sofístico: aquí se reivindican causalidad natural y responsabilidad médica. Sobre esta relación con el contexto sofístico, véase E. M. CRAIK, 2015, p. xvii-xx.

ὅτις γὰρ οὗτος τε περικαθαίρων ἔστι καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος, οὗτος κανὸν ἐπάγοι ἔτερα τεχνησάμενος, καὶ ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ τὸ θεῖον ἀπόλλυται²⁵.

Por lo tanto, aunque estos especialistas invocan a los dioses y se presentan como defensores de la piedad, su comportamiento revela –según el autor– una impiedad aún mayor: al atribuirse facultades divinas, niegan de facto la existencia o el poder efectivo de los dioses. Este es el argumento teológico central del tratado y uno de los ejes interpretativos fundamentales de este estudio:

εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιέειν καὶ ὅμβρους καὶ αὐχμοὺς καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τάλλα τὰ τοιοντότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετῶν εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἡ μελέτης φασὶν ταῦτα οἷόν τ’ εἶναι γενέσθαι οἱ ταῦτ’ ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὐτε εἶναι νομίζειν οὐτ’ ἔοντας ισχύειν οὐδὲν οὐτε εἰργεσθαι ἀν τὸν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων, ὃν ποιέοντες πᾶς οὐ δεινοὶ αὐτοῖσιν εἰσιν; εἰ γὰρ ἀνθρώπος μαγεύων τε καὶ θύων σελήνην τε καθαιρήσει καὶ ἥλιον ἀφανιεῖ καὶ χειμῶνα καὶ εὐδίην ποιήσει, οὐκ ἀν ἔγωγέ τι θεῖον νομίσαιμι τούτων εἶναι, ἀλλ’ ἀνθρώπινον, εἰ δὴ τοῦ θείου ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατέεται καὶ δεδουλωται²⁶.

El autor lleva su razonamiento al límite: si el ser humano pudiera, mediante conjuros y sacrificios, alterar fenómenos como el curso del sol o la luna o los ciclos climáticos, la divinidad perdería su poder, al quedar sometida al control humano. La atribución de estas capacidades a magos y charlatanes implica una apropiación ilegítima de una agencia cósmica reservada a los dioses. Ontológicamente, esto subvierte el orden natural regido por principios como la necesidad (ἀνάγκη) y la agencia divina²⁷.

25 Hp., *Morb.Sacr.* 3: «Quien es capaz de apartar tal dolencia actuando como purificador y como mago, ese también podrá atraerla con sus maquinaciones, y en este manejo se desvanece lo divino.»

26 Hp., *Morb.Sacr.* 4 «Pues si pretenden tener conocimientos para hacer bajar la luna y ocultar el sol, y para producir la tormenta y la calma, lluvias y sequías, y dejar el mar insopportable y la tierra estéril, y toda una serie de trucos por el estilo, y aseguran que, bien sea por medio de ritos o por algún otro ingenio o práctica, es posible lograrlo, a mí me parece que los que se dedican a esto cometan *impiedad* y piensan que no existen los dioses ni tienen ningún poder, ni siquiera para impedirles nada de sus actos extremos, porque no tienen temor de los dioses. Ya que, si un hombre actuando como mago o por medio de sacrificios hiciera desaparecer la luna y ocultar el sol, y produjera tempestad y calma, yo ya no creería que ninguna de estas era una cosa divina, sino humana, si es que el ámbito de lo divino estaba dominado y esclavizado al poder de un hombre.»

27 La noción de ἀνάγκη como principio regulador del cosmos está presente en el pensamiento de Empédocles (DK 31 B30; B115), donde actúa como fuerza determinante en los ciclos cósmicos. Un uso similar puede observarse en Jenofonte (*Mem.* I.1.15; II.1.17-18) y, desde una perspectiva teológica, en Eurípides (*Alc.* 962-983; *Tro.* 884-888). Para una lectura detallada del papel de la «necesidad» en la cosmología empedoclea y su proyección sobre el pensamiento médico, véase M. L. GEMELLI MARCIANO, «Empedocles' Zoogony and Embryology,» en *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicality*, A. L. Pierris (ed.), Patras, 2005, esp. pp. 374-375.

Aunque sus prácticas se presentan como religiosas, operan una inversión sacrílega: reducen lo divino a un mecanismo manipulable. Por ello, el autor afirma que, si tales acciones fueran posibles, dejaría de creer en los dioses, ya despojados de su soberanía. No es solo una crítica ritual o médica, sino un choque entre dos cosmovisiones: una en la que el ser humano está sometido a lo divino, y otra en la que lo divino queda subordinado al humano. En este marco, la impiedad se entiende como ruptura del orden relacional entre dioses y hombres.

El argumento anterior se complementa con tres ideas clave que anteceden a la exposición etiológica del tratado. En primer lugar, el autor denuncia la arbitrariedad de atribuir la enfermedad a diferentes dioses en función de los síntomas manifestados. Por ejemplo, si un paciente ruge como un león o bala como una cabra, se dice que la responsable es la Madre de los Dioses; si relincha como un caballo, entonces se invoca a Posidón como causa. Esta enumeración paródica señala la inconsistencia lógica del marco etiológico tradicional y anticipa su reemplazo por una explicación naturalista²⁸.

En segundo lugar, el autor denuncia la peligrosidad de las prácticas rituales empleadas por estos especialistas –como las purificaciones y los conjuros– al acusarlas de ser, según sus palabras, ἀνοσιώτατον («lo más impío») y ἀθεώτατον («lo más ateo»)²⁹. En el pasaje completo (Καθαρμοῖσι τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ θεῖον), el autor sostiene que estos ritos no solo carecen de sacralidad, sino que transforman lo divino (τὸ θεῖον) en algo radicalmente opuesto a su verdadera naturaleza. Aunque en castellano el adjetivo «ateo» suele aplicarse a personas, en el marco conceptual del tratado, se califica como ἀθεώτατον aquello que subvierte o pervierte la agencia divina mediante prácticas desacertadas. Desde esta perspectiva teológica y relacional, la crítica del autor no se dirige tanto a la increencia como a una praxis ritual inadecuada, lo que revela una correlación implícita entre ortodoxia y ortopraxis. En el marco de la religiosidad griega, donde las creen-

Esta concepción de ἀνάγκη resulta especialmente pertinente para comprender la genealogía del arte médico en *Sobre la medicina antigua* (Hp. VM 3), donde el autor desplaza el foco etiológico desde lo divino hacia una causalidad natural regida por principios constantes y universales, en consonancia con esta misma noción de necesidad. Para una contextualización más amplia de este tratado y su relación con el pensamiento filosófico de su tiempo, véase F. DUNN, «*On Ancient Medicine and Its Intellectual Context*», en *Hippocrates in Context*, P. J. van der Eijk (ed.), Leiden, 2005, pp. 49-67.

28 Hp., *Morb.Sacr.* 4.

29 Hp., *Morb.Sacr.* 4. Sobre el uso del superlativo, véase P. PINEL MARTÍNEZ, 2021, pp. 97-108. Sobre la crítica del autor de *Sobre la enfermedad sagrada* a esta heteropraxis, sigo los apuntes de J. JOUANNA, 2012 [1998], pp. 101-103; J. KINDT, «Personal religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?», *JHS*, 135 (2015), p. 46 y M. R. LEFKOWITZ, «‘Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides’ Dramas», *CQ*, 39(1) (1989), p. 72.

cias se entienden como inseparables de las acciones, las desviaciones rituales tienen implicaciones teológicas. Por este motivo, las discusiones normativas –sean religiosas, morales o cosmológicas– se evalúan a partir de la coherencia interna entre la visión del mundo del autor y su traducción en la práctica. Esta idea encuentra un paralelo significativo en las *Leyes* de Platón, donde se argumenta que ciertas posiciones filosóficas, como las ateas, pueden tener consecuencias nocivas para la vida pública y deben ser tratadas como si fueran una enfermedad (νόσος)³⁰.

Finalmente, y como tercer argumento, lo divino no puede ser causante de la enfermedad, de lo feo, lo horroroso, sino todo lo contrario: es el garante de la purificación y la pulcritud, de la belleza. Así, el autor refuerza la ritualidad tradicional apostando por acudir a los lugares sagros, santuarios y templos, donde la propia normatividad religiosa, asociada a la pulcritud y a la eliminación del miasma, indica el poder purificadorio de lo divino³¹. ¿Son entonces las divinidades la causa de la «enfermedad sagrada»? Sí y no, y es aquí donde se entrelaza el proceso de *detradicionalización* y la increencia, cerrando el paréntesis argumental de la pugna teológica y dando paso a la interpretación que propongo en este escrito.

La explicación que el autor del tratado ofrece ante la sintomatología de la «enfermedad sagrada» unifica un ejercicio de apropiación de la tradición religiosa donde, por un lado, se trata de reforzar la noción de lo divino, como he señalado previamente, pero, por otro lado, se dota de una explicación basada en la filosofía natural que niega la implicación de la agencia de los dioses en el sufrimiento de la enfermedad. En este marco, la causa real de la enfermedad se sitúa en el cerebro y en la inhalación del aire, descartando cualquier intervención de divinidades como Hécate o Posidón. La «enfermedad sagrada» se explica por predisposiciones constitutivas del paciente, distinguiendo entre individuos flemáticos (φλεγματώδεις) y biliosos (χολώδεις), aunque solo los primeros serían susceptibles de padecerla. Si el cerebro no está bien hidratado porque el aire ha fluido incorrectamente por las venas, entonces se produce la enfermedad. De ahí que las prácticas recomendadas por curanderos y charlatanes sean ineficaces, porque ignoran la verdadera causa de la enfermedad³².

La explicación ofrecida en el tratado no reproduce las concepciones tradicionales sobre la intervención divina en el origen de las enfermedades. En lugar de atribuir

30 Pl., *Lg.* 888a-d. Sobre la interpretación de este pasaje específico en *Leyes* y su relación con el estudio del ateísmo griego, véase R. SONEIRA-MARTÍNEZ, «The Nόσος of Declaring that Gods do not Exist in Plato's *Laws*. Isolated Cases or Groups of "Αθεοί?", *Arys*, 18 (2020), 309-343.

31 Según van der Eijk, esta es la creencia del autor del tratado que sustenta su aparato teológico. Véase, P. J. VAN DER EIJK, 2005, pp. 65-67.

32 Hp. *Morb.Sacr.* 5-7.

la «enfermedad sagrada» a la voluntad de dioses como Hécate o Posidón, el autor la interpreta como un fenómeno fisiológico determinado por causas naturales, como la constitución del cuerpo o el flujo del aire por las venas. Si existiera un tratado escrito por los *μάγοι*, *καθάρται* y otros especialistas a los que critica el autor, es probable que consideraran esta explicación «hipocrática» como impía o incluso atea, por cuanto niega la agencia de los divinidades del culto tradicional. Sin embargo, desde la perspectiva del autor, esta interpretación no solo se ajusta mejor a la realidad observable, sino que representa una forma más auténtica de piedad, al redefinir lo divino en términos coherentes con una cosmología naturalista. He aquí la pugna teológica *detradicionalizante* sustentada en un proceso donde ideas que forman parte del «conocimiento mitológico colectivo» son cuestionadas y (re)apropiadas para generar nuevas formas normativas de entender lo divino³³.

3. Una detradicionalización con perspectiva cronotópica como propuesta (re)interpretativa

Para analizar cómo el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* aborda esta pugna teológica, propongo examinarlo desde la conceptualización del proceso que se ha identificado en las ciencias sociales y las ciencias de las religiones como *detradicionalización*. El objetivo es rastrear este proceso dentro de las dinámicas de *individualización religiosa* para comprender cómo los discursos teológicos, pero también las posiciones increyentes dentro del campo religioso tenían lugar en el contexto de la Grecia clásica³⁴. Antes de continuar, resulta necesario aclarar el marco teórico que sustenta esta propuesta, con el objetivo de evitar anacronismos o imposiciones modernas sobre los discursos antiguos. El concepto de *detradicionalización* surgió en el ámbito de la sociología de la cultura, especialmente en el estudio de los procesos de individualización propios de la modernidad tardía. Fue formulado sistemáticamente en 1996 por Heelas, Lash y Morris en la obra colectiva *Detraditionalization*, donde se define como «un cambio de autoridad de fuera hacia dentro, que conlleva

33 Sobre «conocimiento mitológico colectivo», empleo esta expresión en sentido descriptivo y operativo para referirme al saber tradicional-religioso compartido –relatos (en épica, himnos, tragedia), *δόξαι* y motivos rituales– que circula sobre las divinidades del culto cívico y se transmite por la *παιδεία* y la práctica festiva y ritual. El término no es *emic* ni presupone la irrealidad de los dioses para los griegos; simplemente distingue entre práctica cultural y narrativa/creencia tradicional con la que el discurso médico-religioso dialoga o polemiza.

34 Sobre el uso de la noción de *detradicionalización* en el contexto griego, sigo los trabajos de J. N. BREMMER, 2019, pp. 1009-1032; J. N. BREMMER, «Youth, Atheism and (Un)Belief in Late Fifth-Century Athens» en *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions. B. Edelmann-Singer; T. Nicklas, J. E. Spittler, & L. Walt*, Tubinga, 2020, pp. 53-68 y R. SONEIRA MARTÍNEZ, 2020, pp. 309-343.

el declive de la creencia en un orden de cosas preestablecido o natural»³⁵. Esta transformación implica que el individuo ya no se orienta por tradiciones recibidas acríticamente, sino que reconfigura sus referencias normativas desde la autorreflexión. Desde su formulación, el concepto ha sido ampliamente utilizado para analizar el debilitamiento de las estructuras tradicionales en contextos contemporáneos, particularmente en el ámbito religioso³⁶.

El uso del concepto «detradicionalización» ha concluido en dos acepciones claramente diferenciadas. Por un lado, se ha empleado para estudiar los procesos de comercialización y resignificación de lo religioso en las sociedades de consumo, donde la espiritualidad se adapta a las lógicas del mercado³⁷. Por otro lado –y es este el enfoque que resulta más pertinente para este estudio– se ha aplicado para describir cómo ciertos individuos, dentro de un mismo contexto sociopolítico y religioso, se *apropian* de la tradición de forma crítica, seleccionando o rechazando sus componentes en función de sus convicciones personales. Esta acepción ha sido especialmente productiva cuando se vincula con el concepto de *individualización religiosa*, ya que ha permitido iluminar las dinámicas religiosas en épocas premodernas. Estudios recientes han comenzado a aplicar este marco a contextos antiguos, revelando la complejidad de las transformaciones socio-religiosas en el mundo grecorromano³⁸.

En el caso del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, la *individualización religiosa* del autor se refleja en un proceso de *detradicionalización* que transforma la manera de concebir lo divino, en particular su papel en la etiología de las enfermedades. Ya no son los dioses quienes, en sus ataques de ira, aflen las enfermedades a los mortales, sino que, en consonancia con una tendencia iniciada por autores como Alcmeón

35 P. HEELAS, S. LASH & P. MORRIS, *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, 1996, p. 2. Traducción propia.

36 Me gustaría destacar los trabajos de R. BENDIX, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison, 2009; K. BESECKE, «Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning», *Sociological Theory*, 23(2) (2005), pp. 179-196 y K. DOBELAERE, «Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization», *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 60(3) (1999), pp. 229-247.

37 Dos claros ejemplos son K. J. LAU, *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Filadelfia, 2000 y J. CARRETTE & R. KING, *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion*, Abingdon, 2004.

38 V. GASPARINI, M. PATZELT, R. RAJA, A.-K. RIEGER, J. RÜPKE & E. R. URCIUOLI, *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlín, 2020; J. RÜPKE, *Aberglauben oder Individualität: Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübinga, 2011 y R. HAEUSSLER, A. KING, F. MARCO SIMÓN & G. SCHÖRNER, *Religious Individualisation: Archaeological, Iconographic and Epigraphic Case Studies from the Roman World*, Oxford, 2023.

de Crotone, elementos naturales como el calor, la humedad, el aire o el frío deben ser analizados como responsables de las dolencias humanas³⁹. Se cuestiona así una creencia que estaba establecida en el imaginario colectivo, tal y como se puede leer desde Hesíodo hasta Sófocles, pasando por Heródoto⁴⁰.

Sin embargo, este desplazamiento causal no implica una negación de la dimensión sagrada, sino su transformación: los elementos naturales no pierden su carácter divino, sino que lo reconfiguran. El autor del tratado no abandona el lenguaje de lo divino (*tò θεῖον*) sino que lo redefine dentro de una epistemología centrada en la observación empírica y la coherencia racional. Su crítica a los magos, charlatanes, purificadores y embaucadores no se limita a impugnar la validez de sus prácticas, sino que constituye un esfuerzo por establecer una nueva autoridad interpretativa sobre lo divino y lo patológico. Esta redefinición *optimiza* el discurso teológico del autor, alineándolo con una cosmovisión naturalista que integra, sin negar, la noción de lo sagrado. Así, la divinidad no es abolida, sino normativizada según criterios coherentes con el horizonte intelectual, ético y médico del autor.

En definitiva, la narrativa de *Sobre la enfermedad sagrada* puede entenderse como un proceso de *detradicionalización* (Fig. 1), en el cual: (a) se *apropian* –y, en ocasiones, rechazan– elementos constitutivos del conocimiento religioso común para construir una explicación naturalista de la enfermedad; (b) se *critican* y desacreditan prácticas rituales alternativas mediante el uso de una normatividad religiosa reconfigurada, lo que refuerza una determinada forma de tradición. Esta debe entenderse aquí no como una entidad estática o monolítica, sino como un conjunto dinámico de marcos normativos, creencias, prácticas y narrativas compartidas que otorgan sentido a la experiencia individual y colectiva dentro de un horizonte cultural específico. En términos de Bourdieu, esto corresponde a la *doxa*, es decir, al sistema de evidencias y supuestos percibidos como naturales o incuestionables por los agentes sociales⁴¹. En este sentido, y siguiendo la noción de tradición formulada por Hobsbawm e introducida en las primeras páginas de este trabajo, la tradición religiosa griega –aunque presentada como heredada– es constantemente

39 DK 24, B4. Sobre el papel de Alcmeón en el establecimiento de la medicina griega, sigo el trabajo de J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres, 2013.

40 Hes., *Op.* 240-25; S., *OT*. 95-98; Hdt., I, 105.4; IV, 67.

41 P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Buenos Aires, 2007 [1980], p. 111: «La *doxa* originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como *algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura*».

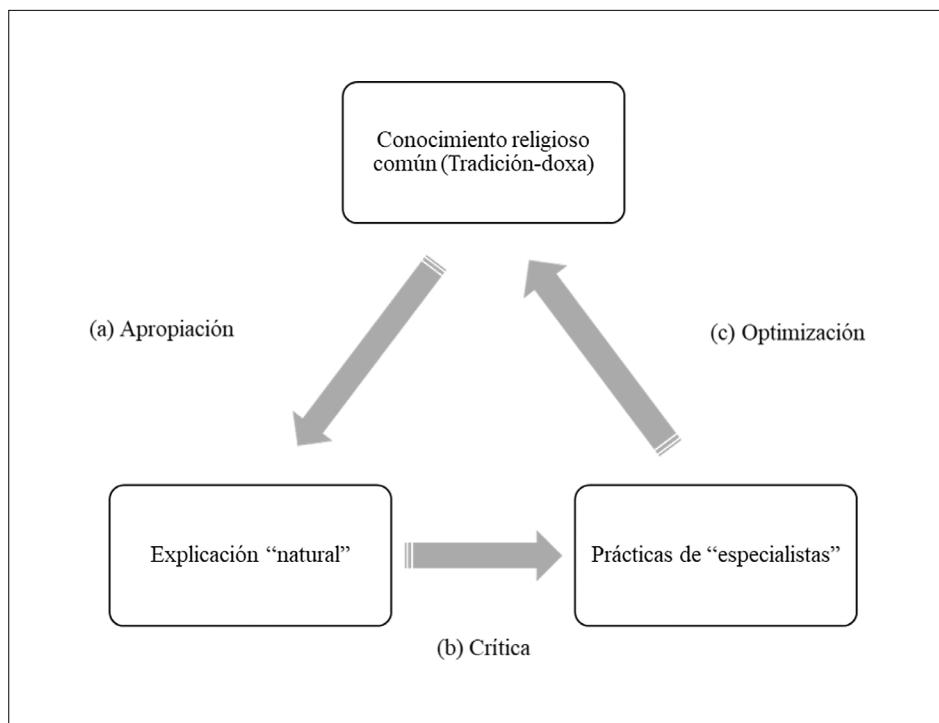


Fig. 1. Flujos de la detradicionalización religiosa en *Sobre la enfermedad sagrada*

reformulada con fines normativos, especialmente en contextos de transformación ideológica o epistémica. (c) Así, el pensamiento «científico» no surge ex nihilo, sino que emerge de esa misma tradición y regresa al terreno de lo sagrado en forma de una *optimización* teológica, esto es, una reelaboración racional de la noción de lo divino. Esta nueva formulación puede llegar a consolidarse como una tradición asociada a nuevas prácticas y costumbres, aunque, como señala Nickel, su trazabilidad histórica puede resultar particularmente compleja debido a su fragmentación cronológica e intertextual⁴².

42 De este modo, el argumento interrelacional de Nickel en su análisis sobre Praxágoras de Cos tiene todo el sentido: «sowohl der Hippokratiker als auch Praxagoras in ein gemeinsames, größeres Netz von Beziehungen eingebunden waren, dessen Verbindungsfäden im einzelnen von uns nicht mehr verfolgt werden können, weil die Überlieferung zu bruchstückhaft ist». Véase D. NICKEL, «Hippokratisches bei Praxagoras von Kos?» en *Hippocrates in Context*. P. J. van der Eijk, Leiden-Boston, 2005, p. 322.

Este complejo proceso de *detradicionalización* permite, igualmente, conocer qué argumentos, ideas y creencias son adoptados por el autor para llevar a cabo la *individualización religiosa* y la apropiación de los elementos tradicionales que permiten una nueva explicación teológica. En otras palabras, el estudio de estos procesos debe ir necesariamente acompañado de un enfoque intertextual que permita contextualizar el texto en su tiempo y espacio de origen, es decir, en el cronotopo específico del que emerge el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*⁴³.

Sin ánimo de ofrecer un listado exhaustivo, señalaré cuatro elementos que ilustran la articulación ideológica del tratado *Sobre la enfermedad sagrada* y que permiten esbozar una interpretación cronotópica basada en su diálogo con tradiciones filosóficas y médicas anteriores y contemporáneas. En primer lugar, el argumento contra determinadas formas de purificación ritual remite al célebre fragmento atribuido a Heráclito, según el cual no es posible purificarse con aquello que genera miasma, como la sangre⁴⁴. El experimento con el cráneo de una cabra mencionado en el tratado recuerda el relato de una práctica similar atribuida a Anaxágoras, utilizada para explicar fenómenos fisiológicos⁴⁵. En tercer lugar, el uso de elementos como el aire, el agua o el frío como factores etiológicos se inscribe claramente en la tradición de la filosofía natural presocrática; de modo particular, la concepción del aire como fuente de conocimiento evoca los fragmentos de Diógenes de Apolonia⁴⁶. Por último, el énfasis en el cerebro como origen de la enfermedad sitúa al tratado en la línea del encefalocentrismo iniciado por Alcmeón de Crotona, en contraste con modelos posteriores que asignan al corazón el papel central en la fisiología, tal como se desarrolla en la tradición hemocéntrica⁴⁷.

Esta dinámica intertextual también opera en sentido inverso: los tratados hipocráticos ejercieron, a su vez, una influencia perceptible en otros discursos culturales de la

43 P. J. VAN DER EJK, 2005, pp. 29-41.

44 Hp., *Morb.Sacr.* 4. DK 25, B5.

45 Plu., *Per.* 6.2.

46 DK 64, B5.

47 Hp., *Morb.Sacr* 19-20. La descripción del sistema circulatorio en *Sobre la enfermedad sagrada* remite a las teorías de Alcmeón (Thphr. *Sens.* 25) y contrasta con la visión de autores como Empédocles, para quien el entendimiento reside en el corazón y el pecho (DK 31, B105), idea de clara influencia egipcia (véase B. ZISKIND & B. HALIOUA, «La conception du cœur dans l'Égypte ancienne», *Médecine/Sciences* 20.3, 2004, 367-373). Frente a ello, el autor hipocrático adopta una postura encefalocéntrica, coherente con Alcmeón. Una descripción similar del sistema circulatorio aparece en Aristóteles (*HA* 512b30). Sobre la tensión entre modelos encefalocéntricos y hemocéntricos y su impacto en la clasificación de los seres vivos, véanse G. MANULI & M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello*, Milán, 2009, y C. R. S. HARRIS, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine*, Oxford, 1973.

época. Diversos estudios han señalado conexiones léxicas y temáticas entre el *Corpus hippocraticum* y la producción dramática del siglo V a.e.c. Tanto en la tragedia *Agamenón* de Esquilo como en diferentes tragedias eurípideas, como en *Las bacantes*, *Medea* o *Hipólito*, entre otras, es posible observar explicaciones, vocabulario e incluso construcciones morfosintácticas que aparecen en los tratados hipocráticos⁴⁸. Finalmente, el análisis de Tucídides sobre la peste de Atenas se alinea con corrientes médico-intelectuales contemporáneas en su énfasis en causas naturales –afines a lo que atestiguan algunos tratados del *Corpus Hippocraticum*⁴⁹.

Todas estas conexiones intertextuales ilustran las dinámicas propias de la *detradicionalización*, entendida como un proceso inherente a la *individualización religiosa*. De esta forma, el proceso no solo se aprecia en *Sobre la enfermedad sagrada*, sino también en otros autores contemporáneos que optan por diferentes argumentos disponibles en el conocimiento colectivo para explicar el mundo, incluyendo argumentos del propio *Corpus hippocraticum*. Como resultado, emergen nuevos discursos normativos que redefinen aspectos fundamentales del campo religioso, como la naturaleza de lo divino o la relación entre dioses y mortales. Este fenómeno permite comprender por qué, hacia finales del siglo V a.e.c., el lenguaje religioso se torna más complejo, incorporando nuevas teologías y prácticas rituales, y dando lugar a una resignificación del vocabulario asociado a la transgresión religiosa. Términos como ἀσέβεια o ἄθεος toman nuevas acepciones y usos en un contexto de notable intensificación y transformación del imaginario religioso griego⁵⁰. En último término, *Sobre la enfermedad sagrada* es un ejemplo de esas dinámicas que nutren el campo religioso griego desde la *individualización religiosa*.

4. Conclusiones

Como ha señalado Bremmer, los estudios sobre la *individualización religiosa* en el contexto griego, así como el marco teórico que los sustenta, son relativamente recientes y aún escasos; se trata, por tanto, de una vía de análisis apenas explorada⁵¹. No obstante, esta carencia representa una oportunidad: aproximarse al contexto intelectual, religioso y político-social de la Grecia antigua desde la perspectiva de la individualización permite observar cómo lo tradicional y lo convencional fluc-

48 A., *A.* 1001-1005; E., *Med.* 1168-1174; *Ba.* 1122-1124; *IT.* 282-284; *Or.* 34-50. Sobre la influencia en tragedias sigo los apuntes de J. C. KOSAK, *Heroic measures: Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*, Leiden-Boston, 2004 y J. JOUANNA, 2012 [1988], pp. 55-79.

49 Th., II, 48.3 y 50.

50 P. PINEL MARTÍNEZ, 2021, pp. 97-108.

51 J. N. BREMMER, 2019.

tuaban en el espacio intermedio entre «lo cuestionado y lo incuestionable»⁵². Es en esas tensiones dialécticas –entre visiones «correctas» e «incorrectas» sobre el mundo– donde la noción de lo divino jugaba un papel determinante. Además, esta aproximación favorece lecturas interseccionales, al centrarse en los procesos de individuación de sujetos situados en los márgenes de la esfera político-pública y del propio campo religioso. Comprender sus realidades marginalizadas a través de la lente de la *individualización religiosa* permite comprender mejor el centro de dicho campo. En consecuencia, una comprensión verdaderamente holística de la religión griega exige prestar atención a estas formas de individualidad frecuentemente invisibilizadas en la historiografía.

El análisis de la increencia y el ateísmo en el mundo antiguo, enmarcado en las pugnas teológicas que definieron el paisaje intelectual griego, constituye un campo privilegiado para evidenciar que la religión griega, lejos de ser una estructura fija y monolítica –como ha sido tradicionalmente interpretada bajo la noción de «religión cívica» o «religión de la polis»– se manifestaba como un fenómeno profundamente plural, dinámico e individualizado. En esas transformaciones, la *detradicionalización*, entendida como un cambio de autoridad en la descripción de lo divino y la naturaleza de los dioses, desempeñó un papel decisivo. Lejos de ser un proceso dicotómico y antitético entre una visión racionalista y científica frente a una visión supersticiosa y religiosa, dicho proceso operaba en un espacio intermedio, integrando elementos que, desde una perspectiva moderna, podrían parecer incluso contradictorios. Sin embargo, es precisamente en esa aparente contradicción donde reside la complejidad, el dinamismo y la lógica intrínseca de la religiosidad griega antigua, particularmente observable en la interrelación entre medicina y religión en el contexto antiguo.

BIBLIOGRAFÍA

- BREMNER, J. N., «Religion and the Limits of Individualisation in Ancient Athens: Andocides, Socrates, and the Fair-breasted Phryne» en *Religious Individualisation*. M. Fuchs, A. Linkenbach, M. Mulsow, B.-C. Otto, R. B. Parson, & J. Rüpke (eds.), Berlín, 2019, 1009-1032.
- CRAIK, E. M., *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*, New York, 2015.
- GARCÍA GUAL, C., *Tratados hipocráticos I*, Madrid, 1983.
- GRENSEMAN, H., *Die hippokratische Schrift 'Ueber die heilige Krankheit'*, Berlin, 1968
- JOUANNA, J., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden, 2012 [1998].

52 P. BOURDIEU, *Outline a Theory of Practice*, Cambridge, 1977 [1972], p. 168.

- PINEL MARTÍNEZ, P., «Lo que el análisis léxico de ἈΘΕΟΣ en las fuentes del siglo V a.C. puede revelar sobre el estado del ateísmo en ese período», *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 11(2) (2021), 97-108.
- SANZ MINGOTE, L., *Tratados Hipocráticos IV*, Madrid, 1988.
- SONEIRA-MARTÍNEZ, R., «The Νόσος of Declaring that Gods do not Exist in Plato's *Laws*. Isolated Cases or Groups of Ἀθεοί?», *Arys*, 18 (2020), 309-343.
- VAN DER EJK, P. J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, 2005.
- WHITMARSH, T. *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, 2015.