

Trabajo Fin de Grado

La locura y otras enfermedades mentales en la
Antigua Grecia

*Madness and other mental illnesses in Ancient
Greece*

Autora

Violeta Cuesta Ibáñez

Directora

Celia Sánchez Natalías

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

2023-2024

Resumen

A lo largo de la historia, la percepción de las enfermedades mentales ha variado considerablemente según el contexto sociocultural, aunque siempre se ha tendido a rechazar todo aquello que se apartara del orden establecido. Estas patologías podían manifestarse en comportamientos erráticos, tristeza extrema, y en casos severos, podían romper con el orden natural de las cosas, llevando incluso al suicidio o al asesinato. Se han propuesto tres teorías principales sobre su origen: sobrenatural, somatogénica y psicógena. Las teorías sobrenaturales atribuyen estas enfermedades a posesiones o castigos divinos; las somatogénicas a alteraciones físicas como desequilibrios cerebrales; y las psicógenas a percepciones distorsionadas. Los tratamientos han variado desde exorcismos y el uso de plantas medicinales hasta terapia verbal, dependiendo de la teoría predominante.

Palabras clave: Locura, enfermedad mental, desequilibrio, sobrenatural, medicina, filosofía, suicidio, tratamiento.

Abstract

Throughout history, the perception of mental illnesses has varied considerably depending on the sociocultural contexts, although there has always been a tendency to reject anything deviating from established norms. These disorders could manifest in erratic behaviors, extreme sadness, and in severe cases, could disrupt the natural order of things, leading even to suicide or murder. Three main theories have been proposed regarding their origin: supernatural, somatogenic, and psychogenic. Supernatural theories attribute these illnesses to divine possessions or punishments; somatogenic theories link them to physical disturbances such as brain imbalances; and psychogenic theories relate them to distorted perceptions. Treatments have ranged from exorcisms and the use of medicinal plants to verbal therapy, depending on the prevailing theory.

Key words: Madness, mental illness, imbalance, supernatural, medicine, philosophy, suicide, treatment.

Índice

1.	Introducción.....	5
1.1.	Objetivos y justificación del trabajo.....	5
1.2.	Estado de la cuestión	5
1.3.	Metodología aplicada	6
2.	La salud mental y la religión	7
3.	La salud mental y la medicina	11
3.1.	Alcmeón de Crotona (VI-V a.C.)	12
3.2.	Hipócrates (460-370 a.C.)	12
3.3.	Rufo de Éfeso (I d.C.).....	15
3.4.	Ateneo de Atalia (I d.C.).....	15
3.5.	Galeno de Pérgamo (130/129-201/216 d.C.).....	17
4.	La salud mental y la filosofía	19
4.1.	Platón de Atenas (427-347 a.C.).....	20
4.2.	Aristóteles de Estágira (384-322 a.C.)	22
4.3.	Los estoicos	25
4.4.	Los escépticos y los epicúreos.....	26
4.5.	Galeno de Pérgamo (130/129-201/216 d.C.).....	27
5.	Otras patologías	28
5.1.	Epilepsia	28
5.3.	Desórdenes sexuales	29
5.4.	Desórdenes alimenticios	31
6.	Percepción social	33
7.	Consecuencias de la locura: suicidio y asesinato	35
8.	Tratamientos	37
8.3.	Métodos espirituales	38

8.4.	Métodos psicológicos.	41
8.4.1.	El sueño	41
8.4.2.	La terapia filosófica: el diálogo	42
8.4.3.	Métodos de evasión: la tragedia y la poesía	44
9.	Conclusión.....	45
10.	Bibliografía.....	47

1. Introducción

1.1. Objetivos y justificación del trabajo

El objetivo de esta investigación consiste en explorar y analizar el concepto de la locura y otras enfermedades mentales en la antigua Grecia. A través del examen de diversas fuentes históricas, literarias, médicas y filosóficas, se busca comprender cómo estas enfermedades eran percibidas, diagnosticadas y tratadas en la sociedad griega antigua. Además, se pretende investigar cómo las creencias religiosas, la filosofía y la medicina influían en la percepción de la salud mental en esta época histórica.

Este Trabajo de Fin de Grado (TFG) aborda un aspecto poco explorado de la historia: la comprensión de las enfermedades mentales en la antigua Grecia. A pesar de los numerosos estudios sobre la medicina antigua, las enfermedades mentales no han sido objeto de estudios en profundidad. Por lo tanto, hasta fecha reciente, esta investigación busca llenar ese vacío ofreciendo una visión más detallada de cómo se entendían y abordaban estos trastornos en la antigua Grecia.

Se evitará interpretar estos conceptos con criterios modernos para asegurar una interpretación fiel a su contexto histórico. Además, este análisis subraya la importancia de comprender las raíces históricas de las actuales concepciones sobre la salud mental, destacando la diversidad de enfoques que existieron en relación con este tema en la antigüedad.

1.2. Estado de la cuestión

El estudio de las enfermedades mentales en la antigua Grecia es de gran relevancia en la actualidad debido a la creciente conciencia y discusión sobre la salud mental. En un momento donde se busca entender mejor las raíces históricas de los trastornos mentales y cómo han evolucionado las percepciones de los mismos y sus tratamientos a lo largo del tiempo, este análisis ofrece una panorámica sobre el tema.

El estudio de las enfermedades mentales en la antigua Grecia ha captado el interés de diversos investigadores, aunque con enfoques variados. Algunos estudios, como el de Julio López Saco, se han centrado en las representaciones de la locura en la mitología y la literatura griega, mientras que otros autores, como Peter Singer o Chiara Thumiger, destacando su obra *Mental Illness in Ancient Medicine*, han investigado los tratamientos médicos y las prácticas terapéuticas de la época. Sin embargo, aún existe una falta de

consenso y una comprensión completa sobre cómo se entendía y abordaba la salud mental en la antigua Grecia.

Para abordar este estudio, me he enfrentado a desafíos significativos en la comprensión de cómo se percibía y trataba la salud mental en la antigua Grecia. La falta de fuentes específicas y el riesgo de interpretaciones anacrónicas han sido obstáculos para lograr una interpretación objetiva y precisa. La limitada disponibilidad de material directo sobre la salud mental en ese período histórico ha requerido la adopción de un enfoque interdisciplinario, siendo para ello de gran utilidad la obra de Simon Bennett *Razón y locura en la Antigua Grecia*.

Existen debates significativos sobre varios aspectos, como la influencia de las creencias religiosas en la conceptualización de la locura (Julio López Saco¹), la evolución de las prácticas médicas a lo largo del tiempo (Ingrid Farreras²), y la interacción entre el cuerpo y la mente según las distintas teorías filosóficas griegas (Marke Ahonen³). Estos debates reflejan la complejidad del tema y enfatizan la importancia de llevar a cabo una investigación exhaustiva sobre los primeros conceptos de salud mental en la antigua Grecia, y cómo estos han evolucionado hasta nuestros días.

1.3. Metodología aplicada

En términos metodológicos, esta investigación se basará en un análisis crítico de fuentes primarias y secundarias, incluyendo textos literarios, médicos y filosóficos de la antigua Grecia, así como estudios académicos contemporáneos. Se empleará un enfoque interdisciplinario que integre la historia, la filosofía, la medicina y la psicología para proporcionar una comprensión holística del tema.

Se explorará cómo diversas figuras históricas y literarias abordaron la salud mental en la antigua Grecia. Desde los tratados médicos de Hipócrates y Galeno, que delinearon teorías sobre los humores y la interrelación cuerpo-mente, hasta los diálogos filosóficos de Platón y Aristóteles, que discutieron la naturaleza del alma y su relación con las emociones y la razón, se analizarán los enfoques y las teorías que moldearon la comprensión griega de la locura y otras enfermedades mentales.

¹ López 2006, pp. 185-206.

² Farreras 2024.

³ Ahonen 2019, pp. 3-18.

Además, se examinará cómo las creencias religiosas y las prácticas médicas se entrelazaron para influir en la percepción y el tratamiento de las enfermedades mentales en la antigua Grecia. Se destacará la evolución de los métodos espirituales y psicológicos utilizados para tratar estas enfermedades, como el uso de rituales religiosos y la terapia verbal, así como la influencia de las artes, como la tragedia y la poesía, en la catarsis emocional y la curación mental. Este enfoque multidisciplinario permitirá obtener una visión amplia y detallada de cómo se comprendían y abordaban las enfermedades mentales en la antigua Grecia.

2. La salud mental y la religión

La relación entre la salud mental y la religión ha sido un tema central en diversas culturas a lo largo de la historia. La persistencia de la creencia en las habilidades curativas de Asclepio y en la eficacia de los ensalmos mágicos o encantamientos en las terapias demuestra la coexistencia de explicaciones naturales y religiosas sobre la enfermedad. Esta dinámica está estrechamente relacionada con la distinción tradicional en la medicina griega entre una rama médica técnica y racionalizada, centrada en el cuerpo, y otra más mágico-religiosa, enfocada en el alma.

Los griegos tenían una visión dual sobre el origen de las enfermedades, a las que atribuían tanto causas sobrenaturales como naturales: distinguían entre la locura humana y la divina. Así, Empédocles y Heródoto ofrecieron distintas interpretaciones de los trastornos mentales: una relacionada con causas físicas y otra con causas divinas o naturales.

Según el pensamiento antiguo, se creía que el ser humano estaba rodeado de fuerzas invisibles y desconocidas que podían afectarlo positiva o negativamente, manifestándose como seres reales, demonios o espíritus. Por ello muchos pueblos concebían las enfermedades como intervenciones divinas en la humanidad, bien sean espíritus, *daimones* o dioses.⁴

La ampliamente difundida creencia en la posesión demoníaca, por un lado, había adoptado formas sofisticadas en la cultura griega, como el "entusiasmo", una supuesta posesión divina que inducía a profetizar, hablar en lenguas o experimentar extrañas

⁴ López 2006, pp. 186-190.

contorsiones. Las convulsiones súbitas, por ejemplo, eran vistas como características de augures o personas elegidas por los dioses, lo que llevó a denominarlas como la "enfermedad sagrada".⁵

Los *daimones* se asentaban en el interior de una persona que sufría una enfermedad o aflicción, y para desalojarlos era necesario recurrir a diversas prácticas expulsoras. Estas prácticas, que a menudo incluían la recitación de fórmulas mágicas, mímica y gestos específicos, se realizaban con el propósito de representar simbólicamente una operación interna en el paciente.

En otras palabras, los gestos y acciones que se llevaban a cabo durante estos rituales no eran operaciones físicas reales, sino que estaban diseñadas para simbolizar el acto de limpiar o purgar el cuerpo del doliente de los *daimones*. Estas representaciones simbólicas pretendían influir en el estado del paciente al nivel espiritual o psicológico, logrando así una purificación interna.

Asimismo, con el auge de la astrología en el mundo helenístico, se creía que los planetas influían en la vida y el destino de las personas, incluyendo los desórdenes mentales. Por tanto, la posición de ciertos cuerpos celestes podría causar perturbaciones mentales.

La locura divina puede presentarse como un contacto o una posesión, impulsada por una fuerza sobrenatural externa. Esta creencia refleja la idea de que la divinidad puede habitar en el ser humano, un concepto conocido como *entheos*, que se difundió gracias a la colaboración entre el culto a Dioniso, considerado el dios de la locura, y la influencia racional de Apolo.⁶

Dionisio, el dios del vino, el éxtasis y la locura, representaba lo irracional, lo caótico y lo emocional. Sus ritos, conocidos como bacanales, implicaban música, danzas frenéticas y un abandono total de las normas sociales, permitiendo a los participantes experimentar un estado de trance en el que podían sentir la presencia divina en su ser. Este estado de *entheos* dionisiaco no solo justificaba el comportamiento aparentemente irracional de los participantes, sino que también se consideraba una forma de comunión con el dios.

⁵ Salaverri 2012, pp. 144.

⁶ López 2006, pp. 186; 193-194.

Por otro lado, Apolo, el dios de la razón, la música y la profecía, representaba lo racional y lo intelectual.⁷ Los oráculos de Apolo, especialmente el célebre oráculo de Delfos, eran lugares donde se creía que el dios hablaba a través de los sacerdotes y sacerdotisas, inspirando palabras de sabiduría y profecía. Aunque la influencia apolínea estaba más alineada con la razón y el control, también implicaba un tipo de *entheos*, donde el individuo se convertía en un canal para la voz divina, recibiendo y transmitiendo la voluntad de los dioses.⁸

La interacción entre estas dos corrientes, la dionisiaca y la apolínea, permitió una visión más rica y compleja de la posesión divina. Mientras Dioniso ofrecía una experiencia de *entheos* a través del éxtasis y la liberación emocional, Apolo proporcionaba una forma más controlada y reflexiva de conexión con lo divino. Juntas, estas influencias mostraban que la divinidad podía manifestarse tanto en la locura y el éxtasis como en la razón y la profecía, y que ambas formas de *entheos* eran valoradas y respetadas en la cultura griega antigua.

Las deidades, como Ares, Zeus, Apolo, Dioniso y otras, se asociaban con diversos trastornos mentales. La locura divina podía ser vista como una recompensa o una señal de elección divina o como un castigo por ofensas hacia los dioses, pecados o transgresiones. Este concepto se evidencia desde los poemas homéricos, donde se relata la plaga enviada por Apolo al ejército aqueo como castigo por el insulto de Agamenón al sacerdote Crises⁹. En otro mito, Hera, por venganza, provocó un ataque de locura en Heracles, incitándolo a matar a su esposa, y a sus tres hijos.¹⁰

Otro motivo por el que una divinidad podía enviar la locura como castigo era por la profanación de imágenes sagradas. La intensa luminosidad emitida por lo sagrado impacta el alma, afectando su percepción. En este contexto, la locura se interpreta como una ceguera mental, en contraposición a la física.¹¹

Homero, por ejemplo, tiende a atribuir los estados mentales a fuerzas o agentes externos, frecuentemente divinos, aunque también pueden ser personas, drogas o emociones intensas. La energía, la fortaleza y el coraje son a menudo vistos como

⁷ John 2021, pp. 5-7; 15-16.

⁸ Fraguas 2007, pp. 170; 173.

⁹ Homero 2014a, pp. 15-21.

¹⁰ Eurípides 1999 pp. 131.

¹¹ López 2006, pp. 188-189; 192-193.

resultado de la intervención de un dios, y la fuerza de un hombre se consideraba sagrada (*hieros*).¹²

En la *Odisea*, cuando se le informa a Penélope que su esposo Odiseo ha regresado y ha matado a todos sus pretendientes, ella responde a su nodriza: "¡Ay, buen ama! Los dioses, se ve, te han dejado sin juicio, altos dioses que suelen hacer del más cuerdo un gran loco y al mayor insensato meter en cordura: son ellos los que te han trastornado, que bien asentada eras antes." Sin embargo, no aparece la idea de que las perturbaciones mentales se deban a un desorden de una estructura mental, ya que ese concepto de estructura no existía.¹³

El hecho de que la irracionalidad en los poemas sea atribuida a los dioses conlleva se presume que existe una racionalidad en los dioses o en el universo. Aunque los dioses pueden tomar partido y experimentar pasiones y sentimientos fuertes, también poseen lógica. Así, si un hombre actúa de manera irracional, se debe a que algún dios está ejecutando un plan para ayudar a un héroe y perjudicar a otro.¹⁴

Sin embargo, a medida que avanzaba la filosofía jonia, la tragedia ática y la medicina hipocrática, se descartaba la interpretación punitiva de la enfermedad. A cambio, se empezó a ver la enfermedad como una manifestación del azar, una fatalidad que formaba parte del orden natural de las cosas. La medicina científica griega se centraba en comprender las regularidades de la naturaleza para prevenir o curar enfermedades.

Para los griegos, la enfermedad no solo era un desafío físico, sino también una prueba de grandeza de ánimo, y se asociaba con la idea de aceptar serenamente la adversidad. El estoicismo, por ejemplo, inculcaba la necesidad de paciencia y obediencia al médico, aunque también contemplaba el suicidio como una opción frente a enfermedades incurables o vejez insufrible. Según la mitología, Zeus, padre de los dioses, distribuye tanto los bienes como los males de manera equitativa. Así pues, a pesar de ser una aflicción odiosa, podía ser considerada como una prueba de virtud.

En el mundo helenístico también se difundió la creencia en la influencia de los planetas en la vida y el destino humano. Esta idea incorporó a los dioses en una teología

¹² Bennett 1984, pp. 71.

¹³ Homero 1982b, pp. 466.

¹⁴ Bennett 1984 75; 81.

astral, lo que llevó a la creencia de que los trastornos mentales de las personas podían atribuirse a la posición de ciertos cuerpos celestes.¹⁵

3. La salud mental y la medicina

En la medicina antigua, no había un término específico para "enfermedad mental", por lo que los trastornos mentales se abordaban de la misma forma que las enfermedades físicas. No había una categoría clara de "enfermedad mental" en la medicina antigua, y los términos usados para describir el malestar mental eran ambiguos.¹⁶

La salud mental en la antigüedad combinaba enfoques racionales y mágico-religiosos. A pesar del desarrollo de una medicina científica basada en la razón, esta convivió con la medicina mágico-religiosa más antigua, que nunca fue completamente desplazada.

Los médicos griegos fueron pioneros en el estudio científico de las enfermedades mentales. Fue en la Grecia del siglo V a.C. donde surgió la interpretación naturalista de estas enfermedades, al extenderse la teoría humoralista de la enfermedad para abordar los problemas mentales.¹⁷

La explicación fisiológica de la enfermedad mental se centra en el desajuste de los humores corporales o en la influencia de factores externos como el clima, la geografía, el agua, y los alimentos. Estos factores, junto con otros internos, pueden desarreglar las cualidades básicas del cuerpo, afectando distintos órganos y produciendo efectos perjudiciales. Para restablecer la salud mental, se recomienda cambiar el entorno y el estilo de vida, así como utilizar medicinas.

Se consideraba que el exceso de bilis negra era el causante de la insania, especialmente de la melancolía. Este término se aplicaba a personas de temperamento difícil e impulsivo, con una tendencia excesiva a mantener relaciones sexuales. La melancolía se manifestaba con ansiedad, mal humor, impulsos suicidas y visiones terribles, a menudo de personas ya fallecidas. Este estado también podía provocar una profunda introspección, donde el individuo se sumía en pensamientos oscuros y reflexiones sobre la muerte y la pérdida, intensificando su sufrimiento emocional y

¹⁵ López 2006, pp. 188-189; 192-193.

¹⁶ Ahonen 2019, pp. 3-10.

¹⁷ Salaverry 2012, pp. 144.

creando una sensación de desesperanza. Se comparaba la bilis con el vino, ya que este desinhibe a quien lo consume, transformándolo en alguien maniaco e irracional.

Algunos relatos míticos ilustran casos de insania producida naturalmente, por desarreglos humorales o efectos externos como el frío, el calor o la humedad. Por ejemplo, Hesíodo afirmaba que el sol del verano tenía efectos nocivos sobre los humanos: enloquecía a las mujeres de amor y debilitaba a los hombres.¹⁸

Sobre esta teoría humoral se fundamentará la base de la medicina griega y el estudio de la salud mental, destacando a Hipócrates y sus discípulos, así como a Galeno, como los médicos más influyentes.

3.1. Alcmeón de Crotona (VI-V a.C.)

En la antigüedad, se creía que las emociones y el pensamiento residían en el corazón. Sin embargo, con Alcmeón de Crotona, discípulo de Pitágoras, se estableció que las funciones cognitivas y mentales se encontraban en el cerebro. Éste postuló que el cerebro era el asiento del pensamiento y el centro de la inteligencia.

Además de creer en la inmortalidad del alma y en la influencia de los contrarios (como calor y frío o la humedad y sequedad), distinguió al hombre de los animales por su capacidad de pensar, marcando así la primera vez que se diferenció entre la percepción sensorial y el pensamiento.¹⁹ Asimismo, desarrolló el concepto de isonomía o armonía, referente al equilibrio de cualidades en el cuerpo, y la supremacía o *monarkhía*, cuando alguna de estas cualidades (seco, húmedo, caliente, etc.) se imponía sobre el resto, produciendo un desequilibrio (“discordia”) y provocando la enfermedad.²⁰

3.2. Hipócrates (460-370 a.C.)

El *Corpus Hippocraticum* recoge una serie de trabajos atribuidos a Hipócrates y sus discípulos (siglos V y IV a.C.), que incluyen descripciones de estados emocionales y enfermedades mentales como la epilepsia, la depresión y la ansiedad. Estos escritos representan los primeros intentos de estudiar los trastornos mentales de manera científica, considerándolos como procesos naturales y no como resultados de demonios o fuerzas espirituales.²¹

¹⁸ López 2006, pp. 190-192.

¹⁹ Maureira 2022, pp. 1387-1388.

²⁰ Rojas, De Lima, Eblen, Téllez 2019, pp. 276.

²¹ Maureira 2022, pp. 1388.

Hipócrates intentó separar la superstición y la religión de la medicina, criticando a quienes consideraban la enfermedad como sagrada. Estos individuos, según el autor, eran charlatanes y magos que usaban lo divino como excusa para su incompetencia en la cura. Implementaban rituales y prohibiciones alimentarias sin fundamento, atribuyendo la enfermedad a causas divinas en lugar de factores naturales. El autor critica estas prácticas por su presunción y engaño, considerándolas impías y sacrílegas.

Asimismo, cuestiona la atribución de síntomas a divinidades y la eficacia de las purificaciones, argumentando que si un dios contamina a alguien, debería ser el mismo dios quien lo purifique. También elaborará un tratado que brinde una explicación física y médica de la epilepsia, la llamada enfermedad sagrada, en contraposición con la explicación espiritual.²²

Hipócrates proponía que la buena salud derivaba de una predisposición natural y una adecuada mezcla de humores en proporción y balance. Los desequilibrios de los fluidos corporales (la sangre, la bilis negra, la bilis amarilla y la flema), así como el exceso de alguno de ellos, podía causar enfermedades físicas y mentales. Por ejemplo, un exceso de sangre se asociaba con una personalidad temperamental, y se trataba mediante sangrías para restablecer el equilibrio.²³

Esta teoría situaba el desequilibrio en el cerebro para las enfermedades mentales, y postulaba que este órgano era el asiento del pensamiento, los sentimientos y los sueños, siendo Hipócrates el primero en sugerir que los sueños reflejan los deseos.

En sus clasificaciones de enfermedades mentales, Hipócrates incluyó categorías como epilepsia, manía, melancolía y fiebre cerebral, sin culpar a los enfermos mentales por su condición. Además, clasificó otras enfermedades como paranoia, delirio tóxico, psicosis puerperal, fobias e histeria, sentando así las bases de una concepción racional y científica de los trastornos mentales.²⁴

Para comprender mejor el pensamiento hipocrático, es útil recurrir a las cartas atribuidas a Hipócrates. El estudio de la supuesta locura de Demócrito y la intervención de Hipócrates ofrece una perspectiva fascinante sobre las discusiones médicas y filosóficas sobre la melancolía hasta el siglo I d.C. *Las Epístolas 10-17* y el *Problema*

²² Hipócrates 1970, pp. 87-89.

²³ Farreras 2024.

²⁴ León 2005, pp. 37.

físico 30,1 proporcionan un contexto rico para entender cómo los efectos de la bilis negra se relacionan con el intelecto excepcional de los melancólicos, un tema importante tanto en la literatura médica como no técnica de la época.

En la *Epístola 10*, los abderitas describen signos de locura en Demócrito, como risa incontrolable y alucinaciones, usando un lenguaje médico preciso para comunicar la gravedad de su condición. Aunque Hipócrates declara que Demócrito está en buen estado de salud, estos signos sugieren un trastorno mental significativo desde una perspectiva médica.

La melancolía en las *Epístolas* se presenta inicialmente como sinónimo de locura, pero su patología también apunta a cualidades depresivas de la enfermedad, alineándose con las discusiones médicas contemporáneas. Esto muestra cómo la melancolía puede ser vista tanto como una enfermedad mental como una condición asociada con un intelecto excepcional.²⁵ La melancolía tendía a intensificarse durante el otoño o, por el contrario, en primavera, ya que se creía que cada humor se manifestaba con mayor fuerza en una estación específica.²⁶

La conexión con los textos aristotélicos explora la relación entre los escritos hipocráticos y el concepto de genio melancólico, sugiriendo que la genialidad puede estar relacionada con la melancolía. Se ha sugerido que aunque Hipócrates no diagnostica a Demócrito como melancólico, las alusiones filosóficas indican que su naturaleza melancólica podría hacerlo tanto sabio como loco. Esto refleja las tensiones en el pensamiento de la época sobre la relación entre genio, enfermedad mental y creatividad.²⁷

Aunque las teorías humorales han quedado obsoletas, Hipócrates fue pionero en medicina empírica e ideó el juramento hipocrático, una promesa ética que los médicos han de cumplir todavía a día de hoy.²⁸

²⁵ Kazantzidis 2018, pp. 35-78.

²⁶ Bennett 1984, pp. 283.

²⁷ Kazantzidis 2018, pp. 49-78.

²⁸ Farreras 2024.

3.3. Rufo de Éfeso (I d.C.)

Rufo de Éfeso realizó importantes contribuciones en el campo de la salud mental, especialmente en la descripción y comprensión de la melancolía. Siguiendo la teoría humoral, Rufo dividió la melancolía en tres tipos, relacionados con el efecto de la bilis negra en el cuerpo: uno centrado en el cerebro, otro más grave que afectaba a toda la sangre, y un tercero localizado en el estómago, asociado con síntomas hipocondríacos. También fue el primero en asociar la melancolía con la locura, observando que aquellos que la padecían mostraban signos de abatimiento, tristeza y miedo. Asimismo, la consideraba como signo de vejez, especialmente en el género masculino.

Además, Rufo distinguió entre la melancolía natural y la adusta. La melancolía natural era vista como una condición vinculada a desequilibrios internos en la bilis negra. En cambio, la melancolía adusta se originaba por factores externos que afectaban al cuerpo, como una mala dieta. Su descripción minuciosa de los síntomas y características de la melancolía refleja su agudo poder de observación clínica, siendo capaz de identificar y documentar con detalle las diversas manifestaciones de la enfermedad.

Estas observaciones de Rufo sobre la melancolía y su relación con la salud mental muestran su comprensión avanzada de los trastornos psíquicos en su época. Su trabajo no solo contribuyó al conocimiento anatómico y médico, sino también a la comprensión de la salud mental y sus trastornos.²⁹

3.4. Ateneo de Atalia (I d.C.)

Ateneo de Atalia fundó la escuela médica Pneumática, destacada en Roma en los siglos I y II a.C., tras estudiar con el estoico Posidonio y explorar las obras de varios médicos y filósofos, como Hipócrates, Platón y Aristóteles. Su escuela desarrolló una teoría médica que, aunque humoralista, otorgaba gran importancia al aire (*pneuma*) en el cuerpo. Según esta escuela, el aire inhalado llegaba a los pulmones, se distribuía por las arterias tras alcanzar el corazón, y se consideraba un principio vital.

Ateneo realizó contribuciones significativas al entender las enfermedades mentales como resultado del desequilibrio (*dyskrasia*) de las cualidades elementales del cuerpo. Un fragmento transmitido por Celio Aureliano, discute las opiniones de Ateneo sobre la letargia, caracterizándola como una forma de locura que se manifiesta con

²⁹ Romero 2013, pp. 1328-1330.

tristeza. Esto resalta la percepción de Ateneo sobre la interrelación entre los estados mentales y las condiciones físicas subyacentes.

Otro fragmento, atribuido a Galeno, asocia las creencias de Ateneo con la fisiología de la melancolía, sugiriendo que esta condición mental está relacionada con una *dyskrasia* de las cualidades elementales, especialmente el frío y la sequedad. En cuanto al tratamiento, los seguidores de Ateneo aplicaban agentes refrescantes en la cabeza para la *frenitis*, una condición asociada con fiebre y delirio. Aunque Galeno encontró este tratamiento desconcertante, era una práctica común destinada a reducir la fiebre.

Ateneo también se preocupa por los efectos fisiológicos de las emociones. Argumenta que tanto las emociones como el pensamiento influyen directamente en el cuerpo, alterando su temperatura. Por tanto, considera crucial regular las emociones, no solo por sus implicaciones físicas, sino también por su impacto en la salud. Sin embargo, señala que regular las emociones va más allá de simplemente dictaminar cómo debe sentirse una persona; implica comprender y controlar las disposiciones psicológicas que las desencadenan. Destaca la importancia de la tranquilidad del alma y la salud del cuerpo para una descendencia sana, refiriéndose a la teoría hipocrática, afirmando que la semilla proviene de partes sanas del cuerpo.

Ateneo señala que la habituación puede llevar tanto a comportamientos beneficiosos como perjudiciales. Esto significa que las inclinaciones y hábitos pueden influir en la salud, lo que establece una conexión entre ética y medicina. La disciplina del régimen, enfocada en el equilibrio físico y emocional, comparte principios éticos sobre comportamientos y deseos adecuados, destacando que un estilo de vida virtuoso es esencial para una salud óptima.

Ateneo de Atalia distingue dos formas de entrenamiento esencial en cada etapa de la vida: el del cuerpo y el del alma. Para él, el entrenamiento corporal abarca ejercicios físicos, alimentación, hidratación, higiene y descanso, mientras que el del alma implica el pensamiento, la educación y el control emocional, es decir, la filosofía. Esta distinción, común en las tradiciones académicas y estoicas, es novedosa en la medicina y destaca la importancia equitativa de ambos aspectos en el régimen de vida.³⁰

³⁰ Coughlin 2018, pp. 109-142.

3.5. Galeno de Pérgamo (130/129-201/216 d.C.).

Galeno, quien sistematizó la medicina griega en el siglo II d.C., coincidía con los seguidores de Hipócrates en la creencia de que la enfermedad mental tenía un origen natural. Asimismo, descartó la creencia en un alma animista presente en el útero, que sostenía que el útero tenía su propia alma o fuerza vital independiente, lo que podía influir en la salud física y mental de la mujer. Sin embargo, Galeno mantuvo la teoría de que las enfermedades mentales podían surgir debido a un desequilibrio en los cuatro humores del cuerpo (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre).³¹

Según la tradición galénica, las enfermedades mentales se dividían en dos categorías: la manía y la melancolía. La primera se atribuía a un exceso de la sangre o de la bilis amarilla, manifestándose con alucinaciones o delirios, mientras que la melancolía se relacionaba con un exceso de bilis negra y se caracterizaba principalmente por la depresión.³²

No obstante, Galeno también introdujo la posibilidad de explicaciones psicógenas para tales enfermedades al reconocer el estrés psicológico como una potencial causa de alteraciones. A pesar de esto, sus teorías psicógenas quedaron en segundo plano durante siglos, ya que los médicos tendieron a atribuir las enfermedades mentales principalmente a causas físicas.³³

Sin embargo, no consideró el tema como una prioridad en su estudio y, por tanto, no dedicó ningún tratado específico a la enfermedad mental en su extensa obra. A pesar de esto, sus detalladas descripciones y clasificaciones de la melancolía y otros trastornos mentales proporcionaron información relevante para el estudio de estas patologías.

El concepto de patetismo del alma en la obra de Galeno se refiere a los estados emocionales no deseados que pueden conducir a comportamientos inapropiados. Galeno distingue entre las partes racionales y no racionales del alma. La parte racional está asociada con el pensamiento lógico y el juicio, mientras que la parte no racional está relacionada con las emociones y los deseos. El patetismo afecta principalmente a la parte no racional del alma, pero puede influir negativamente en la parte racional, distorsionando

³¹ Farreras 2024.

³² Salaverry 2012, pp. 144-145.

³³ Farreras 2024.

su capacidad de juicio y toma de decisiones. Este desequilibrio emocional se puede manifestar en comportamientos impulsivos o irracionales.

Su comprensión se basa en la división platónica del alma entre las partes racional e irracional del alma y se centra en su correcto funcionamiento para evitar estados como la avaricia, la lujuria o la ira descontrolada. Aunque aborda el patetismo desde una perspectiva médica, relacionándolo con condiciones como la melancolía o la manía, también reconoce su dimensión ético-filosófica. Galeno considera que el alma racional, ubicada en el cerebro, puede verse afectada por enfermedades o deficiencias relacionadas con condiciones físicas cerebrales.

Galeno promueve un enfoque holístico que combina elementos filosóficos y médicos para el tratamiento integral del alma y propone cuatro tipos de intervención para el tratamiento de las enfermedades del alma, que serán desarrolladas más adelante:

- Terapia cognitiva para alteraciones éticas/emocionales: Se enfoca en abordar angustias, iras, lujurias, avaricias, entre otros. Esta terapia busca influir en el comportamiento mediante el compromiso racional, sin considerar las causas físicas.
- Terapia cognitiva para las deficiencias psíquicas médicas: Dirigida específicamente a las deficiencias psíquicas, especialmente los delirios, que pueden estar relacionados con la melancolía. Aquí también se emplea la "terapia de la palabra" para abordar estas deficiencias desde una perspectiva cognitiva.
- Terapia médica para las deficiencias psíquicas médicas: Se refiere al tratamiento médico directo de afecciones psíquicas como la epilepsia, coma, *frenitis* y melancolía.
- Régimen: Se enfoca en el entrenamiento físico e intelectual continuo y el desarrollo de hábitos para mantener la salud del alma.

Cada enfoque implica técnicas específicas, como la supervisión imparcial de deficiencias éticas, intervenciones verbales directas, evaluación diaria del progreso ético, consideración de las peores consecuencias de los sucesos y desarrollo de hábitos saludables.

Las obras filosóficas de Galeno como *Afectos y Errores del Alma* y *Libertad de Angustia* están orientadas hacia una audiencia general y tienen un propósito terapéutico, similar a los libros de autoayuda contemporáneos, buscando guiar al lector hacia el progreso ético, ofreciendo reflexiones y consejos para mejorar la salud mental y

emocional. Por otro lado, las obras médicas de Galeno como *El Método Terapéutico* y *Lugares Afectados* no son manuales prácticos en el sentido convencional, sino más bien acompañamientos a la instrucción médica activa.

La aparente falta de detalles terapéuticos prácticos en estas obras médicas no se debe necesariamente a una falta de conocimiento o experiencia por parte de Galeno. Más bien, refleja su enfoque selectivo en presentar los métodos clínicos, centrándose en los fundamentos teóricos y conceptuales en lugar de ofrecer instrucciones detalladas.

La escasez de casos terapéuticos psicológicos en las obras de Galeno sugiere un énfasis en el diagnóstico sobre la provisión de soluciones prácticas. Galeno prefería ejemplificar puntos conceptuales importantes en lugar de detallar casos individuales. Aunque reconocía su valor para proporcionar una visión detallada de la práctica médica antigua, Galeno parecía centrarse en destacar su habilidad diagnóstica en lugar de profundizar en la terapia psicológica.

Esta aparente falta de interés en la experiencia psicológica dentro de la patología se combina con una tendencia a comprender la psicopatología dentro del marco de los síndromes físicos. No tiene obras ni tratados dedicados exclusivamente a las deficiencias psíquicas médicas, y presentaba términos como manía y melancolía en contextos físicos. Los textos éticos ofrecen un marco teórico y terapéutico más completo que los médicos, sugiriendo una conexión intrínseca entre la mente y el cuerpo en la comprensión de Galeno sobre estos trastornos.³⁴

4. La salud mental y la filosofía

Los filósofos griegos consideraban que las enfermedades mentales eran trastornos físicos localizados en la cabeza, el corazón o el cerebro. Estos requerían tratamiento médico, a diferencia de las "enfermedades del alma", que se abordaban mediante terapias filosóficas centradas en el desarrollo hacia una mayor iluminación y autocontrol. Sin embargo, a veces la línea entre ambos tipos de enfermedades se volvía difusa.

Se creía que las enfermedades mentales no afectaban a las personas al azar, por lo que los filósofos enfatizaban la importancia de cuidar tanto el alma como el cuerpo.

³⁴ Singer 2018, pp. 381-420.

Adoptar un estilo de vida filosófico basado en la moderación y el control emocional podría proteger contra la enfermedad mental, aunque no garantizaba la salud completa.

Los pensadores antiguos concebían la enfermedad mental como perturbaciones físicas que influían en las funciones del alma, resultando en alteraciones del pensamiento y la percepción. Mencionaban desequilibrios humorales, especialmente la bilis negra, como posibles causas, dejando la teorización más detallada a los médicos especializados.

Algunos filósofos, como Demócrito y Sócrates, se veían a sí mismos como "médicos del alma", tratando males emocionales que afectaban a la felicidad humana. Las escuelas helenísticas, como los estoicos, epicúreos y escépticos pirrónicos, ofrecían métodos para superar emociones negativas y alcanzar la paz mental, aunque estos enfoques no estaban destinados a personas con trastornos mentales propiamente dichos.³⁵

4.1. Platón de Atenas (427-347 a.C.)

Platón introdujo un dualismo ontológico y epistemológico en su filosofía. En su visión, el mundo se divide en dos realidades distintas: el mundo sensible, caracterizado por lo cambiante y perceptible, y el mundo inteligible, donde residen las ideas eternas e inmutables. Este dualismo se refleja también en dos formas de conocimiento: el conocimiento sensible, basado en la opinión o *doxa*, y el conocimiento inteligible, que alcanza el nivel de la ciencia o *episteme*.

Además, Platón desarrolló un dualismo antropológico que distingue entre el cuerpo y el alma. El alma, según Platón, es el principio del conocimiento racional y está unida al cuerpo de manera accidental y transitoria.

Los primeros médicos y anatomistas reconocían el cerebro como la base de los procesos mentales, aunque no podían explicar cómo surgían los pensamientos e ideas. Platón abordó esta cuestión describiendo cuatro estados mentales: imaginación, creencia, pensamiento y conocimiento. Los dos primeros se relacionan con el mundo sensible y visible, mientras que los otros dos pertenecen al mundo inteligible, compuesto por las ideas.

Platón creía que el alma estaba encarcelada en el cuerpo, con una parte racional en el cerebro y una parte irracional en la médula espinal.³⁶ Aunque la parte racional es

³⁵ Ahonen 2019, pp. 3-4; 12-14.

³⁶ Maureira 2022, pp. 1388-1389.

inmortal, está afectada por enfermedades físicas al estar confinada en la cabeza. Así, la enfermedad mental aparece como un desorden de la cabeza, donde humores y vapores corruptos e inapropiados interfieren con los movimientos del alma racional.³⁷

Mientras los médicos del cuerpo se centraban en las formas de locura asociadas con trastornos físicos, Platón, como médico del alma, se interesaba por las enfermedades del entendimiento que llevan al hombre a actuar contra sus verdaderos intereses, especialmente aquellas que resultan en decisiones inmorales.³⁸

En el *Timeo*, Platón hace una distinción entre enfermedades del cuerpo y del alma. Describe al alma humana como tripartita, con la razón en la cabeza, el espíritu en el corazón y el apetito en el hígado. Las enfermedades del alma, según Platón, pueden ser causadas por desequilibrios en los humores corporales, afectando al temperamento, la valentía y la memoria. Aunque algunas condiciones son enfermedades del alma, como el exceso de deseo sexual, la distinción entre trastornos corporales y psíquicos es difusa.

En su diálogo *Leyes*, Platón distingue entre dos tipos de locura: la causada por enfermedades y la resultante de un carácter agresivo y problemático. Propone un sistema legislativo para erradicar las "enfermedades del alma" en la ciudad ideal, refiriéndose a fallas morales más que a trastornos mentales como son entendidos actualmente. La estructura social propuesta busca promover la salud psíquica de los ciudadanos, haciéndolos razonables y emocionalmente estables, y establece un código penal para guiar a los delincuentes hacia la "salvación del alma".

En la *República*, Platón postula que la enfermedad mental extrema puede surgir de un mal carácter y educación, y que la maldad puede convertirse en locura plena cuando no se controla ni por el alma ni por la sociedad. Sugiere que nadie es malvado por elección, sino por condiciones corporales y mala educación.³⁹

Platón desarrolló un modelo de la mente donde ésta se asemeja a un campo de batalla entre diferentes facciones internas. Para él, la locura representa la victoria del lado salvaje e impulsivo de la mente, sugiriendo que es resultado de una intencionalidad interna, no divina.

³⁷ Ahonen 2019, pp. 5.

³⁸ Bennett 1984, pp. 200.

³⁹ Ahonen 2019, pp. 5-6.

Aunque fue un gran defensor de la razón y la filosofía como pilares del conocimiento y la vida, no ignoró el poder y la belleza de las expresiones poéticas del lado irracional. Reconoció que lo irracional a veces se manifiesta con una fuerza y una estética propias, más allá de la razón filosófica. La máxima socrática de que los mayores beneficios pueden surgir de la locura muestra que Platón no rechazaba completamente experiencias o expresiones que no fueran completamente racionales. Entendía que en ciertos contextos, la locura o lo irracional podrían conducir a revelaciones, creatividad o acciones significativas, aunque no se ajustaran a la lógica pura.⁴⁰

4.2. Aristóteles de Estágira (384-322 a.C.)

Aristóteles, discípulo de Platón, desarrolló una visión del alma como inseparable del cuerpo, considerándola la esencia de la vida misma. Criticó el dualismo platónico y propuso el hilemorfismo, que sostiene que los seres humanos están compuestos por materia prima (*hylé*) y forma sustancial (*morfé*).⁴¹

A diferencia de Platón, Aristóteles ubicó la cognición y la percepción en el corazón, no en el cerebro, argumentando que el alma debe estar en el medio del cuerpo para impartir movimiento, y consideraba que la sangre movía los pensamientos. Atribuyó al cerebro una propiedad secundaria, la de condensar los vapores fríos y calientes y calentar o enfriar, según el caso, los vapores que van al corazón.⁴² Creía que el corazón no solo era el centro de las emociones y el pensamiento, sino también el lugar donde se manifestaban las enfermedades del alma. Esta visión de Aristóteles influyó profundamente la medicina posterior. Incluso hoy, la representación del amor con un corazón se deriva de este enfoque aristotélico.⁴³

En su obra *Partes de los animales*, Aristóteles explora cómo el funcionamiento del intelecto y la percepción puede ser influenciado por condiciones físicas específicas del cuerpo humano. Destaca que el calor residual ascendente hacia el área cardíaca puede perturbar tanto el intelecto como la percepción, sugiriendo una interpretación temprana de enfermedades mentales como la *frenitis*, que hoy se relacionaría con la inflamación cerebral o estados de agitación mental.⁴⁴

⁴⁰ Bennett 1984, pp. 81-82; 200.

⁴¹ Maureira 2022, pp. 1389.

⁴² Polanco 2009, pp. 30-31.

⁴³ Maureira 2022, pp. 1389.

⁴⁴ Aristóteles 2000a, pp. 167.

Además, Aristóteles subraya el papel crucial del cerebro en regular estas funciones. Según su teoría, el cerebro, siendo el órgano más frío del cuerpo, contrarresta el calor generado por el corazón. Cuando el cerebro no logra adecuadamente esta función de enfriamiento, Aristóteles plantea que pueden surgir enfermedades, incluida la locura. Este enfoque marca un primer acercamiento a la relación entre la fisiología corporal y los trastornos mentales, destacando cómo los desequilibrios físicos pueden manifestarse como perturbaciones mentales y, en casos extremos, incluso amenazar la vida.

Para Aristóteles, los enfermos mentales representan una excepción y una aberración respecto a las normas de la naturaleza humana. Aunque reconoce que hay individuos trastornados o locos, no dedica mucha atención a estos casos, ya que no considera que cuenten en su visión de la humanidad, la cual busca lo comúnmente aceptado.⁴⁵

En la *Ética Eudemia*, Aristóteles menciona que los enfermos y trastornados pueden tener ideas extrañas, pero nadie sensato les daría importancia o discutiría con ellos, pues no son receptivos a la razón.⁴⁶ Esta perspectiva resalta la incapacidad de estos individuos para procesar la lógica y la racionalidad de manera adecuada.

Por otro lado, en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles profundiza en el comportamiento humano aberrante al describirlo como animalidad (*thēriotēs*). Utiliza ejemplos como ciertas naciones bárbaras que viven únicamente por percepciones sensoriales sin emplear sus facultades racionales. También menciona individuos como el tirano siciliano Fálaris, quien se deleitaba en actos de tortura y violación, destacando estos comportamientos como irracionales y contrarios a la naturaleza humana plenamente desarrollada según la visión aristotélica.⁴⁷

Las enfermedades como la manía o la epilepsia pueden provocar comportamientos irracionales, miedos inusuales e incluso actos de violencia, llegando en algunos casos hasta el asesinato. Estas condiciones pueden hacer que las personas afectadas regresen a un estado casi primitivo, como sucede con los deseos descontrolados del apetito en la *República* de Platón.

⁴⁵ Ahonen 2019, pp. 6-7.

⁴⁶ Aristóteles 1985b, pp. 416-418.

⁴⁷ Ibidem, pp. 300-302.

En su obra *Política*, Aristóteles introduce la noción de un esclavo natural, refiriéndose a individuos cuya capacidad racional es considerada defectuosa, lo que los predispone a servir a otros bajo la guía de una razón más desarrollada. Es importante destacar que Aristóteles no defiende la esclavitud en sí misma como una institución justa o deseable para todos los individuos griegos, independientemente de su inteligencia o capacidad racional. En cambio, su enfoque se centra en cómo la organización social puede funcionar de manera efectiva, reconociendo roles diferenciales basados en capacidades y habilidades individuales.

Además, en su análisis de los temperamentos psicofisiológicos en *La Política*, Aristóteles describe cómo ciertos rasgos de personalidad y estados mentales pueden influir en el comportamiento humano. Por ejemplo, menciona a las personas maníacas (*manikos*), que son caracterizadas por su espontaneidad e irascibilidad, y que a menudo muestran talento artístico debido a sus intensas emociones. En contraste, los melancólicos son descritos como altamente sensibles y emocionales, con una propensión a experimentar movimientos internos profundos del alma, visiones vívidas y, a veces, habilidades proféticas.⁴⁸

Los escritos hipocráticos mencionan brevemente la melancolía en listas de enfermedades asociadas con un exceso de bilis negra, pero no profundizan en su análisis. Se consideraba que esta condición tenía una causa física bien definida.

En el tratado de la sección 30 de los *Problemata*, generalmente atribuido a Teofrasto, discípulo de Aristóteles, se explora cómo la bilis negra influye en el temperamento, el carácter y las enfermedades melancólicas. En individuos con un temperamento dominado por la bilis negra, pueden surgir enfermedades melancólicas significativas. Algunos historiadores médicos postulaban que ciertos trastornos gastrointestinales que producen excreciones o vómitos oscuros podrían estar asociados con estados depresivos o ansiosos, demostrando una compleja interacción entre las condiciones físicas y emocionales en la experiencia de la melancolía.

Sin embargo, también es posible ser melancólico por temperamento, sin experimentar las enfermedades físicas asociadas. Las variaciones diarias de humor, desde la tristeza hasta la alegría, se explican por Aristóteles en términos de cambios en la mezcla

⁴⁸ Ahonen 2019, pp. 6-7.

de bilis caliente y fría. La bilis fría provocaba desaliento, timidez e incluso parálisis, mientras que la bilis caliente conducía a una conducta impulsiva, eufórica y erótica.⁴⁹

La bilis negra puede hacer que los melancólicos sean emocionalmente inestables y propensos a la locura, pero si se encuentra en una temperatura moderada, se plantea que los melancólicos pueden exhibir talentos excepcionales. Esto se traduce en una capacidad mental notablemente aguda, alerta y sensible. Estas características pueden ser muy beneficiosas en roles creativos o de liderazgo, como poetas o estadistas, donde la sensibilidad y la perspicacia mental son altamente valoradas.

4.3. Los estoicos

Aristóteles consideraba la locura como una verdadera enfermedad mental. Sin embargo, los estoicos introdujeron una distinción importante entre dos tipos de locura, basada en su visión de la virtud y el vicio. Para los estoicos, la virtud representa el estado del alma humana perfecta, mientras que el vicio caracteriza el estado del resto de las personas. Según esta escuela de pensamiento, la locura es una condición común a toda la humanidad, ya que las almas de la mayoría de las personas están llenas de impresiones cambiantes y confusas que los desorientan, mientras que solo el sabio, quien ha alcanzado la virtud, actúa de manera razonada y constante.

Los estoicos diferenciaban entre la locura común y la locura como enfermedad mental, asignando posiciones legales distintas para cada una y declarando quién podía participar en la vida pública.⁵⁰ En línea con este pensamiento, Cicerón menciona que las antiguas *Leyes de las Doce Tablas* prohíben a un loco (*furiosus*) manejar su propiedad debido a su incapacidad para tomar decisiones racionales.⁵¹ En cambio, los considerados locos en el sentido estoico podían llevar una vida normal y cumplir con sus deberes cívicos, ya que su locura se refería a la falta de sabiduría perfecta, no a una enfermedad incapacitante. Séneca señala que los estoicos confiaban en estos individuos "locos" con derechos como el sufragio y la jurisdicción, mientras que la locura tratable con medicación excluía a los afectados de tales responsabilidades.

Los estoicos distinguieron entre locura y maldad, aclarando que no proponían tratamientos médicos para alcanzar la salud psíquica en todos los casos. Esta distinción

⁴⁹ Bennett 1984, pp. 283-287.

⁵⁰ Ahonen 2019, pp. 7-8.

⁵¹ Cicerón 2019, pp. 381-382.

ayudaba a evitar que el público percibiera a los maestros estoicos como responsables de curar enfermedades mentales reales. Sin embargo, no hay evidencia de que los estoicos rechazaran a aquellos que buscaban ayuda por estar demasiado enfermos para la terapia filosófica. De hecho, Séneca sugiere que incluso los enfermos mentales pueden beneficiarse del consejo filosófico, aunque no cure completamente su condición.⁵²

4.4. Los escépticos y los epicúreos

En los escritos antiguos que han perdurado de los epicúreos y escépticos, hay relativamente poca discusión sobre la enfermedad mental. Esta aparece en contextos epistemológicos que exploran el problema de las alucinaciones convincentes.

En el siglo II d.C., el filósofo y médico Sexto describió los diez modos (*tropos*) que inducen la suspensión del juicio (*epochē*) pirrónica, lo cual conduce a la paz mental (*ataraxia*). Sexto menciona que los humores (*chumos*) afectan las impresiones y percepciones, argumentando que todas las percepciones están influenciadas por el estado físico del individuo. Incluso sugiere que es posible que las personas consideradas enfermas puedan tener una percepción de la realidad más verdadera que las sanas.⁵³

Los estoicos y los epicúreos también ubicaron la cognición y la razón en el área cardíaca, sugiriendo que es allí donde ocurría la enfermedad mental. Los estoicos usaban el término *melancolía* para denotar la enfermedad mental, sugiriendo la bilis negra como causa típica de tales disturbios.

Los epicúreos mostraban menos interés que los estoicos en diferenciar entre la enfermedad mental y la locura de la mente no filosófica. Para Lucrecio, poeta epicúreo del siglo I a.C., ambas formas de perturbaciones mentales apuntan a la misma conclusión: el alma (*anima*) y la mente (*animus* o *mens*), concebida como la parte racional del *anima* humanas, son pasibles y mortales.

Lucrecio menciona diversas condiciones como tristeza, ansiedad, miedo, delirio, letargia, embriaguez, epilepsia y locura para demostrar la vulnerabilidad del alma y la mente. Estas condiciones indican que el alma humana es susceptible a la decadencia y la enfermedad. Según la perspectiva epicúrea, todo en el universo, incluyendo el alma, está compuesto por átomos que eventualmente se dispersarán, lo que implica que no existe

⁵² Ahonen 2019, pp. 8.

⁵³ Sexto 1985, pp. 36-46.

vida después de la muerte. Para Lucrecio, los miedos y las ansiedades pueden ser abordados mediante terapia filosófica, mientras que las perturbaciones mentales requieren tratamiento médico.⁵⁴

4.5. Galeno de Pérgamo (130/129-201/216 d.C.).

Galeno ocupa un lugar destacado tanto en el ámbito médico como filosófico debido a su enfoque integrador de ambos campos para entender la salud psíquica. Inspirado en las teorías de Platón y en contra de Aristóteles, Galeno desarrolló una visión del alma como la fuerza vital que sustenta la vida. Aunque adoptó una postura agnóstica sobre la relación entre el alma y el cuerpo, consideró que esta cuestión filosófica no era fundamental para la práctica médica, reflejando así su enfoque dual en la reflexión filosófica y la aplicación práctica en la medicina.

Para él, el alma se dividía en tres partes: el *pneuma* animal, localizado en el cerebro y responsable del pensamiento, la memoria, la voluntad, la imaginación y la sensibilidad; el *pneuma* irascible, situado en el corazón y encargado de las emociones y pasiones; y el *pneuma* concupiscible, en el hígado, responsable de funciones abdominales.⁵⁵

En la medicina antigua, no se utilizaba un término específico para "enfermedad mental". Sin embargo, escritores médicos como Celso, Areteo y Celio Aureliano exploraron condiciones como la manía, la melancolía y la *frenitis* desde una perspectiva principalmente física. Galeno, por el contrario, intentó categorizar y clasificar los trastornos mentales, estableciendo una distinción médica más precisa.

En su obra *Causas de los síntomas*, Galeno identificó tres tipos de síntomas que afectan las funciones racionales: pérdida total o destrucción de una habilidad, daño a una habilidad y distorsión de una habilidad. Todos estos síntomas los asoció con condiciones físicas específicas del cerebro. Galeno clasificó la manía como un desequilibrio caliente sin fiebre, la melancolía como un desequilibrio frío sin fiebre, y la *frenitis* como un desequilibrio caliente con fiebre e inflamación.

En contraste con el modelo cardiocéntrico predominante en la antigua Grecia, Galeno promovió un enfoque encefalocéntrico, atribuyendo la melancolía a la bilis negra

⁵⁴ Ahonen 2019, pp. 8-9.

⁵⁵ Maureira 2022, pp. 1390.

que afectaba el cerebro, causando síntomas como miedo y depresión. La *frenitis* y la manía, por otro lado, se relacionaban con la bilis amarilla caliente.

El tratamiento propuesto por Galeno para los trastornos mentales implicaba corregir el desequilibrio físico mediante técnicas como sangrías o purgantes. Sin embargo, no recomendaba medidas psicoterapéuticas directas. En su lugar, sugirió que la corrección de los problemas psicológicos debía realizarse mediante cambios en los patrones de comportamiento y pensamiento habituales.⁵⁶

5. Otras patologías

5.1. Epilepsia

La palabra epilepsia tiene su origen en el griego y significa crisis, derivada del término *epilambanein*, que significa convulsionar.⁵⁷ Históricamente, la epilepsia fue vista como una enfermedad sagrada, asociada a la intervención divina o al castigo por pecados contra Selene, la diosa de la luna.⁵⁸ Hipócrates atribuía su origen divino principalmente a la falta de comprensión de sus causas. Sin embargo, también sostenía que la cura de la epilepsia tenía una naturaleza divina, implicando que ciertos aspectos de la enfermedad estaban más allá del conocimiento médico y requerían intervención espiritual.⁵⁹

Hipócrates no sostiene que la epilepsia sea una enfermedad más divina que otras; al contrario, él argumenta que todas las enfermedades tienen una naturaleza y causa similares. Refuta la noción de que la epilepsia afecta selectivamente a ciertas constituciones físicas, sugiriendo que su origen es hereditario, al igual que otras enfermedades. Para abordar esto, Hipócrates elabora un tratado que ofrece una explicación física y médica, contraponiéndola a las explicaciones espirituales predominantes de su tiempo.⁶⁰

En sus escritos hipocráticos, específicamente en *Sobre la enfermedad sagrada*, se sugiere que la epilepsia tiene un origen físico que resulta de un desequilibrio entre los

⁵⁶ Ahonen 2019, pp. 9-10.

⁵⁷ Rocha 2005, pp. 6.

⁵⁸ López 2006, pp. 191.

⁵⁹ Rocha 2005, pp. 7.

⁶⁰ Hipócrates 1970, pp. 87-89.

humores corporales.⁶¹ Los médicos griegos de la época sostenían la creencia de que la epilepsia se originaba en el útero y podía ser hereditaria.⁶² Hipócrates consideraba que las convulsiones específicamente femeninas podían ser causadas por la idea de que el útero era móvil y, al desplazarse, podía presionar y afectar al hígado, desencadenando convulsiones.⁶³

La epilepsia era considerada una dolencia cerebral causada por el bloqueo de las venas que llevaban aire al cerebro, el cual se creía portador de la inteligencia. Los síntomas de la epilepsia incluían espuma por la boca, alucinaciones olfativas y auditivas, ilusiones, espasmos musculares, pérdida momentánea del habla y movimientos oculares descontrolados.⁶⁴

Galeno identificó tres tipos de epilepsia en función del lugar donde se origina: una que se inicia en el cerebro, otra que comienza en el estómago y luego se desplaza al cerebro, y una tercera que surge en otra parte del cuerpo y se dirige hacia la cabeza.

Hipócrates criticó los remedios tradicionales para curar la epilepsia, como las purificaciones, la prohibición de ciertos alimentos (que resultan dañinos para el cuerpo) el uso de vestimentas negras (símbolo de muerte), dormir sobre pieles de cabra y gestos rituales como cruzar los pies o poner una mano sobre otra (acciones simbólicamente negativas) aunque no proponía métodos alternativos específicos y apoyaba enfoques científicos y racionales. Señaló que los médicos que ofrecían estos métodos no brindaban medicamentos y, en caso de que la cura fracasase, culpaban a la divinidad.

En contraste, Galeno, quien abordó más ampliamente el tema de la epilepsia, utilizaba tratamientos como el ojimiel, cráneo humano pulverizado, cabello humano quemado y sangre de gladiadores.⁶⁵

5.3. Desórdenes sexuales

La medicina hipocrática consideraba el sexo y la actividad sexual como aspectos clave de la fisiología humana y los regulaba mediante prescripciones dietéticas, observándolos en contextos clínicos. Sin embargo, las explicaciones etiológicas sobre enfermedades relacionadas con el sexo eran explícitas solo para las mujeres. Para ellas,

⁶¹ Rocha 2005, pp. 7.

⁶² Salaverry 2012, pp. 144.

⁶³ Faraone 2011, pp. 1-32.

⁶⁴ López 2006, pp. 191.

⁶⁵ Rocha 2005, pp. 7.

la abstinencia sexual era vista como peligrosa, mientras que para los hombres se mencionaba el exceso de actividad sexual como un factor de riesgo.

En la medicina antigua, la satiriasis era una condición descrita por varios autores como Areteo y Celio Aureliano. Esta patología se caracterizaba por una erección continua e incontrolable en los hombres, así como por un fuerte deseo sexual incontrolable en las mujeres. Rufo de Éfeso vinculaba las causas de la satiriasis a alteraciones en la respiración, que a su vez provocaban síntomas mentales como misantropía, paraplejía y melancolía. Además, esta enfermedad estaba asociada con la gonorrea debido a la descarga abundante de semen que acompañaba a los síntomas de la satiriasis.

Esta enfermedad no solo tiene manifestaciones físicas, sino que también provoca síntomas mentales severos. Los pacientes afectados por satiriasis experimentan delirio, deseos sexuales incontrolables y una profunda sensación de vergüenza y descontrol emocional. Areteo describe que estos individuos pierden la vergüenza y se comportan de manera indecente y obscena, lo cual refleja el impacto significativo tanto en su conducta social como en su estado mental.

Los tratamientos recomendados para la satiriasis incluían evitar pensamientos, conversaciones y estímulos sexuales. Se alentaba a los pacientes a ocupar sus mentes con temas importantes y no lascivos para controlar sus impulsos sexuales. Esta recomendación demuestra una comprensión temprana de la conexión entre mente y cuerpo en la gestión de la enfermedad, reconociendo que la regulación de la conducta sexual puede influir en el bienestar mental y físico de los pacientes afectados.

La discusión sobre la satiriasis no se limita a la fisiología, sino que abarca también consideraciones sobre la decencia y la adecuación social en la antigüedad. Los médicos de ese tiempo consideraban crucial mantener la respetabilidad y el decoro, viendo la enfermedad como una causa de comportamientos indecentes que podían llevar a la locura.

Estas discusiones médicas exploran los impulsos y placeres individuales, categorizándolos como adecuados o excesivos, y destacan la voluntad como una facultad mental susceptible de padecer patologías o ser la causa de ellas. Además, incluyen preocupaciones sobre la respetabilidad, como la exhibición pública y la vergüenza, como componentes importantes del cuadro clínico de la satiriasis.

El enfoque de los trastornos sexuales en la antigüedad presenta similitudes con la manera en que se entendían los trastornos alimentarios. Ambos casos implican la

moralización de los comportamientos de los pacientes, la aplicación de terapia psicológica y la consideración de la voluntad individual y la responsabilidad personal. Esto sugiere un interés generalizado en la salud mental como una cuestión que también abarca la aceptabilidad social y el comportamiento adecuado según las normas culturales de la época.⁶⁶

5.4. Desórdenes alimenticios

Históricamente, comer ha sido visto como una actividad social fundamental en las comunidades humanas, donde la nutrición y el apetito desempeñan un papel crucial en el bienestar y la salud de los individuos. Sin embargo, tanto la filosofía como la medicina afirman que, aunque la alimentación es esencial, el no comer o comer en exceso puede conducir a desequilibrios mentales.

En el *Timeo*, Platón plantea que la locura puede surgir de placeres excesivos y dolor, sugiriendo así que el desequilibrio en la búsqueda de placeres de la vida, como la comida, el disfrute y el sexo, puede llevar a trastornos mentales. Por otro lado, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles vincula el autocontrol con los placeres de la comida y el sexo, reconociendo que los deseos patológicos pueden ser indicativos de perturbación mental.⁶⁷

En contraste, los escritos médicos tempranos, especialmente los hipocráticos, consideraban la alimentación y la hidratación esenciales para la salud. La falta de apetito se mencionaba como un síntoma que podría reflejar un estado mental alterado. También se discutía la voracidad extrema y la sed anormal como posibles signos de locura.⁶⁸

Galeno muestra un profundo interés en entender la relación entre la voluntad, el gusto y la nutrición. En un comentario sobre una paciente en su obra *Epidemias*, Galeno no solo observa los síntomas físicos, sino que también analiza las motivaciones subyacentes detrás de sus hábitos alimentarios. Él reconoce que la pérdida de apetito puede estar influenciada por factores psicológicos y emocionales, como el desagrado por ciertos alimentos o recuerdos asociados con experiencias negativas. Este enfoque de Galeno destaca dado que supera la visión meramente física de la salud, hacia una comprensión integral de cómo la mente y las emociones afectan el bienestar físico y nutricional de las personas.

⁶⁶ Thumiger 2018a, pp. 269-284.

⁶⁷ Ibidem, pp. 245-249.

⁶⁸ Thumiger 2017b, pp.204-13.

La enfermedad estomáquica (*stomachikon*) ilustra cómo la nutrición puede influir en la salud mental. Areteo, un destacado médico griego, señala que el estómago no solo es crucial para el procesamiento físico de los alimentos, sino también un centro de placer y disgusto que está estrechamente ligado al corazón, impactando así el estado de ánimo. Areteo señala que el simple recuerdo de la comida puede provocar náuseas y angustia en los pacientes, lo cual evidencia una respuesta mental intensa a la nutrición.

Los síntomas físicos de la enfermedad estomáquica incluyen emaciación, debilidad, pérdida de peso, intestinos secos, palpitaciones, dolor en el corazón, falta de apetito y náuseas. En cuanto a los síntomas mentales, Areteo describe depresión, aversión hacia la comida, alucinaciones, cambios de humor, melancolía, pensamientos de disgusto hacia la comida y fantasías alucinatorias que causan angustia.

Areteo describe a los pacientes estomáquicos como individuos que evitan las relaciones humanas y los placeres físicos, dedicándose por completo a la vida intelectual. Esto sugiere que un estilo de vida austero y puritano podría predisponer a estas personas a desarrollar la enfermedad estomáquica.

Este autor propone un enfoque holístico para tratar la enfermedad estomáquica, que abarca no solo la nutrición física, sino también el bienestar mental y emocional del paciente. Las recomendaciones terapéuticas de Areteo incluyen medidas como ejercicio pasivo y paseos para promover la salud y el bienestar emocional, gimnasia y ejercicios de la voz para fortalecer el cuerpo y la mente, una dieta con alimentos de fácil digestión, y la satisfacción de los deseos alimentarios dentro de límites razonables.

Para entender mejor cómo la medicina antigua abordaba los trastornos alimentarios, se pueden dividir estas enfermedades en dos grupos principales: aquellas relacionadas con la restricción alimentaria y/o la falta de apetito, y aquellas relacionadas con la ingesta excesiva de alimentos.

5.4.1. Restricción alimentaria

La enfermedad denominada atrofia, que significa falta de alimentación, es representativa de las enfermedades del primer grupo. Este trastorno se caracteriza por una restricción excesiva de alimentos y sus consecuencias, como emaciación, debilidad, pérdida de peso e intestinos secos, y a menudo lleva a la muerte. La atrofia de causa conocida se trata eliminando la fuente del problema, mientras que la de causa desconocida se aborda con medidas calmantes y ocupacionales, como paseos, ejercicios y masajes.

Además, Caelio Aureliano recomienda en este segundo caso medidas revitalizadoras como cambios de ubicación y clima, paseos en barco, natación y relajación mental. Estas recomendaciones indican un enfoque holístico y psicológico en el tratamiento, reconociendo la importancia de abordar tanto los aspectos físicos como los psicológicos para mejorar la condición de los pacientes.⁶⁹

5.4.2. Ingesta excesiva

La enfermedad denominada *boulimos*, derivada de la fusión de "*bous*" (buey) y "*limos*" (hambre), significando "hambre de buey",⁷⁰ se caracteriza por un apetito intensificado acompañado de escalofríos, jadeos y debilidad. En la antigüedad, se entendía como una gran hambruna originada por un enfriamiento de la sangre.

Por otro lado, la *polysarkia* se caracteriza por un apetito voraz y una ingesta rápida y excesiva de alimentos sin masticar adecuadamente, causando problemas digestivos. De manera similar, la *phagedaina* implica consumir grandes cantidades de comida sin masticar, resultando en malestar, vómitos, emaciación y debilidad. Ambas condiciones representan una forma extrema de hambre con efectos negativos significativos en la salud.

Aunque los antiguos médicos reconocían los trastornos alimentarios, no siempre los asociaban directamente con la salud mental. Sin embargo, las distinciones y tratamientos mencionados en los textos sugieren un reconocimiento de aspectos psicológicos como la voluntad, los impulsos y el autocontrol. Este cambio refleja una integración gradual de consideraciones psicológicas en la medicina, que se enfocaba principalmente en el cuerpo físico.⁷¹

6. Percepción social

En la antigüedad, la percepción y la imagen social de los enfermos mentales estaban fuertemente influenciadas por las normas y las creencias culturales, religiosas y filosóficas predominantes en cada sociedad. A menudo, los trastornos mentales eran interpretados a través de un prisma místico o sobrenatural, considerándose como resultado de posesiones demoníacas, castigos divinos o influencias de malos espíritus. Esta visión no solo estigmatizaba a los enfermos mentales, sino que también justificaba

⁶⁹ Thumiger 2018, pp. 352-255.

⁷⁰ Pérez 2017, pp. 41.

⁷¹ Thumiger 2018, pp. 250-268.

prácticas como la exclusión social, el abuso físico y la falta de tratamiento médico adecuado.

El comportamiento que se alejaba de lo culturalmente aceptado podía ser visto como señal de locura, aunque no siempre implicara un diagnóstico clínico. Desde esta perspectiva, la locura se caracterizaba por dos tipos de comportamientos: primero, acciones inusuales como deambular por las calles cantando, riendo o bailando de manera excesiva; segundo, la propensión a la violencia, que se manifestaba en actos extremos como el asesinato o el suicidio por arrepentimiento. Estos comportamientos reflejaban una ruptura con las normas sociales y éticas, contribuyendo a la percepción de locura.⁷²

Para Platón, en la ciudad ideal, los locos por enfermedad debían estar excluidos de la comunidad, relegados a sus hogares y bajo el cuidado de sus familias, quienes asumían la responsabilidad por sus acciones. Jenofonte, contemporáneo de Platón, sugirió que este aislamiento podría ser beneficioso, distinguiendo entre aquellos verdaderamente afectados por la locura y aquellos cuya ignorancia podría ser corregida mediante la educación.

Con el tiempo, estas reflexiones filosóficas tuvieron un impacto significativo en la legislación romana sobre los enfermos mentales, marcada por su naturaleza avanzada y compasiva.⁷³ En el derecho griego los individuos con trastornos mentales no podían ejercer ciertos derechos, como testar o casarse. En este sistema no se juzgaba la demencia en sí misma, sino que se evaluaban los actos que la persona cometía mientras estaba en ese estado de delirio.⁷⁴

En muchas culturas antiguas, incluyendo la griega, los enfermos mentales eran vistos como una carga para la comunidad y, por ende, eran a menudo marginados y confinados en sus hogares bajo el cuidado de sus familias, y no existía una responsabilidad estatal en su atención. Esta exclusión social no solo se basaba en temores hacia comportamientos inusuales o violentos, sino también en la creencia de que los enfermos mentales eran incapaces de contribuir de manera productiva a la sociedad.⁷⁵

Por otro lado, las clases más privilegiadas buscaban en ocasiones tratamientos médicos para los enfermos mentales, aunque los métodos terapéuticos disponibles eran

⁷² López 2006, pp. 197-198.

⁷³ Ahonen 2019, pp. 5.

⁷⁴ López 2006, pp. 198.

⁷⁵ Farreras 2024.

limitados y variaban desde prácticas relativamente benignas como el reposo y la dieta controlada o los masajes, hasta medidas físicas más extremas como el encadenamiento, los baños en agua fría o la aplicación de castigos físicos, que se llevaron a cabo hasta tiempos recientes. Las personas que padecían estos trastornos podían ser objeto de abusos públicos, como ser apedreados en las calles, y los azotes se consideraban parte aceptada de las terapias para controlar la violencia o alejar malos espíritus.

En la antigüedad, la percepción pública de la locura se reflejaba en relatos históricos significativos. Por ejemplo, Diógenes consideró a Solón como loco por presentarse armado ante la asamblea, y se creía que una persona demente no era apta para desempeñar roles como militar o gimnasta. Esta visión se manifiesta en las leyes de la época, ya que la Ley Gimnástica de Berea en el siglo II a.C. prohibía el acceso al gimnasio a grupos como esclavos, libertos, homosexuales, borrachos y locos, evidenciando su marginación social.⁷⁶

Además, algunos mitos antiguos relatan casos de locura fingida. Por ejemplo, el astrónomo ateniense Metón simuló estar loco prendiendo fuego a su casa para evitar participar en la expedición a Sicilia en el 415 a.C., durante la guerra del Peloponeso.⁷⁷ Odiseo, en otro relato, fingió demencia arando y sembrando sal para evitar ir a la guerra de Troya, hasta que su estratagema fue descubierta.⁷⁸

7. Consecuencias de la locura: suicidio y asesinato

A lo largo de la historia, la locura ha estado vinculada al suicidio y el asesinato, considerados como sus consecuencias últimas y más extremas. Estos actos reflejan el sufrimiento de quienes los cometen, pero también el impacto que las enfermedades mentales pueden tener en la sociedad.

El suicidio, definido como el acto voluntario e intencional de causar la propia muerte, ha sido objeto de estudio en diversas disciplinas. Esto ha llevado a una mejor comprensión de sus factores neurológicos, genéticos y psicológicos. El suicidio ocurre

⁷⁶ López 2006, pp. 198.

⁷⁷ Eliano 2006, pp. 273-274.

⁷⁸ Higinio 2008, pp. 106.

cuando una persona experimenta un sufrimiento mental tan intenso que se ve incapaz de soportarlo.⁷⁹

En la mitología clásica, el suicidio no siempre se percibe como un acto censurable. Los personajes mitológicos que eligen la muerte se pueden dividir en dos categorías distintas. Por un lado, están aquellos motivados por eventos pasados, donde la muerte se convierte en una consecuencia inevitable de las acciones del héroe. Por otro lado, existe un grupo más trágico compuesto por héroes que deciden terminar con sus propias vidas para prevenir o modificar el curso futuro, anticipando una crisis inminente o una catástrofe.⁸⁰

El suicidio frecuentemente se presentaba como un desenlace dramático dentro de las tramas de locura, asesinato y suicidio, visto como una salida ante situaciones insostenibles. Mitos como el de Aura, quien, en un estado de enloquecimiento provocado por Afrodita, cometió infanticidio antes de suicidarse, y el de Cíquiro, quien se quitó la vida tras un trágico accidente, ejemplifican esta conexión.⁸¹

En la antigua Grecia, el tema del suicidio fue abordado no solo desde análisis sociológicos o filosóficos, sino también desde una perspectiva moral y legal. En la legislación griega antigua, el suicidio se consideraba un delito grave contra el Estado, con consecuencias como la mutilación del cadáver, entierros en lugares apartados y deshonor familiar.⁸² Aunque estaba prohibido, el suicidio se consideraba una opción razonable en ciertas circunstancias: para evitar el deshonor social, la salvación de los amigos o enfrentar un sufrimiento intolerable.⁸³

Tanto Aristóteles como Platón condenaron este acto, expresando una postura severa hacia quienes lo consideraban o lo llevaban a cabo, al verlo como un acto que desafiaba la voluntad de los dioses. Platón, aunque condenaba el suicidio como un acto contra la sociedad, reconocía ciertas excepciones bajo circunstancias como el amor, el honor o una enfermedad fatal. Por otro lado, Aristóteles consideraba el suicidio como un acto de cobardía frente a las adversidades de la vida y una afrenta directa contra uno mismo y la ciudad, lo cual resultaba en la pérdida de derechos civiles como castigo.⁸⁴ Por

⁷⁹ Asomatou et al. 2016, pp. 65.

⁸⁰ Asomatou et al. 2016, pp. 66-67; 70.

⁸¹ López Saco 2006, pp. 199.

⁸² Amador 2015, pp. 92.

⁸³ López Saco 2006, pp. 201.

⁸⁴ Amador 2015, pp. 92.

su parte, el estoicismo permitía el suicidio como una opción válida en respuesta a enfermedades incurables o una vejez extremadamente dolorosa.

En la antigua Grecia, el asesinato y el suicidio estaban estrechamente ligados a la locura. Cuando los médicos no podían tratar la locura, se recurría a la medicina religiosa, como los ritos en los templos de Serapis o Asclepio. Si los dioses no proporcionaban alivio al paciente, se creía que la única solución era la muerte, lo que a veces llevaba al suicidio como una forma de escape ante una enfermedad incurable.⁸⁵

El asesinato era considerado un acto que atentaba contra humanos y dioses, asociado con la influencia de espíritus malignos como Ira, la personificación de la rabia y la furia, o Kêres, espíritus femeninos de la muerte y la destrucción. Estos desencadenaban conflictos internos y se creía que convertían al perpetrador en una especie de enfermo susceptible de convertirse en criminal.⁸⁶

Los mitos griegos reflejaban estas creencias. Por ejemplo, Cleomedes de Astipalea, en un acceso de frustración, derribó un edificio causando la muerte de sesenta niñas. Ixión mató al rey Deyoneo y sufrió locura hasta ser absuelto por Zeus. En estas historias, tanto los homicidios premeditados como los accidentales se resolvían con la expulsión de la comunidad, el exilio o la purificación. En Atenas, el asesinato se consideraba una impiedad tanto hacia los hombres como hacia los dioses según la legislación vigente.⁸⁷

8. Tratamientos

La medicina griega combinaba prácticas fisiológicas con métodos mágico-religiosos para tratar la enfermedad, así como la locura, centrándose en la purificación y la intervención divina. Además, se consideraba que elementos como las drogas, el vino, los banquetes, el sexo y la camaradería podían ser útiles en el tratamiento.⁸⁸

Los filósofos de la antigüedad creían que los médicos eran capaces de curar las enfermedades mentales mediante el uso de medicación. Un tratamiento común era el

⁸⁵ López 2006, pp. 189; 201.

⁸⁶ Hesíodo 1978, pp.80

⁸⁷ Ibidem, pp. 199.

⁸⁸ Bennett 1984, pp. 82.

elébora, un purgante tóxico que provocaba vómitos y diarrea para limpiar el cuerpo.⁸⁹ Además del elébora, la farmacopea griega incluía plantas sagradas como el laurel, asociado a Apolo, dios de la música, y el olivo, relacionado con Atenea, diosa de la guerra y la sabiduría. Estas plantas eran valoradas tanto por sus propiedades medicinales como por su carácter sagrado debido a su vinculación con estas divinidades.⁹⁰

En su diálogo *Timeo*, Platón propuso que todas las enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, debían ser tratadas de manera similar. Abogó por promover la salud a través del ejercicio mental y físico, evitando el uso excesivo de medicamentos, que podrían tener efectos violentos y perturbar aún más el sistema.⁹¹ Según Platón, la contemplación filosófica del universo beneficiaba al alma racional, alineándola con los movimientos armónicos del cosmos. Por lo tanto, se sugiere que, en casos de enfermedad mental, excepto en situaciones severas donde se requiere purgar el cuerpo de sustancias nocivas, no se necesitan tratamientos específicos.⁹²

Aristóteles, por otro lado, menciona en su obra peripatética *Problemas* que las personas con manía experimentan un exceso de calor en el área cardíaca, lo cual perturba el alma.⁹³ Aristóteles destaca que se utiliza la medicación para tratar las creencias de los afectados por esta condición. En su tratado *Fisiognómica*, Aristóteles describe cómo los médicos abordan la manía mediante purgas del cuerpo utilizando drogas y medidas dietéticas. Esto evidencia la interdependencia que Aristóteles veía entre el cuerpo y el alma en el contexto de las enfermedades mentales.⁹⁴

8.3. Métodos espirituales

Los tratamientos para la locura, aunque a menudo eran complementarios, se dividían en seculares y fisiológicos, que abordaban causas naturales, y mágicos-religiosos, que trataban enfermedades atribuibles a posesiones o influencias divinas. Estos últimos incluían exorcismos, intervención divina y purificaciones para eliminar la impureza de la enfermedad. Se empleaban diversos métodos como el uso de agua salada,

⁸⁹ Ahonen 2019, pp. 14.

⁹⁰ López 2006, pp. 190.

⁹¹ Platón 1872, pp. 259.

⁹² Ahonen 2019, pp. 10-11.

⁹³ Aristoteles 2004, pp. 355-366.

⁹⁴ Ahonen 2019, pp. 10-11.

fuego, objetos sagrados, sangre, barro, encantamientos y meloterapia, terapia con música y danza, para expulsar los espíritus malignos o influencias negativas.⁹⁵

En la antigüedad, por tanto, se creía que las perturbaciones mentales y las conductas irracionales tenían causas externas al individuo, y se esperaba que su cura viniera también del exterior. Los dioses, capaces de causar y curar males, eran vistos como la fuente más eficaz de consuelo.⁹⁶

Así, dioses como Apolo y Asclepio eran considerados no solo como figuras divinas capaces de causar enfermedades, sino también como poderosas entidades curativas. Los griegos creían que estos dioses podían intervenir directamente en los asuntos humanos debido a su dominio sobre la salud y la enfermedad, infligiendo o aliviando locura y otras enfermedades mentales. Templos dedicados a Asclepio, dios de la medicina, eran centros de curación donde los enfermos buscaban remedios divinos para sus males. En ellos se realizaban rituales específicos, como baños sagrados y sacrificios, como parte del proceso de curación.

Además de la intervención divina, se empleaban métodos físicos y terapias rituales para tratar la locura. La música, por ejemplo, se utilizaba como una forma de calmar y redirigir las mentes perturbadas.

Por otro lado, la figura de los *iatromantes*, médicos-videntes que combinaban conocimientos médicos con habilidades espirituales, desempeñaba un papel crucial en la medicina de la antigua Grecia. Eran consultados para tratar enfermedades misteriosas y epidemias, donde se creía que su capacidad de ver más allá de lo visible podía revelar las causas ocultas de las enfermedades y ofrecer soluciones espirituales y físicas.⁹⁷

Asimismo, los griegos utilizaban la *epodé* como técnica curativa, una forma de alivio mediante la palabra, mencionada por primera vez en la *Odisea*. En esta obra, Ulises resulta herido durante una cacería y es ayudado por los hijos de Autólico, quienes vendan su pierna y recitan un ensalmo (*epodé*) para detener el flujo de sangre.⁹⁸ Las *epodés* invocan a las fuerzas naturales, tratando de alcanzar mágicamente lo que no se puede

⁹⁵ López Saco 2006, pp. 195-196.

⁹⁶ Bennett 1984, pp. 82.

⁹⁷ López 2006, pp. 195-196.

⁹⁸ Homero 1982b, pp. 319-320.

lograr por medios convencionales, aunque no pueden revertir la muerte ni evitar ciertos eventos inevitables.

En la Grecia homérica, no había una clara distinción entre mente y cuerpo, y la *epodé* no se dirigía al alma como algo separado del cuerpo, sino que la curación se veía como un proceso integral, afectando a ambas partes simultáneamente. A partir del siglo V a.C., este enfoque evolucionó y se empezó a destacar la persuasión como base curativa, integrando magia y razón en el pensamiento griego. La curación dejó de concebirse únicamente como un ensalmo mágico dirigido a los dioses y comenzó a centrarse en palabras cuidadosamente escogidas y dirigidas al individuo sufriente.

La tradición de la *epodé* se mantuvo viva a través del orfismo y el culto dionisiaco, desde la época de Homero hasta la Atenas democrática del siglo V a.C.⁹⁹ Durante esta transición, la sociedad griega experimentó un importante cambio en sus valores culturales, pasando de una cultura de la vergüenza, donde el comportamiento era controlado por la percepción social y el honor, a una cultura de la culpa, basada en la conciencia personal y la responsabilidad interna.

Este cambio se debió al aumento de la población, la inestabilidad económica del siglo VII a.C., arrastrada desde las invasiones dorias ocurridas entre los siglos XIII y XII a.C., y los conflictos políticos de los siglos VII y VI a.C., con las reformas de Dracón y Solón y sus respectivas tensiones, y las guerras frecuentes, como las guerras mesenias (siglos VIII-VII a.C.) y las guerras lelantinas (siglo VIII a.C.), que generaron incertidumbre. Además, se creía que la injusticia humana implicaba la existencia de justicia divina. En este contexto, la creencia en poderes arbitrarios y la magia se fortaleció, ofreciendo control y consuelo en tiempos de caos.¹⁰⁰

Las prácticas mágicas, incluyendo los ritos orgiásticos del culto a Dioniso, eran consideradas curativas. Estos ritos no dependían de la palabra, sino de hechizos y danzas frenéticas que buscaban liberar y sanar al individuo a través de experiencias extáticas y emocionales intensas, haciendo regresar al hombre un estado anterior, en comunicación con la naturaleza. Permitía por un tiempo que dejara de ser uno mismo y le liberaba de la responsabilidad individual.

⁹⁹ Fraguas 2007, pp. 168-169.

¹⁰⁰ Doods 2003, pp. 54.

En contraste, Apolo empleaba la palabra en sus ceremonias curativas. Un ejemplo importante es el oráculo de Delfos, donde la sacerdotisa (*pitia*) pronunciaba palabras divinas enviadas por el dios, anunciando cuál era la cura que necesitaba el individuo para su condición y su futuro. Esas palabras tenían un poder sanador más sugestivo que mágico, no eran meros encantamientos mágicos, sino que estaban diseñadas para dirigirse al ánimo del enfermo. Así, mientras que Dioniso buscaba sanar a través de la experiencia física y emocional, Apolo usaba el poder de la palabra para influir en el estado mental y emocional de sus fieles.¹⁰¹

Profesionales y autores de diversos campos, como la historia y la psicología, han debatido extensamente sobre el papel del oráculo de Delfos como precursor de la psicología actual. Buckley sugiere que las ceremonias oficiadas por la pitia en Delfos pueden considerarse precursoras del psicoanálisis.¹⁰² Sin embargo, Martin Bergmann discrepa, afirmando que la pitia era una profetisa y no una psicoterapeuta. Él argumenta que su papel principal era servir de intermediaria entre los dioses y los humanos, más que ofrecer una terapia basada en la introspección y el análisis personal. Asimismo, cree que los orígenes de la psicoterapia deben buscarse en los templos de Asclepio.¹⁰³

8.4. Métodos psicológicos.

Además de los tratamientos espirituales y los somáticos de la escuela hipocrática, los antiguos griegos desarrollaron y emplearon tres tratamientos psicológicos que han perdurado a lo largo del tiempo: la inducción del sueño, la interpretación de los sueños y el diálogo psicoterapéutico.¹⁰⁴

Estos métodos no solo complementaban los tratamientos físicos, sino que también abordaban la salud mental de una manera holística. La combinación de la intervención somática y psicológica refleja la comprensión griega de la interconexión entre el cuerpo y la mente, una idea que sigue siendo fundamental en la medicina contemporánea.

8.4.1. El sueño

En la antigua Grecia, se valoraba el sueño como un medio crucial para la curación tanto mental como física. En los templos de Asclepio, como los de Epidauro, Pérgamo y

¹⁰¹ Fraguas 2007, pp. 170-174.

¹⁰² Buckley 2001, pp. 458.

¹⁰³ Bergmann 1975, pp. 265-266.

¹⁰⁴ León 2005, pp. 37.

Cos, se practicaba la *incubatio*, un ritual en el cual los pacientes dormían en el templo con la esperanza de recibir sueños curativos enviados por el dios. Estos sueños se consideraban mensajes divinos capaces de proporcionar alivio tanto psicológico como físico.¹⁰⁵

Estos templos no solo eran centros de culto, sino también lugares de sanación donde se combinaban prácticas físicas, psicológicas y espirituales para tratar a los enfermos.¹⁰⁶ Según autores como Ellenberger y Papageorgiou, estos lugares pueden ser vistos como verdaderos centros de psicoterapia antigua debido a su enfoque holístico, que incluía la interpretación de sueños y el uso de la palabra para influir en el estado mental y emocional de los pacientes.¹⁰⁷

Relacionado estrechamente con la inducción del sueño, la interpretación de los sueños era una práctica común en la antigua Grecia. Los sueños se veían como mensajes cifrados de los dioses o del inconsciente del soñador. Sacerdotes y médicos especializados en la interpretación onírica ayudaban a los pacientes a entender sus sueños, buscando en ellos pistas sobre la causa de sus enfermedades y las posibles curas.

Esta práctica anticipó las teorías modernas del psicoanálisis, como las de Freud en su obra *La interpretación de los sueños* (1899), donde expone que los sueños son manifestaciones de deseos inconscientes y pueden revelar aspectos ocultos de la mente del individuo.

8.4.2. La terapia filosófica: el diálogo

En la antigua Grecia, el diálogo con el paciente era un importante método psicológico. Filósofos como Sócrates practicaban una forma temprana de psicoterapia a través del diálogo y la dialéctica, priorizando el cuidado del alma guiando a sus interlocutores hacia el autoconocimiento, la introspección y la resolución de problemas mediante preguntas y respuestas.¹⁰⁸ Sócrates comparaba su método a la mayéutica, ayudando a los interlocutores a dar a luz sus propios pensamientos. Platón describió este proceso como una *sophrosyne*, alcanzando la verdadera felicidad y sabiduría del alma.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Meier 1967, pp. 53-72.

¹⁰⁶ Fraguas 2007, pp. 173-174.

¹⁰⁷ Ellenberger 1956, pp. 288-299.

Papageorgiou 1969, pp. 114-118.

¹⁰⁸ León 2005, pp. 37.

¹⁰⁹ Fraguas 2007, pp. 175-180.

Las escuelas filosóficas de la antigüedad concibieron las emociones como enfermedades que requerían tratamiento. Los epicúreos, por ejemplo, creían que los miedos y las ansiedades podían aliviarse a través de la terapia filosófica, usando la razón y la reflexión para alcanzar la tranquilidad mental. Sin embargo, distinguían entre estos estados emocionales y las perturbaciones mentales de origen médico, que debían ser tratadas con medicina.

Tanto los estoicos como los epicúreos consideraban que la mayoría de las personas estaban psicológicamente enfermas y necesitadas de terapia.¹¹⁰ Esta visión provocó controversias, especialmente con figuras como Galeno, quien criticaba el uso de terminología médica por parte de los filósofos para describir estados emocionales.¹¹¹ A pesar de estas diferencias, la terapia filosófica demostró ofrecer beneficios prácticos.

Galeno, a pesar de haber practicado y escrito sobre terapia filosófica, no la incorporó formalmente en su práctica médica. Para él, la terapia filosófica implicaba reflexionar sobre cuestiones éticas, un proceso que podría no ser apropiado para pacientes con angustia aguda que necesitaban soluciones inmediatas. Galeno distinguía claramente entre este tipo de terapia, orientada al desarrollo personal a largo plazo, y las intervenciones médicas que buscaban resultados rápidos y directos para aliviar síntomas específicos.¹¹²

Aunque su enfoque principal era el diagnóstico físico, Galeno reconocía la importancia de abordar las causas psicológicas detrás de los síntomas físicos. Valoraba actividades como la poesía, el teatro y la música como formas terapéuticas que podían tener un impacto positivo en el bienestar emocional y mental de las personas.

Galeno promovía un enfoque terapéutico que se centraba en la palabra y el razonamiento lógico para influir en el comportamiento humano. Recomendaba la intervención de personas imparciales y juiciosas que señalaran las deficiencias éticas diariamente, fomentando así una reflexión sobre las acciones propias a partir de principios éticos. Ejemplificó este método confrontando a un amigo sobre sus acciones violentas, usando la persuasión verbal para guiar su conducta y motivándolo a considerar las consecuencias negativas de sus actos para mejorar.

¹¹⁰ Gill 2018a, pp. 367-372.

¹¹¹ Gill 2010b, pp. 308.

¹¹² Gill 2018a, pp. 372-374.

En su *Comentario sobre Epidemias II de Hipócrates*, Galeno narra casos donde los médicos aceptan el engaño del paciente como una realidad para luego persuadirlo de lo contrario. Por ejemplo, menciona el caso de una mujer convencida de haber ingerido una serpiente, a quien el médico administra un emético y luego muestra una serpiente en el contenido vomitado, liberándola de su engaño. Otro caso implica a un paciente con insomnio y fiebre, creyendo que un hombre muerto lo llama desde un cementerio; el médico finge enfado con el difunto y atribuye la llamada a otro motivo.

Además, Galeno enfatizó la importancia de la dieta, la educación temprana y la disciplina continua como medidas preventivas fundamentales. Estos aspectos son cruciales no solo para mantener la salud física, sino también para prevenir errores éticos.

En su tratado *De Sanitate Tuenda*, Galeno destacó la estrecha conexión entre la salud del cuerpo y del alma. Argumentó que una educación temprana adecuada y una formación ética correcta son esenciales para el bienestar integral del individuo. Explicó cómo actividades como la música, la caza, el ejercicio físico y las actividades intelectuales contribuyen tanto a la salud física como al desarrollo moral y ético de los individuos.¹¹³

8.4.3. Métodos de evasión: la tragedia y la poesía

En la medicina greco-romana tardía, se descubrieron prácticas que involucraban pequeños dramas destinados a tratar las pesadillas y alucinaciones de los enfermos, con el propósito de ayudarles a recuperar la cordura. Además, se recomendaba a los enfermos que se sumergieran en la lectura o en la observación de obras teatrales para distraerse de sus preocupaciones.¹¹⁴

Aristóteles enfatizó el efecto catártico de la tragedia, explicando que la representación de acciones nobles en estos dramas purifica las emociones del espectador a través de la piedad y el temor.¹¹⁵ Esta catarsis permite que el público libere sus propias tensiones emocionales al identificarse y desidentificarse con el héroe trágico, dejándolos aliviados y purificados al final de la experiencia.¹¹⁶

Para autores como Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, la tragedia posee un valor terapéutico al mostrar el destino humano a través del héroe trágico. Esto permite

¹¹³ Singer 2018, pp. 400; 408.

¹¹⁴ Bennett 1984, pp. 166.

¹¹⁵ Aristóteles 2003c, p. 79.

¹¹⁶ Fraguas 2007, pp. 180-183.

a los espectadores ver sus propios problemas y sentimientos reflejados en los personajes y situaciones de la tragedia, facilitando así la comprensión y el procesamiento emocional.¹¹⁷ Sin embargo, Ernesto La Croce sostiene que la tragedia es más un entretenimiento que una terapia. Por otro lado, Stanley Jackson argumenta que, de manera similar a la psicoterapia, la tragedia griega permite a los espectadores liberar emociones reprimidas y ganar una comprensión más profunda de sí mismos.¹¹⁸

Asimismo, en la antigua Grecia, se reconocía al poeta como un profesional con habilidades curativas. La composición poética no solo era valorada por su belleza estética, sino también por su capacidad para integrar a los individuos en una comunidad y permitirles expresar y liberar tensiones sociales y personales. A través del acto de componer poemas, cada persona podía redefinir y restaurar su relación con la familia, el clan, los antepasados, los dioses y con toda la humanidad.¹¹⁹

9. Conclusión

A través de este estudio, se ha explorado cómo las enfermedades mentales eran interpretadas desde diversas dimensiones, incluyendo lo divino y sagrado, así como lo médico y filosófico.

En primer lugar, este estudio pone de manifiesto cómo las representaciones mitológicas y religiosas de la locura desempeñaban un papel fundamental en la antigua Grecia. Los rituales realizados en los templos de Asclepio, el dios de la medicina, ofrecen un ejemplo de esta interacción entre lo divino y lo terrenal. Estos templos no solo funcionaban como lugares de curación física, sino también como espacios donde se buscaba la intervención de los dioses para restaurar la salud mental de los enfermos.

La medicina griega antigua, especialmente con Hipócrates y Galeno, evolucionó hacia una concepción más racional de las enfermedades mentales. Hipócrates introdujo la teoría de los humores, destacando la importancia del equilibrio físico y emocional para la salud mental, mientras que Galeno expandió esta teoría, resaltando la relación entre cuerpo y alma y abogando por tratamientos personalizados basados en observaciones.

¹¹⁷ Vermant y Vidal-Naquet 2001, pp. 80.

¹¹⁸ La Croce 1981, pp. 285-291.

¹¹⁹ Bennett 1984, pp. 90.

Estas teorías representaron una ruptura con las explicaciones sobrenaturales, sentando las bases para una aproximación médica más empírica a las enfermedades mentales.

Filósofos como Platón y Aristóteles fueron figuras relevantes para el desarrollo del pensamiento griego sobre las enfermedades mentales. Platón, a través de sus diálogos, situó la cognición en el cerebro y exploró cómo los desequilibrios físicos y del alma podrían causar perturbaciones mentales. Por otro lado, Aristóteles, aunque ubicó la cognición en el corazón, también abordó las enfermedades mentales al considerar cómo los desequilibrios podrían causar desequilibrios emocionales y tendencias suicidas.

Más allá de la locura, que en la antigua Grecia era interpretada tanto como una dolencia divina como una manifestación natural, este TFG ha explorado otras patologías. La epilepsia, por ejemplo, considerada la enfermedad sagrada, fue concebida como un trastorno que involucraba tanto elementos físicos como espirituales, y su tratamiento abarcó desde rituales religiosos en templos hasta teorías médicas que buscaban explicar sus causas y consecuencias. Los desórdenes sexuales y alimenticios también han sido objeto de estudio, tratándolos desde el punto de vista de la ética y la moral griega, y cómo éstos impactan en la salud física y mental de los individuos.

Además de estas condiciones específicas, se han examinado la percepción social hacia quienes padecían enfermedades mentales en la antigua Grecia. Las enfermedades mentales eran interpretadas como castigos divinos o posesiones demoníacas, llevando a la estigmatización y exclusión social. Asimismo, legalmente, las personas con trastornos tenían restringidos ciertos derechos. Las consecuencias de la locura, como el suicidio y el asesinato, también han sido temas de estudio, reflejando cómo estas enfermedades podían llevar a acciones extremas.

En cuanto a los tratamientos, se han explorado métodos que iban más allá de lo físico, incluyendo enfoques espirituales y psicológicos. Los rituales religiosos en los templos de Asclepio proporcionaban un espacio para la sanación y la purificación espiritual, mientras que la terapia filosófica y el uso de la tragedia y la poesía servían como medios para la catarsis emocional y la restauración del equilibrio mental.

10. Bibliografía

Ahonen, Marke, “Ancient philosophers on mental illness”, *History of Psychiatry*, 30 (1), 2019, pp. 3-18.

Amador Rivera, Gonzalo H., “Suicidio: consideraciones históricas”, *Revista Médica La Paz* 21 (2), julio-diciembre 2015, pp.91-98.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Emilio Lledó Íñigo (eds.), 1985 [Traducción de Julio Pallí Bonet]. Editorial Gredos. ISBN: 84-249-1007-9.

Aristóteles, *Parte de los animales*, Elvira Jiménez Sánchez-Escariche, y Almudena Alonso Miguel (eds.), 2000. Editorial Gredos. ISBN: 84-249-2283-2.

Aristóteles, *Poética*, 2003 [Traducción de Aníbal González]. Visor Literario. ISBN: 978-84-7522-911-9.

Aristóteles, *Problemas*, Ester Sánchez Millán (eds.), 2004. Editorial Gredos. ISBN: 84-249-2708-7.

Asomatou, Arezina; Bratis, Kyriakos; Moussas, Georgios; Pachi, Georgios; Stavrianakos, Argyro; Tselebis, Athanasios; Zafeiropoulos, Dionisios, “The act of suicide in greek mythology”, *ENCEPHALOS* 53, 2016, pp. 65-75.

Bennett, Simon, *Razón y locura en la antigua Grecia*, Akal Universitaria, 3 de junio de 1984. ISBN: 978-84-7339-704-9.

Bergmann, Martin, “Psychoanalytic precursors in Greek antiquity”. *Bulletin of the Menninger Clinic* 39, 1975.

Buckley, “Ancient templates: the classical origins of psychoanalysis”, *American Journal of Psychotherapy* 55, 2001.

Cicerón, *Diputaciones tusculanas*, 2016. Biblioteca Clásica Gredos. ISBN: 9788424937089.

Coughlin, Sean, “Athenaeus of Attalia on the Psychological Causes of Bodily Health”, Chiara Thumiger y Peter Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine: From*

Celsus to Paul of Aegina 50, 2018, pp. 109-142. Editorial Brill. ISBN: 978-90-04-36226-0.

Dodds, Eric Robertson, *Los griegos y lo racional*, 2003 [Traducción de María Araujo]. Alianza Editorial. ISBN: 978-84-9181-522-8.

Eliano, *Historias Curiosas*, Juan Manuel Cortés Copete (eds.), 2006. Editorial Gredos. ISBN: 84-249-2844-X.

Ellenberger, Henri, “The ancestry of dynamic psychotherapy”, *Bulletin of the Menninger Clinic* 20, 1956.

Empírico, Sexto, *Outlines of Pyrrhonism*, Julia Annas y Jonathan Barnes (eds.), 1985. Cambridge University Press.

Eurípides, *Heracles*, Juan Miguel Labiano (eds.), 1999 [Traducción de Juan Miguel Labiano]. Cátedra Letras Universales. ISBN: 84 376-1741-3.

Faraone, Chistopher., *Magical and medical approaches to the wandering womb in the ancient Greek world*, 30 (1), 2011, pp. 1-32. Classical Antiquity.

Farreras, Ingrid, “History of Mental Illness”, R. Biswas-Diener & E. Diener (eds.), *Noba textbook series: Psychology*, 2024. Disponible en: <http://noba.to/65w3s7ex>.

Fraguas Herráez, David, “¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia Clásica?”, *FRENIA* 7, 2007, pp. 167-193.

Gill, Christopher, “Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?”, *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina 50*, capítulo 13, 29 enero de 2018, pp. 365-380. Editorial Brill. ISBN: 978-90-04-36226-0.

Gill, Christopher, *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, 2010. Oxford University Press. ISBN: 9780199556793.

Hesíodo, *Teogonía*, Pérez Jiménez, Aurelio y Martínez Díez, Alfonso (eds.), 1978. Editorial Gredos. ISBN: 84-249-3517-9.

Higino, Cayo Julio, *Fábulas. Astronomía*, Morcillo Expósito, Guadalupe (eds.), 2008. Editorial AKAL/CLÁSICA. ISBN: 978-84-460-1651-9.

Hipócrates, “Sobre la enfermedad sagrada”, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 4 (1), 1970, pp. 87-96.

Homero, *Iliada*, Baricco, Alessandro (eds.), 2014 [Traducción de Xavier González Rovira]. Editorial Anagrama. ISBN: 978-84-339-7383-2.

Homero, *Odisea*, Fernández-Galiano, Manuel (eds.), 1982 [Traducción de José Manuel Pabón]. Editorial Gredos. ISBN: 978-84-249-2633-5.

John, Madeleine, “Dionisio. En la Grecia arcaica y clásica”, *Parque de Estudio y Reflexión Punta de Vacas*, noviembre 2021, pp. 1-42.

Kazantzidis, George, “Between Insanity and Wisdom: Perceptions of Melancholy in the Ps.-Hippocratic Letters 10–17”, *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina* 50, 2018, pp. 33-78. Editorial Brill. ISBN: 978-90-04-36226-0.

La Croce, “El concepto de locura en Grecia clásica”, *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 27, 1981, pp. 285-291.

León Castro, Héctor, “Estigma y enfermedad mental: un punto de vista histórico-social”, *Revista de psiquiatría y salud mental Hermilio Valdizan*, 6 (1), enero-junio 2005, pp 33-42.

López Saco, Julio, “Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos”, *Dikaio syne: revista semestral de filosofía práctica*, 17, 2006, pp. 185-206.

Maureira Cid, Fernando, “Evolución histórica del problema de lo mental: de Grecia a la Edad Moderna”, *Revista Electrónica de Psicología Iztacala* 25 (4), diciembre de 2022, pp. 1386-1400.

Meier, Carl Alfred, *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Northwestern University Press, 1967.

Papageorgiou, “Forms of psychotherapy in use in ancient Greece and among the population of modern Greece”, *Psychotherapy and Psychosomatics* 17, 1969.

Pérez Pareja, Brígida, “Emoción expresada, experiencia como cuidador y malestar psicológico en cuidadores de pacientes con un trastorno de la conducta alimentaria”, 2017. Universidad Miguel Hernández.

Platón, *Timeo* 6, Medina y Navarro (eds.), 1872 [Traducción de Patricio de Azcárate]. Biblioteca Filosófica.

Polanco, R. (2009). Una historia artificial del estudio de la mente; en busca de su “objeto” Cuad. Neuropsicol, 3 (1), 30-31.

Rocha Arrieta, Luisa, “La enfermedad que alguna vez fue sagrada”, *Revista ciencia*, julio-septiembre 2005, pp. 6-13.

Rojas Malpica, Carlos; De Lima Salas, Miguel Ángel; Eblen Zajjur, Antonio; Téllez Pacheco, Pedro; “Salud y Enfermedad Mental. Del Corpus Hippocraticum a una aproximación termodinámica”, *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 82 (4), 2019, pp. 274-284.

Romero Reverón, Rafael, “Rufus de Éfeso (I d.C.), Médico y Anatomista Greco-romano”, *International Journal of Morphology*, 31 (4), 2013, pp. 1328-1330.

Salaverry, Oswaldo, “La piedra de la locura: Inicios históricos de la salud mental”, *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Publica*, 29 (1), 2012, pp. 143-48.

Thumiger, Chiara, “Most Acute, Disgusting and Indecent Disease”: Satyriasis and Sexual Disorders in Ancient Medicine”, *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina* 50, capítulo 9, 2018, pp. 269-284. Editorial Brill. ISBN: 978-90-04-36226-0.

Thumiger, Chiara, “Stomachikon, Hydrophobia and Other Eating Disturbances: Volition and Taste in Late-Antique Medical Discussions”, *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina* 50, 2018, pp. 245-268. Editorial Brill. ISBN: 978-90-04-36226-0.

Thumiger, Chiara, *History of the Mind*, 2017. Cambridge University Press. ISBN: 9781316809747.

Vernant, Jean Pierre y Vidal Naquet, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua. Vol I.*, 2001 [Traducción de Mauro Armiño].