

575
SCHMID, P.
1971

80/229

¿PITAGORISMO EN LA MEDICINA POSTGALENICA? (*)

Por PIA SCHMID

En la catacumba junto a la Vía Latina, en Roma, un fresco del siglo IV ilustra sobre la enseñanza morfológico-anatómica tal como Rufo y Galeno lo habían deseado: rodeado de discípulos, un médico señala con una varita el vientre abierto de un cadáver [A. Grabar: *Le premier art chrétien* (200-395), París, 1966, pág. 226, núm. 249]. Galeno recomendaba ciertamente a los estudiantes de Medicina ir a Alejandría para presenciar tales demostraciones (II, 220, Kühn; L. Edelstein: "Die Geschichte der Sektion in der Antike", en *Quellen Gesch. Naturw. Med.*, Berlín, 3, 1932, 50-106). San Agustín (*Civ.*, XXII, 24) las calificaba de inhumanas; los números sobre los cuales se basa la armonía del organismo humano no logran evidenciarla. El citado fresco apenas demuestra, pues, que en la Roma postgalénica y aun en el Imperio romano del siglo IV se hayan realizado disecciones en cadáveres. Conviene recordar (según Herodoto, III, 131; véase M. Michler: "Das Problem der westgriechischen Heilkunde", en *Sudh. Arch.*, 46, 1962, 152, 2) que fueron los ensayos anatómicos de Alcmeón y Democedes los que aseguraron a los médicos de Crotona, en Grecia, la primacía incluso sobre Egipto (Cirene). El fresco puede servir también como demostración de una definición que en el siglo III Diógenes Laercio nos ha transmitido del "fisiólogo" Pitágoras: "La salud es la invariabilidad de la forma y la enfermedad es su aniquilamiento" (8, 35, según Aristóteles; véase Burkert, 153, 18; 155, 36; Edelstein, 24, 68; Schumacher: *Anfänge*, 42; Leibbrand, *Heilkunde*, 15). Casi al mismo tiempo, Jamblico (V. P., 82) ha mantenido otra tesis pitagórica basada en un antiquísimo simbolismo numérico: "Lo más sabio es el número"; y como aditamento: "Lo más sabio de las cosas humanas es el arte de curar."

Quizá aconsejado por su médico de cámara Oribasio, el emperador Juliano, "que estaba ciegamente entusiasmado con la filosofía de Jamblico" (Ep. a Prisco: 4 Wright; 82 Bidez), promulgó el 12 de mayo del año 362 la ley ("nomo peri ton iatrôn") en virtud de la cual se eximía de impuestos a

(*) La traducción de este artículo ha sido efectuada por el Dr. Alvarez Prada.

los arquíatras y, en relación con la ley escolar de 17 de junio del año 362, tendía a excluir de la enseñanza médica a los cristianos (Ep. 31, Wright-Bidez 75; W. Ennslin: "Kaiser Julians Gesetzgebungswerk...", en *Klio*, 18, 1922, 148, 187 y sigs.). En el Prooimion se dice: "...con razón anuncian por eso los adeptos a la filosofía (como los pitagóricos: Aristoxeno en Jamblico V. P. 208, o Platón, Kratyl. 405 A; Symp. 186 E) que la ciencia médica ha bajado del cielo, pues las debilidades de nuestra naturaleza y las enfermedades que además sobrevienen son corregidas por ella (epanorthoutai)." Podemos suponer que aquí se alude a una ciencia terapéutica más amplia que la medicina limitada meramente a lo somático ("mortal"), y que por ello fue expulsada del círculo de lo celestial por Marciano Capellá (IX, 891: 471, 25 Dick).

De la instrucción hipocrática al médico "en las enfermedades ténganse en cuenta dos cosas: ser útil o no perjudicar" (*Epid.*, I, 5: 2, 635 y sig., Littré) sólo se menciona aquí la primera, y ello con una expresión que en Aristoxeno y Jamblico caracteriza la idea central de las normas que regían el modo de vida de los pitagóricos: epanorthōsis, nouthetēsis, a lo que "aquellos llamaban pedartēsis" ("colgar en torno de otro modo": Jamblico V. P., 197; 231: Timpanaro, 327). Como "ciencia del curar, no del dañar", la medicina es también para Escríbonio Largo, médico de cámara del emperador Claudio, algo así como divina, pues su nombre lo debe a la eficacia de los medicamentos—"manos de los dioses"—de los "antiguos", y éstos son preferibles al "cuchillo y la cauterización", "a los cuales también hoy la mayoría sólo en caso de extrema necesidad se entregan" (K. Deichgräber, en Leibbrand: *Heilkunde*, 19 y sig.; véase Kudlien, *passim*; Edelstein: *Ancient Med.*, índice).

También tras el aforismo hipocrático se oculta el miedo ante el médico, que puede causar daño con el cuchillo o el veneno (Sandulescu, en Kudlien, 91 y sig.). En la primitiva época imperial, después de que la antigua cirugía había alcanzado su punto culminante, el miedo y el prejuicio se reflejan en una serie de "poesías satíricas" (*Anthol. Pal.*, XI, 112-126, 131) alusivas a catorce médicos, entre ellos el conocido oculista Artemidoro Capítón. De modo muy análogo, según cita Hipólito de Heracleitos (Refut. IX = Herakl. fr. 58: véase Kudlien 103, 54), denuncia públicamente Palladas de Alejandría (hacia el año 400: véase Christ, II, 2, 979) a un cirujano llamado Genadio, el cual enviaba a los infiernos a quienes caían en sus manos (palamas) y encima se hacía pagar por ello (*Anth. Pal.*, XI, 280). También el epigrama "Theosebeia" (*Anth. Pal.*, VII, 559) puede ser interpretado así: después de Hipócrates y Galeno ya no hay ningún médico que cure sin causar daño (Ablabios).

Cosa muy distinta ocurre con Hesiquio y Jacobo, quienes sin recurrir "al hierro y al fuego" curaban predominantemente con dieta; se les llamaba sotēr = salvador y se les comparaba a los "antiguos". También el excelente médico Jonico, que tal vez con emplastos y vendajes había evitado intervenciones quirúrgicas, era ensalzado por sus colegas porque enseñaba la

aplicación práctica de aquello que desde "los antiguos" tan sólo se conocía literalmente. La autoridad de Hipócrates y Galeno difícilmente podría considerarse aludida en este caso; sus doctrinas eran conocidas por la exégesis de la escuela de Alejandría y no sólo a Jonico y a Jacobo, discípulos de Zenón, por la estancia en Egipto de su padre y maestro Hesiquio. Lo que Jacobo señalaba como misión del "mejor médico"—aunque Damascio informe con otras palabras—se ajusta totalmente a la definición hipocrática (Dam. fr. 193 Z.: 73 A. Peri technēs 3; 8: 6, 4; 12 Littré): curación completa, alivio, conocimiento de los límites de su arte, de los cuales el "médico religioso" de la Antigüedad griega siempre era consciente (Edelstein: *Greek med.*, 229, 79). De Asclepiódoto se dice que estimaba particularmente a Hipócrates. Aparte de todo esto, describiendo Damascio muy prolijamente el arte médico de Jacobo, da también detalles que muestran en Jonico y en Asclepiódoto rasgos característicos de la ciencia médica de los "pitagóricos".

Con esto se suscita una cuestión muy debatida, tanto más cuanto que recientemente F. Kudlien ha manifestado su criterio opuesto al "pitagorismo" en el juramento de Hipócrates. W. Burkert ha señalado lo exacto que desde Platón necesita ser toda interpretación que se haga tendente a extraer de un texto lo pitagórico y más aún a Pitágoras. Alrededor del año 250 a. de C. cesan las noticias sobre los pitagóricos; pero pronto Pitágoras y el pitagorismo aparecen tan destacadamente en el primer plano con y además de Platón, que Burkert supone la existencia de una continuidad, aunque oculta, que ilustra con la imagen de E. Rohde, representativa de una corriente subterránea (*Philologus*, 105—1961—235). Es posible que en la doctrina, que sólo habría de ser transmitida verbalmente, se trate "casi por completo de una reconstrucción platonizante", pero entonces la tradición del modo de vida pitagórico es apenas imaginable sin la subsistencia de, por lo menos, pequenías colectividades de pitagóricos (Dörrie, 270: cf. v. Fritz, 219). Esas normas dietéticas y de conducta severamente fijadas son, empero, las que diferencian al pitagorismo como fenómeno de todas las corrientes filosófico-religiosas de la Antigüedad tardía, con las cuales le une la misma finalidad de unificación con la divinidad (*homoiōsis theō kata to dynaton*). Plotino vivía con arreglo a las leyes de la catártica (purificación) pitagórica (Dörrie, 274). Jamblico, quien aún más que su maestro Porfirio "se identifica abiertamente con el pitagorismo" (Dörrie, 274), comenzó con la biografía de Pitágoras su enciclopedia de la filosofía pitagórica, obra orientadora del pitagorismo de la Academia ateniense y que constituye realmente un tratado ejemplar de ética pitagórica. Se fundamenta en la "amistad de todos con todos...", del alma con el cuerpo, de la parte razonable del alma (*logistikon*) con las variedades de lo irracional, mediante la filosofía y la contemplación filosófica (*theōria*)...: amistad de los hombres entre sí..., pacificación y actividad conjunta de las fuerzas opuestas ocultas en el cuerpo mortal, considerado en sí, mediante la salud y el razonable modo de vida conducente a ella (*diaita kai sōphrosynē*) según el modelo del floreciente bienestar reinante

en los elementos cósmicos (Jambl. V. P., 69-229, y también De Vogel, 150 y sigs.).

Es la isonomía en el concepto de la salud formulado por Alcmeón de Crotona, que también fundamenta la que Galeno denominó definición pitagórica de la enfermedad (*Hist. phil.*, XIX, 344 K.; véase Schumacher: *Antike Med.*, 56, y también De Vogel, 244).

La contemplación del orden cósmico y la coincidencia existente entre los ciclos que se desarrollan en el cuerpo humano y la regularidad macrocósmica, como condición previa para la salud corporal y la catarsis (purificación) del alma en el camino hacia la felicidad, es la "filosofía" pitagórica contenida en el *Timaios* de Platón, que significativamente en el pitagorismo postclásico, así como en el platonismo, es "una explícita confesión escrita" (Dörrie, 271). Proclo, director de la Academia, ha escrito a este respecto con particular esmero su comentario (Marino, 13), del cual sólo la mitad, contenida en tres tomos, ha podido ser conservada. El comentario de Asclepiódoto (Simplicio) sobre *Timaios* se ha perdido. Proclo concedía tal importancia al *Timaios*, que de entre todos los libros sólo éste y el *Oráculo Caldeo* quería que fuesen legados a la posteridad (Marino, 38; y también Dodds: *Proclus*, pág. XIII; Burkert, 85; O. Schissel, en *Neophilol.*, 14, 41-53). En su *Canon de Lectura* había resumido Jamblico los diez diálogos de Platón en el *Timaios* como suma de la doctrina física, y Parménides, como síntesis de la doctrina metafísica. ¿Fue ello exclusivamente motivado por la resignación ante la decadencia de la filosofía helénica (Schissel) cuando Proclo sustituyó para sus contemporáneos helenos las doctrinas teológicas de Parménides por las teúrgicas del *Oráculo Caldeo*? De Proclo dice Damascio expresamente (§ 125 Z.: 74 y sig. A.) que cumplía el nomos pythagorikos, lo cual podría ser detalladamente comprobado. Según Marino (28), adquirió Proclo en sueños la certeza "de que albergaba en sí el alma del pitagórico Nicómaco (de Gerasa)". Entre las obras de Proclo se hallan una *Teología órfica* y una *Concordancia entre Orfeo, Pitágoras y Platón*. En virtud de su modo catártico de vida, orientado al incremento de la capacidad cognoscitiva, estaban los pitagóricos particularmente predispuestos para ejercer "una presión mágica sobre el mundo de los demonios", "en cuya esfera el asceta se ha elevado" (Dörrie, 275). La teurgia se convirtió así en rasgo característico del pitagorismo postclásico, adquiriendo también con éste el predominio en la Academia.

La teurgia, "la última disciplina espiritual de la Antigüedad" (Lewy, pág. XIII), había sido establecida como culto religioso, hacia finales del siglo II, por Juliano y su hijo de igual nombre, y su doctrina místico-teológica, compuesta de "elementos platónicos, pitagóricos, estoicos y orientales", había sido integrada en el *Oráculo Caldeo* (Nilsson, II, 479; véase Kroll, 47; Præchter, 523; Thorndike, I, 297). Porfirio recomendaba la teurgia como "intercesora ante los ángeles y los dioses"; esta "gnosis pagana" también ha sido tratada por San Agustín (*Civ.*, X, 9; véase Thorndike, I, 505 y sigs.). Como experto en materia de éxtasis y visiones, defendió Jamblico "el arte

de las obras divinas", que no son obra humana (como la magia); no son aquellos que "teóricamente filosofan" los que consiguen la unión teúrgica con los dioses; ésta sólo se logra "mediante la ejecución, digna de los dioses, de actos inefables superiores a la razón y sólo comprensibles para ellos gracias a la fuerza de símbolos inexpressables con palabras" (*De mysteriis*, II, 11; véase Nilsson, II, 450; 434; Dodds: *Proclus*, X, 3; Thorndike, I, 310 y sigs.). Según Juliano el Apóstata, los "misterios caldeos" son desconocidos por la masa..., pero cognoscibles para los bienaventurados teurgos (or. V, 172 D; 197 Asmus). Sólo hombres prominentes—dice Macrobio hacia el año 400 (*En somn. Scip.*, I, 2, 18, en Nilsson, II, 694, 2)—alcanzan por su sabiduría interpretativa el conocimiento de la verdad secreta. Esta sabiduría, "como intuición situada por encima de todo pensar discursivo y apodictico" (Præchter, 632), es la máxima virtud teórica que Marino alaba en Proclo. Directamente, a través de una cadena de tradiciones (véase Zintzen, 94, 79), este último había sido iniciado en el culto secreto caldeo (orgia) por Asclepigeneia (la Vieja), que custodiaba la herencia transmitida por el padre, Plutarco, y por el abuelo, Nestorjo, el (¿último?) hierofante eleusino. En la biznieta de su maestro Plutarco, el renovador de la Academia, mostró Proclo el punto culminante de sus máximas facultades teúrgicas: mientras oraba "según la vieja usanza" con el filósofo lidio Pericles en el Asklepon, debajo de la Acrópolis—debió de haber sido poco antes de su destrucción—, recobró la salud la joven Asclepigeneia, que había sido desahuciada por los médicos (Marino, 29; véase Præchter, 632; Nilsson, II, 351; 462; A. Frantz, en *Dumbarton Oaks Papers*, 19—1965—195). Según la definición de Proclo (en *Tim.*, I, 213, 24), se trataba, en este caso, de una oración catártica (purificadora).

La filosofía, pues, se convierte en teosofía, Hieratikē, que según el testimonio del neoplatónico alejandrino Olimpiodoro (siglo VI) en Jamblico, Siriano, Proclo y en todos los hieratikoi, pasó a ocupar el lugar que en Porfirio, Plotino y otros ocupaba la filosofía (*Olymp.* en *Phaed.*, 123, 3 Norvin; véase Dodds: *Proclus*, pág. XXIII; Zintzen, 90 y sig.). Damascio dice de Proclo que ha antepuesto la teología a toda la filosofía y estimado más la religiosidad que la aspiración a la virtud (Dam. fr. 134 Z.: 50 A.). Cinco años trabajó Proclo en la elaboración de su comentario sobre el *Oráculo Caldeo* (Marino, 22, 25), el cual, según permiten apreciar los pocos fragmentos publicados por Bidez, representaba un sistema universal de relaciones basado en la proporción, la simpatía y la armonía en el "Templo de la Naturaleza". En el siglo XI, Miguel Psellos se ocupó con el comentario, y en el Renacimiento italiano, Marsilio Ficino tradujo lo que se había conservado de él (*De sacrificio et magia*; véase también Thorndike, I, 319 y sig.).

Impulsado por su alta estimación de la teurgia, hizo Proclo que el piadoso Hegias, hijo de Asclepigeneia (la Joven) y del senador cristiano Theagenes, y en el cual había puesto todas sus esperanzas, asistiese prematuramente a escuchar sus lecciones sobre el *Oráculo Caldeo* (Dam. fr. 351 Z.: 127 A.). Isidoro no se había dejado seducir por Proclo para que se ocupase

con la teurgia antes de haber terminado su formación filosófica (Dam. fr. 135 y sigs. Z.: 50 A.). También la reserva inicial del polifacético maestro de Isidoro, Asclepiódoto, ante la "sabiduría órfica y caldea" (Dam. § 126 Z.: 75 A.) pudiera hallar así su explicación. Más tarde, como diadoco, sostuvo Isidoro una controversia con Hegias, bajo cuya dirección—por él representada—la filosofía alcanzó en Atenas su más bajo nivel (Dam. § 221 Z.: 126 A.). Invocando el *Timaios* de Platón (47 b), denomina Isidoro a la filosofía el máximo bien que puede haber para los hombres y la señala como condición previa para ocuparse con la Hieratikê "divina" con la cual Hegias pretendía sustituirla.

Isidoro, Asclepiódoto y Proclo poseían ambas cosas: conocimiento filosófico como saber teosófico y prácticas teúrgicas. En la más sublime asociación de su religiosidad helénica con el pensar filosófico, desarrolló Proclo en la interpretación del platónico Parménides la dialéctica negativa de Plotino, haciendo de ella "el método fundamental del filosofar" con su insospechado influjo sobre la mística cristiana (Baierwaltes, 340 y sig.); el pensar dialéctico se convirtió para él en oración especulativa, en "un himno teológico a lo Único mediante la negación" (B., 353). Tiene que ser significativo el hecho de que este comentario, que comienza con una plegaria para que el conocimiento (gnōsis) se vuelva del saber aparente (doxosophia peri ta mē onta) hacia el verdadero ser (I Cousin), lo haya dedicado Proclo precisamente a su discípulo y mejor amigo, Asclepiódoto. Este médico y místico, dotado de facultades adivinatorias, poseía ya en vida, "cuando aún moraba en el cuerpo", la entheos dynamis que le capacitaba, pronunciando algo "inefable" (aporrêton), para salvarse del remolino del meandro con el filósofo Isidoro (Dam. § 116 Z.: 69 A.). Para Damascio esto son hechos. Asclepiódoto no es sólo el "investigador naturalista positivista", tal como le ha mostrado G. Senn (en *Archeion*, 21—Roma, 1938—13-27). Que Asclepiódoto practicaba la magia ("blanca") teúrgica, conjuraba demonios y por su filosofía era admirado por los paganos, lo testimonia la *vita Severini* (citado por Zintzen en Dam. § 116). La visión de la serpiente, de Asclepiódoto (Dam. § 140 Z.: 87 A.), ¿tiene relación con la serpiente de Esculapio o con el símbolo gnóstico-ofídico?

Un converso tardío como San Agustín, que durante nueve años fue maniqueo, después neoplatónico y que practicaba la astrología hasta que por consejo del médico Aviano Vindiciano la abandonó y finalmente la combatió (*Civ.*, V. 1-7; véase Thorndike, I, 513 y sig.), posee las cualidades adecuadas para confiar en que aprecie exactamente las diferencias entre los espíritus. Sólo cuando llega a la edad madura, y como coronamiento de su Estado de Dios, en su "época ilustrada que rechaza todo lo que no hay" (XXII, 8), se retracta de su primitiva actitud, reconociendo los milagros de los mártires, que vencían a todos los dioses como Moisés a los magos de Faraón (XXII, 11; véase F. van der Meer: *Augustinus als Seelsorger*, Köln, 1958, 557 y sigs.). Las curaciones milagrosas acaecidas en los lugares de los oráculos eran consideradas por los helenos como testimonio de la Providen-

cia divina (Salustios: *Des dieux et du monde*, IX, 2, Rochefort). El emperador Juliano aseguraba por Zeus haber sido curado reiteradas veces por Esculapio (*contra christianos* 200 N., en Rochefort, pág. 35, 5). San Agustín señala primeramente los milagros del Antiguo Testamento sucedidos como fruto de la fe sencilla y de la piadosa confianza y no por medio de conjuros y fórmulas mágicas inventadas por un audaz afán de saber (*nefariae curiositatis arte*; X, 9); a este arte se le llama magia; más despectivamente, *goetia*, y con nombre más honorable, *teurgia*. Pero tanto los *goeti* (*damnabiles malefici*) como los *teurgos*, que deben ser conceptuados como *laudabiles*, están presos en las redes de las artimañas engañosas de los demonios considerados por ellos como ángeles. Desde el traslado a Africa de las reliquias (halladas el año 415) de San Esteban acaecieron tantos milagros, que el obispo de Hipona dispuso la creación de un archivo para estas maravillas (*Civ.*, XXII, 8 y sigs.).

Como testigo ocular, relata San Agustín dramáticamente cómo fueron evitados los horrores de una segunda operación de unas fístulas abdominales de Vicencio, antiguo jurista administrativo en Cartago. Así sabemos que, con exclusión del médico de cabecera, un equipo de médicos llevó a cabo la primera intervención quirúrgica y que a continuación se requirió el consejo, como especialista, del "entonces aún vivo" Ammonio; finalmente, Vicencio hizo venir de Alejandría a un reputado cirujano—el haber estudiado allí (según Ammianus Marcellinus, XXII, 18) era, aun después de Zenón, la mejor recomendación para un médico, y todavía alrededor del año 500 era Alejandría conocida como "ciudad de los cirujanos" (Temkin: *Byz. Med.*, 101). En otro de los casos, como amigo de la casa aconseja un médico desistir de la amputación (sin esperanza) de una mama cancerosa, y cita a Hipócrates (evidentemente, *Aphorismus*, VI, 38) como autoridad, según cuyo criterio debe prescindirse de todo intento curativo para prolongar la vida. Después de una oración, la paciente recibió en sueños otra indicación que produjo la curación maravillosa de su dolencia. Por el bautismo, un médico quedó curado de la podagra que padecía. Junto a las reliquias de San Esteban en Uzalis, cerca de Utica, una distinguida dama de Cartago, Petronia, quedó curada de la miseria fisiológica que venía padeciendo largos años y que había puesto en ridículo todas las artes de los médicos: un judío le había inculcado la conveniencia de que portase consigo un amuleto con el cálculo renal de una res vacuna, quizá para promover simpatías por arte de magia. Ahora bien: en el año 426 (XXII, 10) el obispo de Uzalis, Eusebio, también atendió las sugerencias que se le hicieron para que fuesen recogidos todos los informes relativos a hechos milagrosos. Según un escrito anónimo (*De miraculis S. Stephani Protomartyris*, en PL 41, 833 y sig.; véase Probst), Casio Félix, como arquíatra de Cartago, aconsejó a Vitula para su hija Magencia, enferma incurable de parálisis facial, que confiase en la ayuda de Dios Todopoderoso porque el arte de los médicos fracasaba.

Así, pues, médicos africanos reconocieron los milagros como hechos reales. También en Oriente, en una época en que la anestesia y la terapia de

las heridas eran defectuosas (véase Schneider, II, 424), los enfermos recurrían a la ayuda sobrenatural impulsados por su temor al cuchillo. Los santos-médicos griegos o sus hagiógrafos no escatiman las burlas sobre médicos pedantescos, aparentemente cristianos, como Gesio, o sobre sus autoridades, tales como Hipócrates, Galeno y Demócrito; prescriben los remedios caseiros más sencillos allí donde la desorientación y el desconcierto se apoderan de los médicos (Magoulías, 143) y abochornan a los orgullosos cirujanos burlándose de ellos y de sus instrumentos al operar con cuchillos de cocinero al dormido Chartularios (tesorero) [Georgio, 139]. Recuérdense los versos satíricos sobre los médicos en comediógrafos como Filemón (véase Schneider, II, 404 y sigs.).

El ejemplo de Gesio muestra que los milagros de los santos cristianos no pudieron permanecer ocultos a los helenos, como tampoco a San Agustín las prácticas de los teurgos. Incluso hallándose en un proceso de progresivo desarrollo existente desde Plotino, filósofos-médicos y neoplatónicos como Jonico, Jacobo, Asclepiódoto, Proclo, Isidoro y Damascio pudieron aún refrenar el caos del misticismo irracional mediante una base de pensamiento metafísico. No se conformaron en modo alguno con la "catarsis (purificación) por la palabra", como Eusebio de Mindos había recomendado a su oyente, el príncipe Juliano (351), en Pérgamo. En vano prevenía el sensato neoplatónico al Apóstata contra el filósofo taumaturgo Máximo, "que desdénando la fuerza probatoria de las palabras llegaba incluso hasta la locura (mania)" y mostraba a su colega en Efeso la imagen animada de Hekate, con incienso y canto de himnos (Eunapios, VII, 2; véase Bidez, 80 y sig.; Nilsson, II, 455). Juliano quedó "más ávido de saber" (periergôteron: así expresa él mismo, en el *Himno al Sol*, I, 1, su apasionada inclinación a la astrología) y respondió a Eusebio: "Tú me has señalado el que busco." Desde el punto de vista cristiano era una *nefaria curiositas* en lo que vino a terminar la filosofía helénica: el afán de los teurgos por penetrar en las modalidades extrasensoriales del ser y alcanzar más altos escalones de la conciencia; por penetrar, en fin, en mundos ocultos trasnormales. "La religión del periodo antiguo tardío, tal como resalta en los misterios, en la hermetica y en la gnosis, y que culmina en el neoplatonismo y en la teurgia, ha brotado del mismo terreno que el espiritismo, el ocultismo y la teosofía en nuestros días" (Nilsson, II, 714: 463; véase O. Lippross: *Logik und Magie in der Medizin*, München, 1969, 100 y sigs.).

Por esta espiritualidad se comprende la ciencia terapéutica de los filósofos-médicos que hemos señalado en el círculo de la Academia ateniense. Está claro, pues, que el nomos pythagorikos, con arreglo al cual los neoplatónicos ajustaron su modo de vida, estaba también asentado sobre su ciencia terapéutica. Cómo pueda haber sido ésta, considerada en detalle, no puede ser expuesto aquí más allá de las particularidades señaladas al hacer referencia a los médicos que mencionados quedan. En todo caso, tiene que haber estado orientada psicosomáticamente, y ello en el sentido de la controversia—evocadora no sólo de Poseidonio—que Proclo, en su comentario

al *Timaios* (III, 349 y sig., en *Tim.* 44 b), sostiene contra un criterio fundamental de Galeno. Para Proclo, identificado con el modo de pensar pitagórico, es imposible "quod animi mores corporis temperamenta sequantur" como Galeno expone en uno de sus tratados.

"¿Cómo hemos de estar de acuerdo con él? No es posible (ou themis) afirmar que el alma inmortal, existente antes que el cuerpo, se haga inteligible por éste; más bien hay que decir que el cuerpo sirve, más o menos, de impedimento para una vida ordenada...; de ningún modo es favorable (poiêtikon) el cuerpo para la vida razonable." Todo esto armoniza perfectamente con el hecho de que Asclepiódoto, discípulo de Proclo, no mencione a Galeno entre sus "autoridades" (Hipócrates, Sorano, Jacobo).

Sobre la base de la síntesis de Burkert y análogas investigaciones ha de ser tratado, pues, el continuado influjo ejercido por el pitagorismo en el campo de la medicina. Quizá es posible también deducir de médicos tales como Jonico, Jacobo y Asclepiódoto conclusiones relativas a la época primitiva. Sólo basándose en investigaciones de esta índole sería posible, dado el caso, rechazar como "naive overstatements" (Kudlien, 108) el característico criterio sustentado por Matthiae (si no ya por Marsilio Ficino) y otros hasta Schumacher y resaltado en la expresión "Hipócrates pitagorista".

Que la ciencia terapéutica helena desempeñó también un papel en la polémica espiritual acerca de la Buena Nueva del Evangelio, y las instituciones caritativas que de él surgieron permite suponerlo, por ejemplo, la participación de Asclepiódoto en el plan subversivo urdido por Pampropio en el año 484. La clausura de la Academia de Atenas, decretada por Justiniano I el año 529, determinó a los neoplatónicos helenos a emigrar a Ktesiphon y Gondishapur. Allí, sobre todo en la famosa Escuela de Medicina, junto con los nestorianos desterrados de Edessa el año 489 y quizá prosiguiendo con ellos una tradición de la medicina griega (K. Hummel: *Tübinger Forschungen*, 1961, núm. 9, 1-4) existente desde tiempos de Shapur I (aproximadamente, en los años 242-272/3), transmitieron con sus enseñanzas y traducciones la terapéutica helénica a los círculos culturales árabes.

La medicina postgalénica prepara y encauza así la irrupción en una nueva época. La iatrosofística con sus métodos tradicionales se propaga en los medios culturales del Mediterráneo y desemboca en la medicina escolástica medieval. La medicina de los filósofos-médicos postgalénicos, por su tradición de primitivas experiencias y prácticas, tiene su lugar en el gran movimiento místico-religioso que cruza el mundo de la época tardía de la Antigüedad, incluye elementos espirituales indios—recordemos una vez más a Plotino, a Mani y a los brahmanes en Alejandría, sobre los cuales informa Damascio—, se da a conocer en las direcciones del neoplatonismo, en la floración ulterior del culto profesado en la Antigüedad a los misterios, en el judaísmo, en el gnosticismo, en la pujante expansión del cristianismo, así como en el cristianismo judaico, y prepara el terreno para el Islam. En el período final de la Edad Media y en el humanismo esta dirección vuelve a adquirir valor en la medicina occidental.

BIBLIOGRAFIA

1. BEIERWALTES, W.: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphisik*. Frankfurt am Main, 1965.
2. CAMERON, A.: "The Last Days of the Academy at Athens", en *Proceedings of the Cambridge Philol. Society*, 195 (n. s. 15) (1969), 7-29.
3. DÖRRIE, H.: "Der nachklassische Pythagoreismus", en *R.E.*, XXIV, 1 (1963), 268-277.
4. V. FRITZ, K.: "Pythagoras. Pythagoreer", en *R.E.*, XXIV, 1 (1963), 171-268.
5. KUDLIEN, F.: "Medical ethics and popular ethics in Greece and Rome", en *Clio Medica*, 5 (1970), 91-121.
6. MAGOULIAS, H. J.: "The lives of the saints as sources of data for the history of byzantine medicine in the IVth and VIIIth centuries", en *Byzantin. Zeitschr.*, 57 (1964), 127-150.
7. DE VOGEL, C. J.: *Pythagoras and early Pythagoreanism*. Assen, 1966.
8. ZINTZEN, C.: "Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie", en *Rheinisches Museum für Philologie*, n. s. 108 (1965), 71-100.

OBSERVACIÓN.—La temática tratada en el precedente artículo surgió durante la elaboración del capítulo "Medicina postgalénica" de la obra *Historia Universal de la Medicina*, publicada por la Editorial Salvat, Barcelona. Por motivos de índole técnica no pudo ser incluido en dicha obra el tema objeto de este artículo. Para las notas que se indican en el presente trabajo deberá, pues, consultarse también la bibliografía correspondiente al citado capítulo "Medicina postgalénica"; adicionalmente señalemos también la bibliografía, recientemente publicada, de H. FLASHAR, *Antike Medizin*, Dortmund, 1971, págs. 469-525.