

PSICOPATOLOGÍAS EN LA GRECIA ANTIGUA A TRAVÉS DE SUS MITOS

*Julio López Saco**
Escuela de Historia
Universidad Central de Venezuela
Caracas – Venezuela
yogonbus@hotmail.com

Fecha de recepción: 02.02.2006
Fecha de aceptación: 20.06.2006

Resumen

Los griegos creían en el origen sobrenatural de las enfermedades pero, al mismo tiempo, concebían la existencia de causas naturales de las dolencias. Distinguían entre locura humana y divina, una debida a causas corporales y la otra producida por impurezas del alma: melancolía, epilepsia. La locura como proceso morboso dependerá, también, de la cultura en que se desarrolle; quien se extralimite de lo culturalmente consentido será tildado de loco. Asesinato y suicidio son los «parientes» de la locura; el primero entendido como un atentado contra hombres y dioses, y por ello como una impiedad, el segundo funcionaría, en relación con la locura y el asesinato, como un desenlace dramático: sería una suerte de locura o acto irracional temporal o una especie de auto-asesinato.

Palabras clave: locura, enfermedad, asesinato, suicidio.

* **Julio López Saco.** Profesor asistente de Introducción a la Historia Universal e Historia de Asia en la Escuela de Historia de la UCV, así como de seminarios sobre cultura, religiosidad y mitos griegos y orientales en la Escuela de Educación en la UCAB. Cursó estudios de licenciatura en geografía e historia, especialización en historia antigua y de doctorado en prehistoria e historia antigua, en la Universidad de Santiago de Compostela, y ha publicado diversos trabajos sobre religión y mitología antiguas en revistas especializadas de filología, historia y filosofía en España y Venezuela, como *Historia Nova*, *Fortunatae*, *Quincunce*, *Montalbán*, *Praesentia*, *Lógoi*, *Tierra Firme*, *Presente y Pasado* y otras. Este ensayo fue presentado como ponencia en las IV Jornadas de Investigación Histórica en Homenaje a Don Mariano Picón Salas, celebradas en la UCV en noviembre de 2001.

PSYCHOPATHOLOGY IN ANCIENT GREECE THROUGH MYTHS

Abstract

The greeks believe in supernatural origin of diseases, but same they conceived natural motives for the afflictions. They discerned a human and divine madness, one owed to corporal motive and the other owed to soul impurity: melancholy, epilepsy. The madness as morbid process also will depends of culture in development; that person out to culturally tolerated will be stigmatized as crazy. Murder and suicide are «relatives» of the madness; the first it's understood like an offence against men and gods, and then like an impiety, the second, with relation to madness and murder, could work as a dramatic outcome: it's a sort of madness or an irrational and temporal action or, even, a sort of self-murder.

Key words: madness, sickness, murder, suicide.

1. Enfermedad y locura: dualidad conceptual

Desde épocas arcaicas, muchos pueblos primitivos reconocen y vivencian las enfermedades como intervenciones de seres divinos sobre el conjunto de la humanidad, bien sean espíritus, *daimones* o los mismos dioses. En las concepciones animistas las enfermedades se conciben como *daimones* que se asientan en el interior del doliente, y por eso se hacen imprescindibles diversas prácticas expulsatorias, basadas en la mímica y los gestos, que reproduzcan simbólicamente una operación en el seno interno del individuo. En algunos casos, únicamente estos mismos seres sobrenaturales podrían curar a los enfermos, en una especie de interrelación homeopática.

Algunas enfermedades de origen sobrenatural son entendidas como dolencias internas, misteriosas, y por ello, fácilmente atribuibles a dioses o espíritus, en tanto que aquellas que manifestaban externamente sus señales se liberaban más fácilmente de ese grado de misterio, ya que eran más visibles sus efectos (Kudlien, F., 1968: 305-336; Haggard, H. W., 1946: 70).

Los griegos, al igual que los egipcios y otros pueblos del Próximo Oriente antiguo creían en una etiología sobrenatural de las enfermedades pero también concebían

la existencia de causas naturales que las explicasen. Según los hipocráticos y otros físicos tardíos, las causas externas físicas y naturales de las enfermedades son un efecto directo que las variaciones climáticas producen en el cuerpo humano. A estos factores externos se unen los desarreglos humorales internos del organismo, provocados al producirse la disociación de alguno de los cuatro elementos, humores o cualidades definidos en los tratados hipocráticos. Ambas nociones persistirán confundidas y enlazadas en la interpretación morbosa, y las expresiones ‘natural’ y ‘religioso’ van a ser usadas de forma equivalente en numerosas ocasiones (Edelstein, L., 1967: 208-209). Para los físicos seguidores de Platón y Aristóteles, la divinidad del sol, las estrellas y la climatología en general, era incuestionable; las fuerzas del mundo inferior, el aire y el agua, no están privadas de cualidades divinas (Plat., *Ley*, X, 899b; Arist., *De Caelo*, 288a 4-5). Los físicos estoicos creen también en el carácter divino de las fuerzas de la naturaleza.

Esta común pervivencia de las creencias natural y religiosa en las explicaciones del concepto genérico de enfermedad enlaza directamente con la distinción, que desde antiguo, pretendió verse en la medicina griega, entre una rama médica técnica y racionalizada, en vinculación estrecha con el cuerpo, y otra, religiosa y mágico-ritual, más en consonancia con el alma (Lanata, G., 1967: 17; Halliday, W. R., 1936: 277). El hecho generalmente admitido es que la medicina de tipo mágico-religiosa, más antigua, se fue transformando hasta adquirir el estatus de medicina científica racional. Pero que esta nueva visión desplazara, a partir del siglo V a.C. a la sagrada, no significa, sin embargo, que la sustituyese por completo. La influencia de las ideas religiosas y mágicas es tan significativa que el arte médica griega se administró teniendo muy en cuenta la religión y la magia. El oficialismo que conquistó la medicina empírico-técnica nunca logró borrar de las mentes del pueblo griego, y expulsar de su territorio, la creencia en las facultades de *Asclepio* y la validez de los ensalmos mágicos o los encantamientos en las terapias. Hubo, por lo tanto, una coexistencia más o menos pacífica antes que una verdadera oposición. A partir de la época romana la ciencia médica, extremadamente racionalizada, comenzó a degenerar gradualmente desde el tratamiento racional hacia una especulación primitiva y hacia el resurgimiento del curanderismo y la superstición (Jones, W. S. H., 1923: 10). Es muy probable, tal y como se desprende de los escritos platónicos, que el físico, el profesional médico, no creyese a pies juntillas en la intervención divina, pero sí el griego medio; la tarea de la literatura filosófica, médica y trágica fue, en numerosos casos, la de congraciarse con la tradición, representada por

la medicina religiosa y mágica, con la ciencia. De este modo se puede entender la, en apariencia contradictoria, afirmación de que la enfermedad se producía por medios naturales que eran divinos (Jones, W. S. H., 1967: 110).

Con el paso del tiempo, un fenómeno misterioso puede sentirse como natural, pero aunque se entienda así, siempre hay un elemento de misterio latente, que puede ser la existencia misma de la enfermedad. La influencia divina y la naturaleza humana pueden aparecer separadas como fuerzas distintas; la naturaleza del hombre no es, *per se*, divina, sino que lo divino es el pensamiento, que llega a ser aparente en el cuerpo. Son las reacciones más o menos espontáneas las que se traducen como «divinas». Los físicos vinculan los dioses a estas reacciones repentinas del cuerpo, considerándolas, entonces, como interferencias de carácter divino que no pueden ser dominadas por el ser humano (Arist. *Fís. 196b*, 5-7; Edelstein, L., 1967: 217).

Aunque la enfermedad tiene una realidad en sí misma y una realidad psicológica que se vivencia de distinta forma en cada aquejado, refleja también, hasta cierto punto, la estructura de una convención social. Muchas veces son diagnosticadas como dolencias aquellas reconocidas como tales por la comunidad humana donde se desarrollan; la sociedad, al definir a su modo lo patológico, opera con un sentido propio de la normalidad y califica de enfermo a todo lo que lucha con ese sentido. Esto es particularmente destacable en el ámbito de las enfermedades mentales. El diagnóstico de normalidad o anormalidad psíquica sólo se hace al referirse a la adaptación o inadaptación, integración o marginación dentro de un contexto sociocultural concreto. Así pues, la enfermedad variará según las creencias en boga y la valoración y significado que el paciente le confiera a su malestar (Fernández, L. G., 1969: 30-32).

El morbo como un castigo divino por un pecado, ofensa o sacrilegio, lo vemos atestiguado en Grecia desde los poemas homéricos. El relato más antiguo de una enfermedad en Grecia es la historia de la plaga enviada por Apolo sobre el ejército aqueo ante Troya como castigo por el insulto de Agamenón al sacerdote Crises cuando este venía a rescatar a su hija (*Il.*, I, 9 y ss.). En el mito, las flechas de Apolo y de Ártemis simbolizan un repentino ataque enfermizo. Las dolencias originadas como una fatalidad o fruto del azar son también características del pensamiento griego. La filosofía jonia, la tragedia ática y la propia medicina hipocrática acaban descartando la interpretación punitiva de la enfermedad porque no es moralmente satisfactoria; el morbo pasa a considerarse

como un azar de la *tyché*, como un percance desdichado o como un elemento que de forma necesaria debe entrar en el orden natural de las cosas. La medicina científica griega creará que sólo puede impedir la mala suerte de la enfermedad o curarla, en virtud de un saber empírico de las regularidades «necesarias» de la naturaleza, de lo que hay en ellas de *anankê*.

La enfermedad, del tipo que sea, es una prueba de paciencia y grandeza de ánimo del paciente, así como de amor al semejante de aquellos que le rodean. El estoicismo inculcará en las mentes de los enfermos la necesidad de *patientia* y de obedecer al médico, aunque también recomendará el suicidio como un acto lícito siempre que la enfermedad sea incurable o la vejez insoportable. La dolencia tendrá, así, un significado en la vida de la persona, concepción que terminaría por sublimar el cristianismo. Frente al dilema entre la resignación, propia del cristianismo, y la desesperación, habitual en cualquier sociedad, y a tenor de encontrar o no un significado a la enfermedad, los griegos adoptaron una solución intermedia, la serena aceptación. Ante lo inevitable o la necesidad natural únicamente cabe el acomodamiento y el conformismo sin protesta. En el mito, el padre de los dioses, Zeus, reparte bienes y males que deben ser soportados por igual. Soportar el morbo es para el hombre una forma de demostrar su temple, su valor, su *aretê*, tal como ocurre en la batalla (*Il.*, XXIV, 527 y ss.; Hes., *Teog.*, 355-360). Así vista, la enfermedad llega a ser una prueba suprema de virtud, pero sin el sentido cristiano, ya que tal prueba no se concibe como un merecimiento con vistas a un premio posterior, sino como una exteriorización de la valía, mediocridad o nobleza de un ser humano (Elio Arist., *Orat.*, XLII, 12).

La enfermedad, al considerarse como realidad, manifiesta al hombre características constitutivas de su existencia que en un estado de normalidad psicósomática no se evidencian, como la coexistencialidad o la vulnerabilidad. Al notar el dolor, nos damos cuenta de la presencia de órganos internos que, hasta ese momento, no daban señal de su existencia. De este modo se descubre otra dimensión humana. Así pues, la afección morbosa es una aflicción que modifica el curso acostumbrado de la vida del paciente; se muestra incontrolable y, hasta cierto punto, inexplicable y odiosa (Parker, R., 1983 : 235-256). Por este motivo, y desde la antigüedad, el hombre la respeta y le teme.

Nuestra particular tendencia a sintetizar globalmente una dolencia de tipo psíquico o psicósomático, es una orientación poco o nada satisfactoria aplicada a suelo

heleno. Sólo ciertas características sintomatológicas, o la estructuración, de todos modos nada exclusiva, en causas naturales o divinas de la locura, llegan a mantener cierta coherencia independientemente de la interpretación que se efectúe en los distintos registros del pensamiento antiguo griego, ya sea médico, filosófico o trágico. El único aspecto de mayor claridad es que toda cultura posee alguna categoría a la que se le puede llamar locura, y que en la antigüedad esta perturbación parece ser más un proceso religioso y ritual que una enfermedad propiamente dicha (Simon, B., 1984: 46-47). En ocasiones se ha dicho que el aspecto orgiástico y extático estuvo presente en la vida de los griegos, tendencia que, vinculada a la contemplación serena y apolínea de la vida, conformaría su espíritu como cultura. Una de ellas representa la razón, la contención y el método, y la otra, lo irracional, la desmesura, el éxtasis y la locura.

2. La locura: etiología y tipología

Los griegos hicieron una distinción entre locura humana y divina. Empédocles distinguía dos tipos de manía, una debida a causas corporales y la otra producida por una impureza del alma; por su parte, Herodoto establecía también una doble explicación del trastorno mental: por una parte, la intervención divina o sobrenatural, que semejava ser la actitud y el pensamiento popular, y por otra, el origen natural que altera la actividad psíquica, representada por la postura médica que comprendía la etiología de la enfermedad en términos fisiológicos.

La explicación fisiológica de la perturbación mental señala que se produce por el exceso de uno de los humores corporales o cuando factores externos, como el clima, la geografía, el agua o los alimentos, u otros internos, dan lugar al desarreglo de las cualidades básicas actuando sobre los distintos órganos y produciendo claros efectos perjudiciales. Un cambio de los factores externos, incluyendo el hábitat y las formas de vida, y el empleo de la farmacopea, pueden influir positivamente en el logro del equilibrio interno y así restablecer la salud mental.

El exceso de bilis negra era una de las causas de las diversas formas de insania, especialmente la melancolía, término aplicado a personas de temperamento difícil e impulsivo y con excesiva tendencia a mantener relaciones sexuales (Esq., *Coéf.*, 415; Aristóf., *Nub.*, 833, *Aves*, 1; *Paz*, 66; Plat., *Rep.*, 573c; *Tim.*, 86c-d; Arist., *Etic. a Nic.*, 1152a 19). La melancolía tenía, por lo tanto, una etiología física, caracterizándose por la manifestación de inquietudes ansiosas, mal humor, impulsos suicidas y resentidos celos. Esta dolencia provoca que sus pacientes amen la oscuridad y tengan terribles visiones, a veces de personas

muertas. Las asociaciones de negrura, bilis y abatimiento proceden de experiencias subjetivas y asociaciones comunes, quizá universales, que llevan consigo un sentimiento de depresión (García Quintela, M. V., 1991: 293-315; Jackson S.W., 1989: 56). En algunos casos se comparó la bilis al vino, cuyo consumo produce cambios graduales dependiendo de la cantidad consumida. Un hombre sobrio bajo el predominio del frío que bebe mucho vino, se convierte en un ser impulsivo, maníaco y loco, y es, finalmente, designado como necio e imbecil. El único consuelo es que los comportamientos inducidos y manifestados por el vino tienen una duración temporal (Pigeaud, J., 1981: 122-133, 259-265, 497-503). El esclavo Jantias, después de comer y beber en abundancia en una taberna, se comporta de forma inapropiada cuando la mesonera le pide que le pague. Enloquecido, y con una espada en la mano, la mesonera debe escapar para salvar la vida, convenciéndose de que el esclavo es un loco furioso y la va a asesinar (Aristóf., *Ran.*, 555-567). Herodoto (VI, 84), cree que la locura de Cleómenes de Esparta se debía a su costumbre de beber vino puro.

También en relación con los desequilibrios biliosos es referida la epilepsia, enfermedad, sin embargo, considerada sagrada por definición (*peri ierhs nousou; morbus sacer, lues deifica*). Se solía decir que la enfermedad la enviaba una divinidad o que alguien caía enfermo porque había cometido un pecado contra Selene (Plat., *Tim.*, 85a-b). Como su nombre implica rapto y locura, se pensaba que sobrevenía como un ataque que llegaba desde afuera. Fueron los galenos griegos los que buscaron una etiología natural a la enfermedad, diciendo que se originaba en el útero, como la histeria, y que era hereditaria; se trataba de una dolencia cerebral originada cuando las venas que llevan el aire al cerebro se bloquean. De este modo, el desarreglo bilioso era su causante directo, al impedir el paso del aire con su inteligencia hasta el cerebro. Las conductas irracionales, inexplicables, se producen porque el cerebro está temporalmente privado de la sustancia que lo hace racional y coherente. Sus síntomas respondían a la generalidad de las perturbaciones mentales: espuma por la boca, alucinaciones olfativas y auditivas, ilusiones, espasmos, enmudecimientos y giro de los ojos en las órbitas. Estamos, por lo tanto, ante uno de esos casos donde la simbiosis de conceptos se hace patente.

Ciertos relatos míticos son un buen ejemplo para rastrear algunos casos de insanias producidas de forma natural, por desarreglos humorales o por los efectos externos del frío, calor o la humedad. Hesíodo (*Trab. y Días*, 585-588), afirma que los efectos del sol del verano sobre los seres humanos son nocivos: las

mujeres enloquecen de amor y los hombres se debilitan. La insolación pudo haber significado originalmente una clase de posesión demoníaca en sentido de locura.

El pensamiento popular creía que la anomalía mental se debía a la acción de alguna fuerza sobrenatural o que algún ser penetraba en el cuerpo humano o producía, desde fuera, su pernicioso efecto. El pensamiento primitivo aseguraba que el hombre estaba rodeado de fuerzas desconocidas e invisibles que le afectaban, para bien o para mal; unas fuerzas que se materializarían como seres reales, demonios o espíritus. De este modo, la enfermedad sería el propio espíritu que invade al sujeto. Además de espíritus y demonios, había numerosas divinidades que podían enviar la locura. En la mentalidad popular se asocian ciertas deidades con algunos trastornos mentales o psicósomáticos, como el caso de Ares, Zeus, Apolo, Dioniso, Hécate, Afrodita, Hera, las Erinias y las Ninfas, entre otros.

Los motivos que impulsan a los dioses a enviar la locura son variados. Una de sus razones puede ser su capricho, y otra, como reprimenda hacia el hombre por el incumplimiento de sus variados cometidos. El dios inflingía la locura como un castigo a aquellos que hacían surgir su ira con algún acto ofensivo o sacrílego. La curación del mal era efectuada, a menudo, por el propio causante, siempre que el afectado, por medio de ofrendas, restituyese la falta ofensiva cometida. En las narraciones míticas abundan los ejemplos de locuras enviadas por los dioses como reprimenda por un acto impío. Las hijas del rey de Tirinto, Preto, llamadas Ifianasa, Lisipe e Ifínoe, se vieron atacadas de locura por Hera. Los motivos pudieron ser varios: la presunción de poseer mayor belleza que la diosa, una burla hacia su templo, decir que el palacio de su padre tenía más riquezas o el robo del oro que contenía un vestido divino. Serían metamorfoseadas, quizá con un significado de acto purificador, en vacas. En otra versión es Dioniso el autor de su locura, y el adivino Melampo su terapeuta (Apol., *Bibl.*, II, 2,2; Diod. Síc., IV, 68; Paus., II, 7,8; V, 5,10; VIII, 18,7 y ss.). Timandra, al descuidar los sacrificios del ritual a Afrodita, sufre su locura, y por ese motivo, se deja raptar por Fileo (Apol., *Bibl.*, III, 10,6; Paus., VIII, 5,1; escolio a Pínd., *Olímp.*, XI, 80).

También se evidencia el padecimiento de locura cuando se contempla o se toca una imagen cultual o un ser divino no debe ser profanado por la mirada humana. El deslumbramiento que provocan las irradiaciones dinámicas de lo sagrado afecta los ojos del alma. En estos casos, más que castigo del dios, sea la propia santidad de las imágenes o de los lugares la que provoque el delirio; en este

sentido la locura es así entendida como una ceguera de la mente, alternativa a la ceguera física. Atenea confía a una de las hijas de Cécrope su hijo, fruto de su especial unión con Hefesto. Al descubrir al niño (Erictonio), en una canasta, custodiado por dos serpientes, la doncella enloquece y se suicida desde la Acrópolis (Apol., *Bibl.*, III, 14,6 y ss., Paus., I, 2,6; 14,6; 18,2; Eurip., *Ión*, 20 y ss; 266 y ss., Plat. *Tim.*, 23d-e). Astrábaco y Alópeco enloquecieron al encontrar un *xoanon* traído de territorio bárbaro que representaba a Ártemis Orthia de Lacedemonia (Paus., II, 16,6).

Las perturbaciones mentales pueden, asimismo, ser inducidas por encantamientos y ritos, donde aparecen implicadas divinidades del mundo subterráneo, como Hécate o Hermes. Cuando en el mundo helenístico y romano alcanza especial auge la astrología se empieza a aceptar que los planetas influyen en la vida y la muerte, en el destino y fortuna de las personas. Los dioses son introducidos en esta teología astral, de forma que, a partir de entonces, se hizo fácil deducir que el hombre con desórdenes mentales debía su perturbación a que algunos cuerpos celestes estaban en una determinada posición (Rosen G., 1974: 93-164).

La locura de factura divina puede plasmarse en forma de contacto o de posesión; concebida como un ser empujado o llevado por un impulso externo en direcciones que no son las que habitualmente siguen los hombres, refleja la idea de contacto con una fuerza sobrenatural externa. La noción de posesión, adscrita a ciertos compuestos con el adjetivo verbal *leptôs*, cogido, se refiere a ciertos estados extáticos en relación directa con la religiosidad o el culto de algunas divinidades. La imaginación popular prestaba especial atención a los relatos de posesión con la finalidad de dar cuenta de enloquecimientos repentinos o de la merma de las facultades mentales. Con la cooperación del culto a Dioniso y la mística apolínea, que familiarizaron a los griegos con los estados extáticos, se difundió la interpretación de los mismos como una inhabitación de la divinidad en el ser humano, un endiosamiento, *entheos*. En esta concepción interviene un concepto materialista del que posee como un fluido ventoso, *pneuma*, que puede penetrar e instalarse en el interior de la víctima a través de los orificios naturales (Fernández L. G., 1969: 330).

La manifestación ritual de la locura divina fue, desde antiguo, una señal de elección sobrenatural; los dioses expresaban su preferencia entre las personas que se le consagraban poseyendo al individuo y haciéndolo así sagrado. Platón, por boca de Sócrates, hace una distinción entre manía humana, producida por las enfermedades humanas (Ley., 934c-d; Tim., 86b), y otra divina, que hace

salir de nuestros hábitos normales (Fedro, 244a-245a, 249d, 265b), y que se puede subdividir en cuatro tipos: báquica, por lo tanto, ritual, cuyo patrono sería Dioniso; profética, adivinatoria, vinculada a Apolo; poética, inspirada por las Musas, y erótica, patrocinada por Afrodita y su hijo Eros. Esta idea de insania divina procede, sin embargo de pensadores anteriores a Platón, especialmente, Empédocles o Heráclito. En su origen se enraíza en el ritual mágico y la religión orgiástica, en las primitivas ceremonias de purificación y en la profecía extática y la posesión dionisiaca (Dodds, E. R., 1986: 71-102).

Los mitos que muestran a un dios enviando locura reflejarían un modelo de ritual agrario, encerrando, implícitamente, el modelo de los borrachos míticos. También pudieran simbolizar *agones* de busca y expulsión y otras danzas rituales (Calvo Martínez, J.L., 1973: 157). Las tres hijas del rey Minia de Orcómeno, en ocasión de una fiesta de Dioniso, permanecieron hilando en su casa mientras las demás mujeres de la ciudad recorrían como bacantes las montañas. Por su desprecio al culto dionisiaco el dios les envía una locura mística que provoca que maten y despedacen a uno de sus hijos al confundirlo con un cervatillo (Eliano, *Hist. Var.*, III, 42; Ovid., *Met.*, IV, 1 y ss.; 390-415). Esta historia nos recuerda el festival dionisiaco de las Agrionias, festival de disolución e inversión, con sublevación de mujeres, locura y fantasía canibalística (Burkert, W., 1983: 168-179). En otro relato, un orgulloso Penteo trata de charlatán e impostor a Dioniso, lo que provoca que el dios instale en su madre, Ágave, y en sus hermanas, un frenesí menádico a través del cual lo despedazarán por sacrílego (Apol., *Bibl.*, III, 5,2; Hig., *Fab.*, 76, 124,239; Euríp., *Bac.*, *passim*; Ovid., *Met.*, III, 511 y ss.).

3. Sintomatología y terapia de la enfermedad mental

El estereotipo griego del loco presenta algunos signos físicos característicos, entre los que destacan el delirio, los sudores y babeos, dolores punzantes, convulsiones y pérdidas de conciencia, espumarajos, extravío visual y un comportamiento errabundo, pero por encima de todo, alucinaciones visuales, verbales y auditivas, así como todo tipo de ilusiones, que provocan imágenes fantasmagóricas. Como la imaginación se entiende íntimamente unida a la visualización, los estereotipos de locura hacen especial énfasis en las distorsiones visuales. Las personas con mediana anormalidad son denominadas extáticas, aquellas que presentan un elevado grado de anormalidad son maníacas, y los pacientes propensos a la más extrema anormalidad son conceptuados en el grupo de los melancólicos. Algunos físicos tardíos y filósofos, como el estoico

Crisipo, interpretaban las suposiciones o visiones imaginarias que una persona creía ver, como secuelas de una perturbación del poder de la imaginación causada por la melancolía o la manía. En el mito, este sería el caso de Orestes o Heracles. La pena que Heracles sufre por la desaparición de Hilas le provoca síntomas de un frenesí enloquecedor: suda, le hierve la sangre en las venas y corre a gran velocidad. Sólo al final se detiene y llora amargamente (Apol. Rod., Arg., I, 1261-1272).

El tratamiento secular y fisiológico de las enfermedades se encargará de buscar remedio a las dolencias producidas por causas naturales, y el tratamiento mágico-religioso intentará sanar aquellas resultado de una posesión o actuación divina mediante exorcismos y purificaciones o a través de la intervención divina misma. En cualquier caso, la terapia de la demencia se va a caracterizar por su carácter homeopático y simpatético, especialmente reflejado en la consideración de la enfermedad como mancha y en la necesidad de su purificación. Así, los dioses que causan locura también la curan; algunos agentes productores de *miasma*, como la sangre, también serán sustancias terapéuticas; la música, elemento básico en el desarrollo de las locuras de tipo ritual y dionisiaco, será utilizada para el tratamiento del enfermo de demencia. El efecto simpatético de los remedios era un fenómeno natural seguido específicamente por los farmacologistas; las relaciones simpatéticas en el universo son verosímiles y deben ser explicadas por la espontaneidad de la naturaleza. En este aspecto, la naturaleza casi se reverencia como una divinidad que no es idéntica a los dioses que gobiernan el mundo, sino que es como un *daimon* que cumple efectos casi milagrosos.

Es bastante probable la confusión de métodos y agentes empleados en uno y otro tipo de terapia, y que el hombre griego de la calle pudo haberse sometido a elementos terapéuticos de una y otra clase, en especial si el tratamiento de la medicina técnica, y de algún modo oficialista, no lograba erradicar su enfermedad. Los agentes encargados de llevar a cabo las prácticas purificadoras que interrumpían la propagación de la dolencia eran los *iatromantis*, los más antiguos representantes de la medicina arcaica (Esq., *Agam.*, 1621). En Grecia, las personas encargadas de la medicina llevaron varios nombres: *magoi*, *kathartai*, *alazones*, *mantis*, *goês*. La palabra *iatromantis* pudo ser un intento de encontrar un nombre específico para los médicos griegos. Estos hombres divinos o teúrgos tenían la cualidad del vidente y el médico; sus servicios se precisaban en los casos de enfermedades misteriosas y rebeldes a un tratamiento, o en los brotes epidémicos, vistos como un azote y castigo de los dioses. Este

hombre-médico es para los griegos, como para otros pueblos, una clase de ancestro, el hermano mayor del físico regular, sólo silenciado en momentos álgidos de ilustración. Así pues, su importancia se hacía patente, especialmente, en épocas de crisis y angustia, de manera análoga a lo que ocurre con muchos curanderos actuales.

Casos paradigmáticos de su actuación se recogen en las narraciones míticas. Un adivino beocio llamado Cidas, curó, por orden de Apolo, un brote de locura colectiva femenina (Aristóf., *Paz*, 1071), siguiendo métodos análogos a los empleados por Melampo cuando purificó a las Prétides, enloquecidas por Hera (*Od.*, XV, 245; Paus., I, 43, 5; véase *supra*).

El médico griego, el físico regular de la medicina empírico-técnica y racionalista, debió gozar de un elevado estatus social y estar relativamente profesionalizado. Siempre fue bien visto, excepto cuando demostraba codicia e ineptitud, los dos principales defectos que un médico debía evitar a toda costa. (Fernández, L.G., 1969: 61).

Los procedimientos y métodos purificatorios empleados en la terapéutica de la locura son muy variados, con presencia de agentes y sustancias de diversa tipología, entre los que se encuentran el agua, en especial el agua salada marina (Euríp., *Ifig. Táur.*, 1193; Sóf., *Ajax*, 655; Apol. Rod., *Arg.*, IV, 633), cuyas propiedades medicinales y termales convirtió a las Ninfas en divinidades curadoras; el fuego, purificador y profiláctico por excelencia que, a través del hogar y el sacrificio tiene poderosas asociaciones sacarles (Euríp., *Ifig. Táur.*, 1224 y ss; *Her. Fur.*, 937; Ovid, *Fast.*, IV, 727; Plut., *De Is. et Osir.*, 283d); el contacto con objetos o seres, especialmente dioses, que adquieren valor apotropaico, y que implican expulsión (Plin., *Nat. Hist.*, XXX, 61, 104; Diosc., *De Mat. Med.*, V, 158-159); la sangre y sustancias no limpias, como el barro (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 4 y ss.); la palabra o *epodê*, encantamiento, conjuro, con su variante religiosa, la plegaria, que actúa de forma mediata como transmisora de una súplica a los dioses o como un recreo para el espíritu (Lain Entralgo, P., 1958 : 181); la meloterapia y la curación por la danza, especialmente en relación a la sintomatología demostrada en locuras rituales, con la que se pretende asustar al *daimon* poseedor y propiciar su expulsión (Plut., *De Mus.*, 42, 1146d); la farmacopea específica, como el laurel, el olivo y el eléboro negro, efectivas más que por sus propiedades intrínsecas por su carácter sacro (Plin. *Nat. Hist.*, XV, 135; Teócr., *Idil.*, XXIV, 98); y la terapia teatral, mediante

la cual los personajes perturbados y el público en general, sufría una catarsis, una liberación de las tensiones y problemas cotidianos (Arist., *Poét.*, 1449b 24). En la medicina grecorromana tardía hubo puestas en escena de pequeños dramas construidos alrededor de pesadillas y alucinaciones de los enfermos, que intentaban sacar de la locura a los pacientes. Los dramas podían tener un mayor efecto como forma de terapia colectiva, adecuada a las enfermedades de grupo, y como tratamiento de liberación de las principales tensiones de la vida en sociedad (Laín Entralgo, P., 1958: 319-345).

Abundan los mitos en los que se emplea esta serie de procedimientos curativos. Orestes se purifica de su locura en Trecén con agua de la fuente Hipocrene vertida sobre una piedra (Paus., *II*, 31, 7-11). Un ejemplo de piroterapia implícita lo encontramos en Filóstrato (*Her.*, V, 2), quien afirma que el barro de Lemnos tiene virtudes terapéuticas porque está en el lugar donde cayó Hefesto cuando fue precipitado desde el Olimpo por Zeus. En su origen, el barro como agente curativo, se enlaza con el poder catártico y purificador del fuego, que Hefesto habría transmitido a la tierra que tocó. Un caso de *transplantatio morbi* a otro objeto lo proporciona la ya mencionada historia de la locura de las Prétides y su curación por Melampo. Una tradición local del Peloponeso afirma saber el lugar en el que el adivino enterró los materiales que purificaron a las hijas de Preto, o la fuente en la que echó dichos materiales, contaminándola (Apol., *Bibl.*, *II*, 2, 2; Paus., *II*, 7, 8). Los habitantes de Locris y Regio consultaron el oráculo para conocer el medio de curar la locura de sus mujeres. El dios respondió que debían entonar peanes en la primavera durante sesenta días (Aristóx. de Tarento, *fragm.*, 117, ed. Wehrli). Nuevamente el mito de las Prétides nos ilustra el uso de la farmacopea en la terapia de la demencia. Melampo las curó extrayendo una droga de eléboro negro. La planta adquirió el nombre *Melampodion* en honor a su descubridor (Apol., *Bibl.*, *II*, 2, 2-3).

4. La sociedad frente al perturbado psíquico

Aquella persona que se extralimite de lo culturalmente consentido y admitido será considerado loco; según el grado de alteración de su conducta y según las actitudes de los miembros del grupo social al que pertenece el individuo, en relación con dicha alteración, un hombre puede ser tildado de demente. Desde este punto de vista, la insania depende más de factores sociales que de argumentos físicos o religiosos; una acción inesperada o extraña a los patrones sociales podía, en efecto, provocar la denominación de *loco* para el que la comete, sin

que hubiese un trastorno mental estricto. El demente es, en estos casos, el que perturba, cuestiona y acusa. Según este criterio de orientación, dos comportamientos específicos se creían característicos del loco: la costumbre de vagar por las calles, cantando, riendo o bailando, y la propensión a la violencia. Esta vehemencia suele traer aparejada el asesinato y el posterior suicidio del criminal, normalmente de arrepentimiento. Algunas anécdotas ilustrativas de cómo la opinión pública define la locura, pueden servir de ejemplo. Diógenes considerará loco a Solón por presentarse armado como hoplita ante la asamblea (Plut., *Solón*, VIII, 1-2); según la Ley Gimnástica de Berea (Macedonia), de la mitad del siglo II a.C., se prohíbe el acceso al gimnasio de esclavos, libertos, homosexuales, borrachos y locos, todos ellos considerados al margen de la sociedad. Debía ser de sentido común que un demente no sería válido como militar o gimnasta (Moretti, L., 1982: 49).

Algunos mitos relatan locuras fingidas de sus protagonistas, que podrían encuadrarse en este esquema. Esto ocurre con el astrónomo ateniense Metón, quien al no fiarse de la seguridad prometida en la expedición a Sicilia del 415 a.C., se finge loco, prendiendo fuego a su casa, para evitar el servicio militar (Eliano, *Hist. Var.*, XIII, 12). Odiseo, con el fin de no acudir a la guerra de Troya, finge demencia arando y sembrando sal. Palamedes descubre su farsa amenazando a su hijo Telémaco (*Il.*, I, 308 y ss.; II, 637; *Hig.*, *Fab.*, 98, 101, 102; Ovid. *Met.*, XIII, 192; Apol., *Epít.*, III, 22 y ss.).

Aunque en principio la comunidad no tenía grandes motivaciones para cuidar a estos dementes, no debió ser una excepción que acudiesen al médico, especialmente si el enfermo era de familia pudiente y tenía parientes que le arropasen. Solía prescribirse descanso, una dieta moderada, masajes y empleo de sangrías. Algunos especialistas médicos preconizaban medidas físicas violentas: encadenamientos, inmersiones en agua fría y hasta golpizas. Dada la posibilidad de que se apedreara a los locos en la calle no se descartan los azotes en sus terapias para reducir su lado violento o para alejar los malos espíritus. En el derecho griego se incapacitaba a los locos y se les reducían algunos de sus derechos, como el de testar o casarse. Lo que se juzgaba y condenaba no era el hecho de estar demente, enfermo, sino los actos que se cometían bajo ese particular estado (Arist., *Const. Aten.*, 35, 2; Plut., *Solón*, XXI, 3). De forma genérica se ha dicho que el aspecto social de la locura se juzga y el fisiológico o mágico-religioso se cura (García Quintela, M.V., 1991: 296).

5. Asesinato y suicidio: «hermanos» de la locura

Los asesinatos son concebidos, en el seno del pensamiento griego, como hermanos de las enfermedades. El asesinato se explica como una enemistad y una lucha interna que los *daimones* causan en una persona; en este sentido, aparece vinculado a ciertos espíritus malignos, como *Ira* o *Kêres*, que se entienden personificados y deambulando por la noche en las praderas de *Atê*, la locura personificada que proviene del exterior. De este modo, un homicida es un enfermo, especialmente un loco, y una persona demente puede llegar a ser un criminal (Hes., *Teog.*, 226-228 y ss.). Según Hesíodo (*Trab. y Días*, 153), fueron los hombres que vivieron en la degenerada raza de bronce los que introdujeron la violencia, la fuerza y el asesinato en la historia humana; la aparición del crimen coincide con una degradación moral de la humanidad, que avanza inexorablemente hacia la *hybris* (Vernant, J.-P., 1993 : 26).

Como es habitual, el corpus mítico de los griegos ilustra estas relaciones. El atleta Cleomedes de Astipalea, enloquece fruto de una grave frustración y asesina, derribando un edificio, a sesenta niñas (Paus., *VI*, 9,6 y ss.); por su parte, Ixión mata al rey Deyoneo precipitándolo en un foso lleno de brasas ardientes. Por su crimen le sobrevino una locura, de la que sólo Zeus lo liberó (Apol., *Epít.*, *I*, 20; Pínd., *Pít.*, *II*, 39 y ss.; Esq., *Eum.*, 440, 718; Sóf., *Filoct.*, 679 y ss.).

Los actos de homicidio en el mito, sean voluntarios o involuntarios, únicamente encuentran remedio en la expulsión de la comunidad, el exilio o destierro, y en la purificación-expiación del asesino. El purificador mítico suele ser un hombre de riqueza, posición y responsabilidad, y, en muchas ocasiones, un rey, mientras que en los procesos históricos es un sacerdote u oficial de la comunidad, quizá representante de una antigua familia aristocrática. Se puede deducir, por lo tanto, cómo el planteamiento mítico no difiere mucho de las normas seguidas en la legislación ateniense del homicidio, según la cual el asesinato es un atentado contra hombres y dioses y por eso constituye una impiedad. Veamos un ejemplo concreto. Anfitríon asesina a su padre político Electríon accidentalmente, o fruto de un acceso de ira, y huye de Argos hacia Tebas, donde es recibido y purificado por Creón (Apol., *Bibl.*, *II*, 4,6).

El asesinato mítico es perpetrado específicamente sobre familiares directos del criminal (matricidio, parricidio, fratricidio, uxoricidio e infanticidio), o sobre personajes notables, de estatus socio-económico elevado, como reyes, príncipes,

sacerdotes y guerreros. Así, por ejemplo, Falces de Témenos asesina sin intención a su hermana Hirmeto, en Epidauro, y luego huye a Sición (Paus., *II*, 6,7; *II*, 28, 3-7), y Orestes, por mandato divino, debe vengar la muerte de su padre Agamenón, rey de Micenas, asesinando, a su vez, a su madre y reina Clitemnestra y a su amante Egisto (*Il.*, *IX*, 142; *Od.*, *XI*, 452 y ss; *Esq.*, *Coéf.*, *passim*; *Euríp.*, *Or.*; *Ifig.*, *Táur.*; *passim*; *Pínd.*, *Pít.*, *XI*, 52 y ss; *Hig.*, *Fab.*, 11, 117, 119, 120, 129.).

Dentro de una categoría especial deben encuadrarse los mitos que narran asesinatos con práctica antropofágica y aquellos en los que el criminal acaba suicidándose o sufre una suerte de transformación, especialmente una metamorfosis en una especie animal o vegetal. Entre los primeros, los crímenes suelen presentarse con detalladas y minuciosas descripciones de mutilaciones y descuartizamientos, que, en ciertos casos, podrían responder en origen, del mismo modo que los sacrificios humanos a entidades sobrenaturales, a un tipo de homicidio ritual de tipo agrario y propiciatorio, liberador de epidemias o hambrunas que asolan una comunidad. Uno de los mitos más reveladores al respecto es el de los hijos de Polifonte, los cuales, a partir de unas relaciones zoológicas con un oso, se dedicaban a matar y devorar todo extranjero que osase merodear por las cercanías de su vivienda. Como castigo, ares los metamorfosea (*Ant. Lib.*, *Transf.*, 21). Con respecto a los asesinatos que derivan en suicidio, se destacan las peripecias de Testio, un héroe etolio que asesina a su hijo Calidón y a su propia mujer pensando que ambos cometían incesto. Cuando logra reconocer su craso error se suicida (*Apol.*, *Bibl.*, *I*, 7,7; *Paus.*, *III*, 13,8; *Ovid.*, *Met.*, *IV*, 487).

La vinculación entre locura y asesinato cuenta, por lo tanto, en numerosas ocasiones, con este tercer elemento que es el suicidio, que funcionaría, a menudo, como un desenlace dramático, casi trágico de la trilogía de actos impíos y anormales para la comunidad. El suicidio puede ser estructurado dentro de este esquema como una suerte de locura o acto irracional pasajero o como una especie de autoasesinato. El binomio locura-suicidio puede tener el mismo valor que la estructuración asesinato-suicidio; en ambos casos tiene una clara razón de ser, la desesperación ante situaciones insostenibles y el temor y la angustia inconsciente por los actos cometidos previamente. Aparecería, así, como el único método para librarse del sufrimiento y concluir una necesidad o autoobligación ante una situación límite. Algunos mitos recogen situaciones donde las triples relaciones locura-asesinato-suicidio se cumplen en todos sus

componentes. Aura fue enloquecida por Afrodita para que Dioniso la pudiese poseer. Fruto de esos amores engendró a dos niños gemelos, pero en su locura los desgarró y devoró, suicidándose después al arrojarse a un río (Diod. Síc., III, 64,1 y ss.; Paus., I, 37,4; VIII, 37,5); Cíquiro asesina accidentalmente con una jabalina, cuando cazaba, a una mujer, hecho que lo vuelve loco y lo conduce al suicidio (Part., Narr. Am., 32).

Es muy probable que en algunos casos en los que el paciente era superado definitivamente por su enfermedad el físico dejase de tratarlo y lo abandonase a la suerte que pudiese proporcionarle otro tipo de medicina alternativa de tipo religioso, en forma de ritos prescritos por cultos organizados o de incubaciones en el templo de Serapis o Asclepio. Si el dios no deseaba ayudar al paciente era porque debía morir (Elio Aríst., Orat., LII, 2; Artemid., Oneirocr., V, 13). Esta consideración pudo llevar a concebir el suicidio como único medio de librarse de una insoportable o incurable dolencia, o de la situación límite a la que estaba condenado el paciente; en estos casos es muy posible su recomendación, si bien en realidad su práctica estaba prohibida. Aunque no hay ejemplos constatados de demanda directa, es probable que surgieran algunos casos teniendo en cuenta la existencia de otros tipos de suicidio, racional y político, como el de Séneca apelando al físico Estacio Anneo (Tác., Ann., XV, 64) o aquel, ideológico-filosófico, para evitar o apartar una odiosa situación (Sén., De Col., XV, 3-4). Este tipo de auto-asesinatos conscientes pueden llegar a ser, de alguna manera, justificables de cara a la sociedad.

Los griegos señalaban la facultad de suicidarse ante determinadas situaciones, como el desprestigio social, la necesidad de salvar a los amigos, como un acto de afecto, o a causa de un intolerable sufrimiento, mutilación o enfermedad incurable. En este último caso funcionaría como un anticipo a la muerte natural (Diog. Laerc., Vidas de los Filós., VII, 130).

Los procedimientos empleados para quitarse la vida se catalogan como positivos, aquellos realizados a través de una acción ofensiva directa y definitiva, como cortarse con un cuchillo las venas o ahorcarse, y negativos, aquellos llevados a cabo mediante actitudes pasivas, como la asfixia, el veneno o la inanición (Gourevitch, D., 1989 : 512-514). En el mito, los métodos más empleados son arrojarse a un río o el mar, y lanzarse al vacío desde un precipicio, acantilado o una acrópolis.

El acto del suicidio es cometido para no esperar una dolorosa, penosa e inevitable muerte; el suicida se anticipa al desenlace, y por eso su sufrimiento no es en vano. Esta decisión es inteligente y razonable siempre y cuando se sopesa detenidamente, es decir, sea un suicidio pensado y, por ende, legítimo.

Conclusión

El pensamiento griego, que entiende la locura como manía, dolencia sagrada, divina, y por eso, expuesta al entusiasmo, como enfermedad de carácter natural y como conducta excéntrica o anormativa, es capaz de aglutinar y hacer convivir estas acepciones en su marco social. La convivencia de un tipo de pensamiento racional y científico con otro mágico-religioso no parece presentar incompatibilidades, y nunca el primero sustituyó definitivamente al segundo, sino que se mantuvieron en esferas paralelas, simétricas, y en algunos casos, llegaron a hacerse simbióticos. En este sentido, el tantas veces mencionado paso del *mythos* al *logos* se asemeja más a una nueva preponderancia, la del *logos*, pero sin que haya un desbancamiento del pensamiento mítico, sino una necesaria convivencia con lo tradicional. Este esquema se hace extensivo al concepto y apreciación del asesinato, pariente cercano de la locura, cuya particular historia mítica es muy semejante a la real y legal, hasta el punto de que, en ocasiones aparecen fuertemente imbricadas. Y como contrapunto final la noción de suicidio (o su versión en forma de metamorfosis o suicidio no directo realizado por intervención de los dioses), un desenlace apropiado o una consecuencia previsible de las acciones que los locos sienten y provocan y los criminales ejecutan.

Anexos

Cuadro 1

Enfermedad sobrenatural	Enfermedad natural
- Medicina mágico-ritual y sagrada, vinculada con el alma, practicada por <i>iatromantis</i> , hombres divinos o teúrgos y físicos-profetas.	- Medicina empírico-técnica en vinculación, sobre todo, con el cuerpo y llevada a cabo por físicos.
- Religiosidad y superstición.	- Racionalización y concepción profana.
- Vinculada especialmente a las dolencias internas, consideradas como un fenómeno divino, anormal y misterioso.	- Vinculada especialmente a los morbos externos, considerados como fenómenos normales y comprensibles.

Cuadro 2

Locura divina / sobrenatural	Locura humana / natural
<ul style="list-style-type: none"> - Etiología sobrehumana: dioses, daimones, espíritus, héroes. Se produce por una falta cometida en ofensa a un dios, en forma de sacrilegio o de incumplimientos rituales y culturales, generándose una culpa que debe ser castigada o reprendida. El castigo será: por contacto de la fuerza sobrenatural sobre la víctima, o por posesión (<i>entheos</i>), locura ritual. - También se produce al contactar con algo sagrado, o por medio de la magia (sortilegios y encantamientos). - Terapia a través de exorcismos y purificaciones: sangre, fuego. 	<ul style="list-style-type: none"> - Etiología fisiológica a través del consumo de drogas y otras plantas; como consecuencia de los desarreglos humorales, que dan lugar a un exceso de bilis negra, origen de la melancolía y la epilepsia; y por los efectos externos como el clima o la geografía, que también desestabilizan las cualidades básicas. - Terapia por medios naturales: diversas hierbas.

Cuadro 3

Asesinato mítico	Asesinato "histórico"
<ul style="list-style-type: none"> - Sobre familiares y personajes notables como reyes, sacerdotes o guerreros. - Voluntario (justificados, como asesinatos rituales o sacrificios humanos, o injustificados) e involuntario (por accidente o por perturbación mental). 	<ul style="list-style-type: none"> - Intencionado (voluntario / premeditado), y no intencionado (accidental / involuntario).
<ul style="list-style-type: none"> - Exilio / destierro para no contaminar a la comunidad. Posible retorno de los desterrados. 	<ul style="list-style-type: none"> - Juicio y exilio, temporal o permanente, o pena de muerte. Pérdida de las propiedades.
<ul style="list-style-type: none"> - Acto purificador por parte de un rey, un personaje noble o un oráculo. 	<ul style="list-style-type: none"> - Posible retorno y actos purificadores.

Cuadro 4

Locura - asesinato	Asesinato - locura	Asesinato – suicidio (o metamorfosis)	Locura - suicidio
- Los estados perturbados fruto de una intervención divina o como consecuencia de desarreglos humorales generan actos homicidas “inconscientes”.	- Los hombres de la raza de bronce hesiódica introducen la violencia y el asesinato entre los hombres. El vil acto del crimen obnubila la mente.	- Suicidio como medio de soportar la angustia que produce un crimen. Auto-asesinato. - Metamorfosis como una clase de suicidio no directo, por intervención divina, o una clase de purificación de carácter divino.	- Momento de extravío, acto de locura transitoria para dar fin a un sufrimiento insoportable.
Locura - asesinato – suicidio: Heracles.			Asesinato – locura – suicidio: Cíquiro.

Bibliografía

- Bastide, R., (1965), *Sociologie des maladies mentales*, Paris.
- Bischler, W., (1955), «L'épilepsie chez les anciens», *Scientia*, XLIX, pp. 295-301.
- Calvo Martínez, J.L., (1973), «Sobre la manía y el entusiasmo», *Emerita*, XLI, fasc. 1, pp. 157-182.
- Ciani, M.G., (1983), *Psicosi e creatività nella ciencia antica*, Venice.
- Delcourt, M., (1939), «Le suicide par la vengance dans la Grèce ancienne», *RHR*, XIX, pp. 154-171.
- Deshaies, G., (1947), *Psychologie du suicide*, Paris.
- Dodds, E.R., (1986), *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- Durand, G., (1981), *Las Estructuras antropológicas de lo Imaginario*, Madrid.
- Edelstein, L., (1967), «Greek medicine in its relation to religion and magic», *Ancient Medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore.

- Fernández, Luis, G., (1969), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Galdenzi, A., (1970), «L'Allucinazione nella documentazione letteraria da Aristotele a Cechov», *PSM*, vol. XIV, nº 4, pp. 64-84.
- García Quintela, M.V., (1991), «Familia y Locura en el derecho ateniense», *Gallaecia*, 12, pp. 293-315.
- Gernet, L., (1917), *Pensée juridique et morale en Grèce*, Paris.
- Gourevitch, D., (1989), «Suicide among the sick in classical antiquity», *BHM*, XLIII, pp. 501-518.
- Haggard, H. W., (1946), *El Médico en la Historia*, Buenos Aires.
- Halliday, W.R., (1936), «Some notes on the treatment of disease in antiquity», en *Greek poetry and Life, Essays presented to G. Murray*, Oxford.
- Jackson, S.W., (1989), *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, Madrid.
- Jones, W.S.H., (1923), *Hippocrates, I*, Baltimore.
- Jones, W.S.H., (1967), *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Baltimore.
- Kudlien, F., (1968), «Early Greek Primitive Medicine», *CM*, vol. 3, pp. 305-336.
- Laín Entralgo, P., (1970), *La medicina hipocrática*, Madrid.
- Laín Entralgo, P., (1958), *La Curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid.
- Lanata, G., (1967), *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'eta di Ippocrate*, Roma.
- López Saco, J., (1992), «As perturbacións psicosomáticas na antigüidade clásica: a loucura e o seu vencellamento co asasinato e o suicidio», *Historia Nova*, I, 1993, pp. 77-127, Univ. de Santiago de Compostela.
- MacDowell, D.M., (1963), *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester.
- Moretti, L., (1982), «Sulla legge ginnatiarchica di Berea», *RFIC*, 110, pp. 45-63.
- Parker, R., (1983), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.
- Phillips, E.D., (1973), *Greek Medicine*, London.
- Pigeaud, J., (1981), *La Maladie de L'Ame. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- Pigeaud, J., (1988), *Aristotle. L'Homme de genie et la mélancolie*, Paris.
- Pigeaud, J., (1987), *Folie et cures de la folie chez les médicins de l'antiquité greco-romaine. La manie*, Paris.

Porter, R., (1989), *Historia social de la locura*, Madrid.

Rosen, G., (1974), *Locura y Sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*, Madrid.

Simon, B., (1984), *Razón y Locura en la antigua Grecia*, Madrid.

Szasz, T., (1973), *El Mito de la Enfermedad mental*, Buenos Aires.

Vernant, J.-P., (1993), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona.