

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Griega, Sección de Filología Clásica



TESIS DOCTORAL

La medicina en la comedia ática

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

M. I. Rodríguez Alfageme

Madrid, 2015

32/8

TP
1981

032

Manuel Ignacio Rodríguez Alfageme



* 5 3 0 9 8 5 4 8 1 8 *

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

X - 53 - 070055 - 6

LA MEDICINA EN LA COMEDIA ATICA



ARCHIVO

Departamento de Filología Griega
Sección de Filología Clásica
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1981

© Manuel Ignacio Publico Rodríguez Alfageme
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981

Xerox 9200 XB 480

Deposito Legal: M-1215-1981



BIBLIOTECA

TESIS DOCTORAL:

LA MEDICINA EN LA COMEDIA ÁTICA

presentada por el licenciado
D. Manuel J. RODRÍGUEZ ALFAGEME

bajo la dirección del
DR. D. Luis GIL FERNÁNDEZ.

Madrid, febrero de 1973.

PRÓLOGO

El tema de esta tesis se encuadra en un plan de investigación sobre la medicina en la Antigüedad que lleva a cabo el ponente de la misma, el Dr. D. Luis Gil Fernández. Hemos elegido este tema, en primer lugar, porque faltaba un estudio de conjunto sobre la medicina en la Comedia, a diferencia de lo que ocurre con los influjos de aquella en otros géneros literarios como la Filosofía y la Historia, cuyas relaciones con la medicina han sido objeto de multitud de trabajos excelentes. Unicamente existía la obra de G. Welcker, Zu den Alterthümer der Heilkunde bei den Griechen, Bonn, 1850, que trataba el tema de pasada y, ya en la Comedia Latina, la de A. Spallici, La medicina in Plauto, Milano, 1938, pero no contábamos para la Comedia ática con ningún trabajo de conjunto hasta la publicación del muy reciente y breve R. Hošek, "Die Medizin auf der Bühne der alten Attischen Komödie", Acta Universitatis Carolinae, Graecolatina Pragensia IV, 1, 1970, pp. 41-59, que conocemos a través de la reseña publicada en Rivista di Studi Classici (1971, 56, pp. 416).

Esta laguna en el campo de la filología clásica resultaba desconcertante. Si en géneros tan apar-

II

tados del campo de la medicina como la Historia -por dejar aparte la Filosofía que ocupa una posición sui generis- se encontraban reflejos tan evidentes de los métodos de investigación y de las nociones abstractas de los médicos. ¿no habría de reflejarse todo esto con mucha mayor nitidez en ese speculum vitae que es la Comedia?. Esto, que ya entreviera C. Friedrich en sus Hippokratische Untersuchungen, Berlín, 1899, lo hemos podido comprobar en un reciente trabajo que realizamos en colaboración con el ponente de esta tesis ("La figura del médico en la Comedia Atica", CFC III, 1972, pp. 35-91), donde demostramos que el médico, desde la antigua farsa laconia pasando por la comedia siciliana, la comedia antigua de Crates, la Mege y la Nea, hasta llegar al mismísimo Plauto fue uno de los tipos cómicos tradicionales. Y, en efecto, no puede por menos de ser así, ya que los modos de decir y comportarse del médico, su petulancia (o ignorancia), y demás rasgos característicos de su profesión han sido fuente segura de comicidad en toda época. Valga para demostrarlo el trabajo de F. J. Brecht, "Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigrams", Philol. Suppl. XXII 2, Leipzig, 1930, sobre el epigrama satírico. La ambigüedad trágico-cómica de la enfermedad y muy especialmente la de las maneras de vivenciarla por parte de los aquejados de ella constituye una de las situaciones clave sobre las que puede construirse una

III

farsa hilarante que sirva de katharsis a la inseguridad del hombre.

Sobre esta base, la crítica —o diríamos más bien con Claire Práux, "Ménandre et la société athénienne" Chron. d'Égypte 32, 1957, p. 88 ss., el deseo de vengarse de la vida, porque ésta no es como quisiéramos que fuese— a todo lo que rodea a la situación de peligro que representa la dolencia morbosa debe tener una amplia expresión en la Comedia. Animados con esta suposición de que en la Comedia aristofánica y en el vasto campo de ruinas de la Mese y la Nea hallaríamos abundancia de materiales en lo tocante a la farmacología, a los métodos terapéuticos, a las diversas concepciones de la enfermedad y a las teorías médicas emprendimos este trabajo, con resultados en verdad, sorprendentes. Nuestros cálculos se vieron con creces rebasados. Nuestro estudio aportaba datos de valor para la lexicografía técnica medicinal, servía para interpretar lugares concretos que hasta el momento, por haberse estudiado fuera de contexto, no habían recibido una interpretación satisfactoria. Al propio tiempo cobraban gracias a él nueva luz aspectos múltiples de la vida cotidiana, de la religiosidad, de las creencias y supersticiones de los atenienses de los siglos V y IV. Desde este punto de vista nuestro trabajo se justifica plenamente y estimamos que podrá ser consultado con fruto, al modo de esos estudios de realia como los

de D'Arcy Thompson, Mürr, Hehn, Keller, Strömberg, y los de nuestro maestro Dr. Luis Gil, que precisamente por enfocarse humiliora humiliter se mueven sobre terreno más firme que las grandes síntesis especulativas o las investigaciones emprendidas con métodos ultramodernos.

Precisamente, desde el aspecto de los resultados obtenidos en firme, nuestro trabajo tiene una repercusión indirecta de importancia para la dilucidación del debatidísimo problema de la datación y cronología relativa del Corpus Hippocraticum. Sobre este punto concreto insistimos, muy brevemente por haber sido otro nuestro propósito, en las conclusiones finales de nuestra tesis. En ellas nos hemos limitado a señalar unos cuantos puntos capitales, pero no nos cabe la menor duda de que los resultados que pueden conseguirse - y a esta tarea pensamos dedicarnos en un futuro próximo - de la confrontación de nuestro trabajo con los dedicados a la cronología del C. H. serán mucho más amplios. Es éste, pues, otro motivo que nos compensa del esfuerzo realizado.

Para terminar, dos palabras al objeto de describir someramente la estructura de esta tesis y el método (el "filológico") empleado en su elaboración. Hemos dividido nuestro estudio en cuatro partes en las que consideramos las concepciones de la salud y la enfermedad, las distintas enfermedades, la medicina popular, los remedios y el reflejo de las teorías médi-

cas en los fragmentos. Hemos ordenado alfabéticamente la parte en que estudiamos los fármacos para facilitar su consulta. La bibliografía utilizada con mayor frecuencia aparece citada en abreviaturas de las que damos un índice a continuación de estas líneas. Seguimos normalmente las abreviaturas usadas en L'Année Philologique y en el diccionario de LSJ. Citamos los fragmentos por la edición de Edmonds, dando a continuación del número del fragmento el tomo y la página, indicando el número de la edición de Kock si la numeración no coincide. Los fragmentos de Menandro se citan por la edición ya antigua de Körte. Únicamente, cuando ya teníamos acabado este trabajo llegó a nuestras manos la edición de F. H. Sandbach, Menandri Reliquiae Selectae, Oxford, 1972, por lo que no la hemos podido utilizar. En todo caso, por no dar cabida a los fragmentos cortos del cómico, necesariamente hubiéramos tenido que hacer uso de la excelente obra de Körte-Thierfelder. Los textos del C.H. aparecen normalmente citados por la edición de Littré, salvo contadas excepciones en las que indicamos el nombre del editor. Las referencias dentro del estudio se hacen indicando la parte correspondiente en números romanos, seguida del párrafo en números arábigos.

INDICE DE ABREVIATURAS

- AH O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909.
- AM J. Schümacher, Antike Medizin, Berlin², 1963.
- AML H.W. Miller, "Aristophanes and Medical Language", TAPhA 76, 1945, pp. 74-84.
- Arztt J.H. Dierbach, Der Arzneimittel des Hippokrates, reimpr. Hildesheim, 1969.
- Asclepios I II, E. and L. Edelstein, Asclepius, a collection and interpretation of the testimonies I-II, Baltimore, 1945.
- AT O. Keller, Die antike Tierwelt, Hildesheim², 1963.
- BEG E. Kornexl, Begriff und Einschätzung der Gesundheit des Körpers in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus, Commentationes Aenipontanae 21, München, 1970.
- BGR O. Lenz, Botanik der alten Griechen und Römer, Wiesbaden², 1966.
- CH E. Littré, Hippocrates, Opera omnia 1-10; Amsterdam² 1961.
- CMG Corpus Medicorum Graecorum, Berlin ed. Academiae Berolinensis Hauniensis Lipsiensis.
- D.-K. H. Diels, W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I-III, Dublin-Zürich¹⁵, 1971.
- Dren P. Font Quer, Plantas medicinales, el Dioscórides renovado, Barcelona, 1962.
- DS Ch. Daremberg et E. Saglio, ed. Dictionnaire des Anti-

- quités grecques et romaines, Graz², 1969.
- FMCA L. Gil, I. R. Alfageme, "La figura del médico en la Comedia Atica", CFC, III, 1972 pp. 35-91.
- GGF D'Arcy W. Thompson, A Glossary of Greek Fishes, London, 1947.
- HG W.A. Tayne, The Healing Gods of Ancient Civilisations, London, 1925.
- HK H. Grensemann, Die hippokratische Schrift 'Über die heilige Krankheit', Berlin, 1968.
- HphK R. von Grot, "Über die in der hippokratischen Schriftensammlung enthaltenen pharmakologischen Kenntnisse", en Kobert, Historischen Studien zur Pharmakologie, Leipzig² 1968, pp. 82
- HUM P. Laín Entralgo ed, Historia Universal de la Medicina, Madrid, 1972 ss.
- HUM 2 pp. 37-71, J. S. Lasso de la Vega, "Pensamiento presocrático y medicina".
- HUM 2 pp. 119-145, J. S. Lasso de la Vega, "Los grandes filósofos griegos y la medicina".
- IA J. Taillardat, Les images d'Aristophanes, études de langue et de style, Paris², 1965.
- KIP K. Ziegler, W. Sontheimer ed., Der kleine Pauly I-IV, Stuttgart, 1964 ss.
- KpF V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihren Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, Hildesheim⁹ 1963.

- KST K. Kiefer, Körperlicher Schmerz und Tod auf der attischen Bühne, Heidelberg, 1909.
- LSJ H.G. Liddel, R. Scott, H. Stuart Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1968.
- Mageiros H. Dohm, Mageiros, die Rolle des Kochs in der griechischen-römisch Komödie, Zetemata 32, München, 1964.
- MAL A. O'Brien-Moore, Madness in Ancient Literature, Dis. Princinton University, 1964.
- Masp L. Gil, "Menandro, Aspis 439-464: comentario y ensayo de reconstrucción", CFC 2, 1971, pp. 125-140.
- MGT A.C. Vaughan, Madness in Greek Thought and Custom, Baltimore, 1917.
- MH P. Iain Entralgo, La medicina hipocrática, Madrid, 1970.
- MTT H.W. Miller, "Medical Terminology in Tragedy" TAPhA 75, 1944, pp. 156-167.
- MuM H. Flashar, Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike, Berlin, 1966.
- MTCAT N.E. Collinge, "Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians". BICS, 9, 1962, pp. 43-55.
- NSH R. Joly, Le niveau de la Science Hipocratique, contribution à la Psychologie de l'Histoire des Sciences, Paris, 1966.
- PfW L. Murr, Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie, Groningen², 1969.
- RE Pauly, G. Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart², 1958 ss.
- RTMB S. Musitelli, "Riflessi di teorie mediche nelle

IX

- Baccanti di Euripide". Dioniso 42, 1968, pp. 93-114.
- SBHG W. Artelt, Studien zur Geschichte der Begriffe Heilmittel und Gift, Leipzig, 1937.
- SGS J.H.H. Schmidt, Synonymik der griechischen Sprache, I-IV, Amsterdam², 1969.
- Ther. L. Gil, Therapeia, la medicina popular en el mundo clásico, Madrid, 1969.
- Thes. H. Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae I-IX, Graz² 1954.
- Todd O.T. Todd, Index Aristophaneus, Hildesheim², 1962
- VME J. Dumortier, Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits Hippocratiques, Paris, 1935.
- VMG N. van Brock, Recherches sur le vocabulaire médical du Grec ancien, soins et guérison, Paris, 1961.
- WgM J. Mattes, Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Drama bis zum 5. Jhrt., Heidelberg, 1970.

EDICIONES

- Dover, K. J. Dover, Aristophanes' Clouds. Oxford² 1970.
- Edmonds, J. M. Edmonds, The fragments of Attic Comedy I-III Leiden 1957.
- Kock, Th. Kock, Comicorum Atticorum Fragmenta I-III, 1888.
- FCG A. Meineke, Fragmenta Comicorum Graecorum I-IV Berlin, reimpr. 1970.
- Kö. A. Körte, A. Thierfelder, Menandri quae supersunt, I-II Lipsiae, 1959.

- Sandbach, F.H. Sandbach, Menandri reliquiae selectae,
Oxford, 1972.
- MacDowell, D. MacDowell, Aristophanes' Wasps, Oxford
1971.
- Neil, R. A. Neil, The Knights of Aristophanes,
Hildesheim, 1966.
- Jacques, J.M. Jacques, Ménandre Le dyscolos, Paris 1963
Ménandre La samienne, Paris 1971
- Rogers, B.B. Rogers, The Comedies of Aristophanes I-VI,
London 1930.
- Stanford, W.B. Stanford, Aristophanes the Frogs, London³
1968.
- Starkie, W.T.M. Starkie, Aristophanes "The Acharnians"
Amsterdam 1968.
- van Leeuwen, J. van Leeuwen, Aristophanis Ecclesiazusae,
reimpr. Leiden 1968
- id. Aristophanis Acharnenses, Leiden² 1968
- id. Aristophanis Vespae, Leiden² 1968
- id. Aristophanis Plutus, Leiden² 1968.
- Kaibel, G. Kaibel, Comicorum Graecorum Fragmenta, I, 1,
Berlin, 1958.
- Joly, R. Joly, Hippocrate Du régime, Paris, 1967.

ÍNDICE DE MATERIAS

PARTE PRIMERA. La enfermedad y sus causas.

Capítulo I, Salud y enfermedad	3
Capítulo II, Las enfermedades mentales . . .	43
Capítulo III. Manifestaciones de la locura	53
Capítulo IV. Causas y tratamiento de la locura ..	95
Capítulo V. Enfermedades de la vista	137
Capítulo VI. Enfermedades externas	146
Capítulo VII. Enfermedades internas	162
Capítulo VIII. Síntomas patológicos	175
Capítulo IX. Modos de concebir la enfermedad .	200
Conclusiones	221

PARTE SEGUNDA. La medicina técnica.

Capítulo X. Las teorías médicas	239
Capítulo XI. Nosología	276
Capítulo XII. La praxis médica	290
Conclusiones	299

PARTE TERCERA. La medicina mágica y sacra.

Capítulo XIII. Los medios curativos	304
Capítulo XIV. Las divinidades curadoras	332
Conclusiones	350

PARTE CUARTA. Los remedios.

Capítulo XV. Los medicamentos compuestos	354
Capítulo XVI. Medicamentos de origen vegetal .	372
Capítulo XVII. Medicamentos de origen animal ..	429

	XII
Capítulo XVIII. Medicamentos de origen mineral ...	446
Conclusiones	455
Conclusiones generales	463
Notas	472

ADENDA BIBLIOGRAFICA

Añadimos a continuación una lista de trabajos posteriores a la lectura de esta tesis doctoral y publicados con anterioridad a 1979. La falta de espacio nos ha obligado a hacerla muy selectiva.

- J. Alsina, "Sobre los orígenes de la lengua médica griega", BIEH, IX, 1975, 67-69.
- D.W. Amundsen, "Romanticizing the ancient medical profession. The characterization of the Physician in the graeco-roman novel", BIM 48, 1974, 320-337.
- D. Brandenburg, Medizinisches bei Herodot, Berlin: Hoesling, 1976.
- M. G. Ciani, "Lessico e funzione della follia nella tragedia greca", BIFG I, 1974, 70-110.
- L. Gil, "Aerztlicher Beistand und attische Komödie. Zur Frage der Demosienontes und Sklavenärzte", ZfG 57, 1973, 255-274.
- R. Girard, "The plague in literature and myth", Texas Stud. in Lit. and Lang., XV, 1974, 833-850.
- D. Goltz, Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde. Therapie, Arzneibereitung, Rezeptstruktur, Wiesbaden: Steiner, 1974.
- H. M. Koelbing, Arzt und Patient in der antiken Welt, Zürich: Artemis-Verl., 1977.
- F. Kudlien, "Gesundheit", RIAC, X 1978, 902-945.
- J. F. O'Connor, Disease imagery in Aeschylus and Sophocles, diss. Ohio State Univ. Columbus, 1974.
- K. B. C. Rankin, The physician in ancient comedy, diss. Univ. of North Carolina Chapel Hill, 1972.
- B. Simon, Mind and Madness in ancient Greece, Ithaca; N.Y. Cornell Univ. Press, 1978.
- G. Southard, The Medical Language of Aristophanes, diss. Johns Hopkins Univ., Baltimore, Maryland, 1970.

PARTE PRIMERA

LA ENFERMEDAD Y SUS CAUSAS

CAPÍTULO PRIMERO

LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

1. Los primeros testimonios referentes a la salud y al aprecio que de ella tenían los comediógrafos pueden encontrarse en Aristófanes. Por boca de Evélpides en Las aves, 603 ss., se expresa la creencia, sin duda muy extendida en la época, de que la salud es un don de los dioses. Frente a ello Pistetero le hace ver que, sin éxito, la salud no vale nada:

ἄνθρωπός γε κακῶς πράττων ἀτεχνῶς οὐδεὶς ὑγιαίνει.

(v. 605)

Sin dinero no hay salud que valga, parece dar a entender con estas palabras Aristófanes. Paralelamente a la creencia popular en la providencia divina respecto a la salud, Evélpides expresa a continuación su convicción de que la vida han de sostenerla los dioses olímpicos para llegar a la vejez; en caso contrario, todos morirían de niños. Resalta en estas palabras el pesimismo clásico¹ con una nota, el desengaño un tanto amargo ante el valor del dinero, típica de Aristófanes y que desarrollará con mayor amplitud en Pluto, tanto de modo positivo en el personaje central de la obra, como en su correlato negativo la Pobreza personificada (cf. Plut. v. 442 ss.).

Parece que el hombre tiende natural y necesariamente hacia la muerte, hasta el punto de que la vida se convierte en problema: es necesaria la actuación divina para evitar que el hombre muera irremediabilmente.

Por otra parte, son testimonios de una valoración positiva de la salud frases y actos estereotipados como la plegaria en que se pide salud y salvación para los ciudadanos de Nefelococigia en Las aves (v. 878) o la fórmula de despedida² (σὺ δ' ὑγίαινε) que se encuentra en Las assembleistas (v. 477) y perdura en griego moderno³; la fórmula se conserva también en Alexis como un saludo de bienvenida (cf. fr 297 II 514).

Hay que esperar hasta la Mese para encontrarnos con otro testimonio referente a la salud. Se trata de un comentario al conocido escolio ático atribuido a Semónides⁴; el fragmento pertenece a El tesoro de Anaxáandrides:

ὁ τὸ σκόλιον εὐρῶν ἐκεῖνος ὅστις ἦν
τὸ μὲν ὑγιαίνειν πρῶτον ὡς ἄριστον ὄν
ὠνόμασεν ὀρθῶς, δεύτερον δ' εἶναι καλὸν
τρίτον δὲ πλουτεῖν, τοῦθ', ὀρθῶς, ἐμαίνετο·
μετὰ τὴν ὑγίειαν γὰρ τὸ πλουτεῖν διαφέρει,
<ὁ> καλὸς δὲ πεινῶν ἐστὶν αἰσχρὸν θηρίον.

fr 17 II 52

"Quien fuere el que halló aquel escolio de que "la salud es el primer bien", lo nombró exactamente, "el segundo ser bello, el tercero ser rico", en esto, ves, estaba loco; porque después de la salud con diferencia va la riqueza; el bello que padece hambre es un feo animal".

Anaxádridas aparece menos radical en sus apreciaciones que lo era Aristófanes al no atreverse a destronar la salud del primer lugar en la escala de valores heredada; si en Aristófanes el pobre no podía estar sano, en este otro autor el bello pobre es de por sí un animal feo. La misma escala de valores con algunas variantes aparece en un fragmento de Filemón:

αἰτῶ δ' ὑγίειαν πρῶτον, εἴτ' εὐπραξίαν,
τρίτον δὲ χαίρειν, εἴτ' ὀφείλειν μηδενί.

163 III A 82

"Pido primero salud, después éxito,
lo tercero alegría y después no deber dinero a nadie".

El tópico sigue en vigencia desde la Archaia y debió de ser muy común, ya que aparece en una de las máximas atribuidas a Menandro, que pertenecen a época tardía en su mayor parte:

οὐκ ἔσθ' ὑγιείας κρεῖττον οὐδὲν ἐν βίῳ.⁶
monost. 562 Jaekel.

"No hay en la vida nada mejor que la salud".

Todo ello no le impide a Filemón establecer otra escala de valores distinta (lo mismo que a sus antecesores, cf. Ar. Av. 605, Telecl. 1 I 182), según la base fundamental de la vida cuya falta sienta; ello es sin duda lo que hace exclamar al campesino del Pirro de Filemón, réplica del personaje aristofánico de La paz, que él ha encontrado en el campo el bien tan buscado por los filósofos⁷: la paz, sin la que no es posible ninguno de los demás bienes. En la lista de ellos, que da el personaje, figuran juntos la riqueza y la salud, anteponiéndose aquélla a ésta.

Así se viene a establecer en este punto una escala de valores semejante a la que, como hemos visto, establecieron Aristófanes y Teleclides (cf. § 4).

2. Otro indicio de la estima en que los comediógrafos tuvieron a la salud lo constituyen los usos figurados o genéricos que de las palabras *ὕγιαίνειν*, *ὕγιής*, *ὕγεια*⁸ hacen. Lo más notable de todo el grupo es la especialización del término *ὕγιαίνειν* para denotar la salud mental. Así ocurre en todos los lugares de Aristófanes⁹ con excepción de las fórmulas de saludo (cf. *Ran.* 165, *Ecc.* 477), según se ve claramente en este contexto de *Las nubes*:

'Αμ. ληρῶ, τὰ χρήματ' ἀπολαβεῖν εἰ βούλομαι;

Στ. οὐκ ἔσθ' ὅπως σύ γ' αὐτὸς ὕγιαίνεις. 'Αμ. τί δαί;

"-¿Digo tonterías si quiero **recuperar mi dinero**?

-Es imposible que tú estés cuerdo. -¿Por qué?".

El uso de *ληρεῖν* deja bien claro que aquí *ὕγιαίνω* tiene el valor de "ser sensato" como opuesto a "decir tonterías"; la noción de perturbación mental es más clara aún en la respuesta de Estrepsíades:

τὸν ἐγκέφαλον ὡσπερ σεσεῖσθαί μοι δοκεῖς.

"Me parece como si se te hubiera movido el cerebro".

El contexto puede servir aquí para especificar el valor de *ὕγιαίνω*, sin perjuicio de que siga conservando su sentido de "estar bien". Otro tanto puede decirse del verso 95 de *La paz*, parodia a todas luces del lenguaje de la Tragedia:

τί πέτει; τί μάτην οὐχ ὕγιαίνεις;

"¿Por qué vuelas? ¿Por qué en vano no eres sensato?".

En Lys aves, v. 1214 es la situación de los personajes lo que nos da el valor de "estar cuerdo". En cambio, no es esto lo que da el sentido al término en los versos siguientes de Lisístrata:

'Αθ.^β οὐπω τοιοῦτον συμπόσιον ὄπωπ' ἐγώ.
 ἦ καὶ χαρίεντες ἦσαν οἱ Λακωνικοί·
 ἡμεῖς δ' ἐν οἴνῳ συμπόται σοφώτατοι.
 'Αθ.^α ὀρθῶς γ', ὅτι καὶ νήφοντες οὐχ ὑγιαίνομεν·

Lys. 1225 s.

"Nunca he visto yo un banquete semejante.
 Sin duda los lacedemonios fueron cabales,
 y nosotros los más sabios compañeros de vino
 Justamente, sí, porque sin beber vino no estábamos cuerdos".

Para que el verbo pueda funcionar aquí como contrario de "estar sobrio" ha de entenderse previamente con el sentido de "estar cuerdo", "en sus cabales". Igualmente, el chiste contenido en el verso 364 del Pluto se explica, si el verbo tiene este valor, como un salto inesperado entre el significado del adjetivo ὑγιής "sano", "justo", que viene repitiendo en los versos anteriores (vv. 355, 356, 362), y "estar loco" contenido en ὑγιαίνεις; el mismo valor conserva unos versos más abajo (507, cf. 1060), donde viene explicado por los verbos ληρεῖν y παραπαίειν y se aplica a dos viejos, lo mismo que en el verso 1066:

γέρων ἀνὴρ ὦν οὐχ ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς

"Me parece que chocheas por ser viejo".

La explicación como ληρεῖν y el hecho de que la vejez sea la causa de esta falta de salud son bien expresivos. El significado se conserva a lo largo de toda la Comedia; así en la Mesa aparece en Alexis como sinónimo de νοῦν ἔχειν¹⁰ e igualmente en la Nea: cf. Damox. 3 III A 216, adesp. 115 III A 366, Men. Peric. 220 KÜ. Frente a ello no

hemos encontrado uso alguno en que el término tenga valor genérico, si exceptuamos el imperativo formular $\psi\gamma\alpha\iota\nu\epsilon$, hasta la Nea. Aparece con este sentido en el fragmento 134 de Filemón (III A 74). El verbo tiene un uso absoluto, su valor genérico viene a determinarlo el contexto: el deseo de todo médico es que ninguno de sus amigos esté sano. Y el mismo sentido tiene en dos fragmentos de Menandro. El primero de ellos pertenece a El arbitraje (fr. 6 Körte) y en él $\psi\gamma\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ funciona como contrario de $\nu\upsilon\pi\acute{\epsilon}\tau\tau\epsilon\iota\nu$, con lo que parece dar a este último verbo el sentido genérico de "estar enfermo" al igual que Aristóteles (cf. Eth. Nic. 1176 a 13-14, BEG p. 21): el síntoma, común a muchas enfermedades, ha extendido así su significado para pasar a denominar la enfermedad misma (cf. § 36). Pero, donde aparece con mayor claridad que el verbo $\psi\gamma\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ tiene normalmente el valor de "estar sano de mente", es en el hecho de ser precisa la determinación de $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ para designar la salud como opuesto a enfermedad. Tal es el caso de otro fragmento de Menandro (622 K8.) en el que aparece la frase siguiente:

$\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\psi\gamma\alpha\iota\nu\omega\nu$ $\tau\iota\nu\acute{\alpha}$ $\delta\iota\alpha\iota\tau\alpha$ $\nu\upsilon\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ 4

"Estar sano de cuerpo siguiendo cierta dieta".

3. Igualmente, como vamos a ver, el adjetivo $\psi\gamma\iota\eta\varsigma$ guarda un sentido paralelo en parte al del verbo, a pesar de que en la mayor parte de los casos se oponga a $\delta\iota\kappa\omega\varsigma$ ¹¹: así ocurre sobre todo en Aristófanes. En Los acarnienses (v. 956) aparece usado con un sentido próximo al antedicho, al menos el escoliasta lo interpreta como si-

nónimo de ὀρθός¹² y sin duda el mismo sentido tiene en Las assembleístas (v. 325); la frase οὐδὲν ὑγιές se repite numerosas veces y admite una sustantivación como en Las temoforiantes (v. 394). La especialización como contrario de ἄδικος, de tal forma que la negación del adjetivo ὑγιής funciona como un sinónimo, no es más que un paso más en el proceso de igualación de sus sentidos: así en Ar. Plut. 870. En el verso 355 (cf. 762) de la misma obra aparece para designar un robo sacrilego y en el verso 50 aparece la frase μηδὲν ἀσκεῖν ὑγιές, "no practicar nada sano". Pero donde más clara aparece esta significación es unos versos antes en la misma obra:

κευσόμενος εἰ χρῆ μεταβαλόντα τοὺς τρόπους
εἶναι πανοῦργον, ἄδικον, ὑγιές μηδὲ ἔν. 37

"Para infectarme de si es necesario cambiar mis hábitos de conducta y ser falsificador, injusto, nada sano en absoluto".

Lo sano se equipara así a lo justo, lo que presupone que la enfermedad se considera como una injusticia. Esta concepción corresponde exactamente a la concepción hipocrática de la enfermedad y, como muy bien ha visto Laín Entralgo (MH p. 189 s.), implica un sentido cósmico de la justicia del que se encuentran paralelos en Anaximandro.

Respecto a los usos posteriores a Aristófanes de este adjetivo, hemos de decir que guarda en ellos un valor genérico, de tal manera que funciona como predicativo de un nombre. En dos fragmentos de la Mese aparece este adjetivo. En el primero de ellos, perteneciente al Esopo de Alexis, se nos dice que los viñateros mezclan el vino con

agua, para que sus clientes "no sufran las consecuencias de la bebida"¹⁴. El segundo alude a la curación milagrosa producida por el vino de Tasos en el corazón del personaje¹⁵. En la Nea sólo aparece en un fragmento de Menandro que es una cita de un proverbio¹⁶; según la interpretación que le da a éste Zenobio¹⁷ (el trasmisor del fragmento), ὑγιής viene a significar "sin tacha", "perfecto", lo que se comprende bien con lo que llevamos dicho respecto a este adjetivo.

Otro uso del mismo aparece atestiguado dos veces en la Comedia; la primera de ellas, perteneciente a Las Temnoforiantes v. 636, dice así: οὐδὲν ὑγιᾶς γὰρ λέγει, "pues no dice nada sano". Con un significado que viene a ser: no dice nada que "coincida con la realidad", "verdadero". Aproximadamente con el mismo sentido se repite en la frase de Pluto 274; el interés de este uso estriba precisamente en que el sintagma de ὑγιᾶς con λέγω puede adquirir el valor de "decir cosas sensatas", lo que depara el paso previo necesario para que el verbo ὑγιαίνω pasara a designar la posesión de la salud mental.

4. El abstracto ὑγίεια está estrechamente unido al adjetivo, como hace notar N. van Brock (VGM p. 147), sólo que en la Comedia tiene un valor genérico. En la Archaiá hace uso de él Fililío, al referirse a las cualidades saludables del aire puro (καθαρόν)¹⁸; sin duda, en este lugar ὑγίεια se refiere a la salud en general, lo mismo que en los dos pasajes aristofánicos ya comentados

(cf. § 1). En la Mese aparece al lado de la fuerza (ρώμη) en el fr. 7 de Εὐβουλο:

ἄ δ' εἷς τ' ἔδωδὴν πρῶτα καὶ ῥώμης ἀκμὴν
καὶ πρὸς ὑγίειαν, πάντα ταῦτ' ἔδαινύμην.

II 84

"Las cosas principales para **alimentarse**, la flor de la fuerza y la salud, todas éstas **las** comí en la fiesta".

Con ello parece que la salud se opone así a la enfermedad considerada como "debilidad" (ἀσθένεια, ἀρρώστημα). Alexis recoge también la relación existente entre el aire y la salud, con la variante de que el aire puro se ha transformado en aire perfumado: los buenos olores (= olores puros) favorecen y causan la salud¹⁹. En la Nea continúa teniendo un valor genérico semejante al señalado: así, en el fragmento 1 perteneciente al Ko-lax de Menandro. Se trata de una súplica, al igual que en el fr. 167 (III A 82) de Filemón (cf. 71 III A 34). Una expresión de este tipo pasó al refranero popular, como lo demuestra el hecho de que una de las γνώμαι μονόστιχοι diga así:

ὑγίεια καὶ νοῦς ἀγαθὰ τῷ βίῳ πέλει.

779 Jäkel

"Salud e inteligencia, son bienes para vivir".

La coordinación de ambas palabras sugiere a primera vista que el abstracto ὑγίεια se refiere a la salud mental. Un examen más atento permite descubrir aquí dos conceptos opuestos: νοῦς como salud mental por contraposición a ὑγίεια que aquí significa "salud" so-

mática.

De todo lo que llevamos dicho se desprende que la palabra *ὑγεία* tiene un valor positivo; la salud es un valor definido positivamente, o lo que es lo mismo: no se concibe como la falta de enfermedad, tal como sucede con adjetivos del tipo *ἀπαθής* del que sólo hemos encontrado un ejemplo en la Comedia Nueva²⁰ sin que esté necesariamente en relación con la salud. Igualmente *ῥώμη*, que ya en Platón sirve para designar la salud²¹, no aparece en la Comedia con este valor. Claramente ocurre así en Aristófanes²², y únicamente en Menandro (Peric. 50 Kδ.) hemos encontrado una fórmula de salud que implica este significado. No obstante, puede verse un antecedente de este uso en el fragmento 7 (II 84) de Eubulo transcrito arriba.

5. Al igual que en C.H., las palabras más frecuentes para designar la enfermedad son en la Comedia *νόσος* y *νόσημα*, junto a ellas para designar el proceso de enfermar se emplea el verbo *νοσέω*²³. En la Archaiá *νόσος* designa una enfermedad más a menudo mental que corporal, punto en el que los Cómicos no hacen sino seguir el uso de la Tragedia²⁴. Así, la enfermedad de Filocleón en Las avispa, descrita como una locura, recibe el nombre de *νόσον ἀλλόκοτον* "enfermedad extraña"²⁵. Pero del mismo modo se hace uso de esta palabra para aludir a enfermedades estrictamente corporales; así, en Las aves (v. 103 s.) Eupélides le pregunta a Epepe, al verle desplumado, si se le han caído las alas debido a

una enfermedad. Una enfermedad indeterminada causa la muerte del padre de la alondra (Av. 473), e igualmente debe referirse a una enfermedad física el fr. 20 (I 578) de Aristófanes. El hecho de que esta palabra pueda evocar cualquier tipo de enfermedad es indicio de la generalidad del término y, de esta forma, el verbo derivado ($\nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$) puede tener un sujeto como $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ en Cratino (fr. 329 I 136) para significar el delirio del público durante la representación de Las nubes de Aristófanes: la risa (?) hizo enfermar las entrañas de los espectadores. Debido a este valor genérico de la palabra, no extraña que se empleara en sentido metafórico para referirse a cualquier tipo de falta moral, jurídica o de cualquier índole, como hace notar Schmidt (l.c.)²⁶. Evélpides en Las aves (v. 31) califica su situación de emigrantes de "enfermedad contraria a la de Sacas", en lo que ha de verse una alusión a su condición de extranjero²⁷ que se ha introducido en Atenas de modo ilegal. Del mismo modo este sentido genérico permite la serie de chistes contenidos en el prólogo de Las avispas (vv. 71-90) sobre el carácter de los personajes, como notan los escolios²⁸; así, se califica indirectamente de enfermedad, sin duda para obtener un efecto cómico por exageración, el apasionamiento por los dados ($\phi\iota\lambda\acute{o}\kappa\upsilon\beta\omicron\nu$ v. 75), el amor a la bebida ($\phi\iota\lambda\omicron\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ v. 79), la beatitud supersticiosa ($\phi\iota\lambda\omicron\theta\epsilon\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ v. 82), la amistad de los extraños ($\phi\iota\lambda\acute{o}\xi\epsilon\nu\omicron\varsigma$ v. 82) y, por último, el amor de los tribunales ($\phi\iota\lambda\eta\lambda\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ v. 88). E igualmente en Los

nubes (v. 243) Estrepsíades aludiendo a las aficiones de su hijo, exclama:

νόσος μ' ἐπέτριψεν ἰππικῆ δεινῆ φαγεῖν.

"**me agota una enfermedad** caballal de terrible apetito".

En resumen, podemos decir que éste es el valor más común de la palabra νόσος en Aristófanes (cf. Vesp. 651 etc.), y que perdura en la Mese (cf. Antiph. 107 II 210), donde se considera la pena (λύπη) como una enfermedad. En la Nea (cf. Philem. 202 III A 86, Men. fr. 782, 718) se califica a la envidia femenina de enfermedad, y en un sentido semejante se dice de un hombre que está enfermo por estar lleno de razonamientos estoicos (Theogn. I III A 226). También el verbo νοσέω aparece para designar una enfermedad de los "juicios" atenienses causada por un adulator (cf. Diph. 24 III A 106). Los verbos con los que se construye la palabra νόσος nos dan indicaciones también sobre el concepto de la enfermedad, lo mismo que los distintos calificativos que se ^{le} aplican. Aristófanes la considera como un accidente violento según se desprende del fragmento 20 (I 578); sus palabras implican un juicio de valor, en tanto en cuanto la violencia obtiene una consideración negativa, hecho que está en consonancia con el aprecio, quizá tópico, de la salud (vid. § 1)

Ahora bien, donde se percibe con mayor claridad este juicio negativo de la enfermedad es en aquellos casos en que la palabra κακόν²⁹ (un mal) funciona como sinónimo de νόσος : ya Aristófanes dejó bien

claro este uso, por ejemplo, en el pasaje de Las avispas que acabamos de comentar, (§ 5) Jantias, a renglón seguido de calificar de "enfermedad" a la afección de Filocleón, dice a Sosias:

οὐκ, ἀλλὰ 'φιλο-' μὲν ἐστὶ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ.

Vesp. 77

no, sino que el mal comienza por "filo".

De modo semejante Estrepsíades en Las nubes al referirse, al principio de la obra, a la afición de su hijo por los caballos, calificada más adelante de "enfermedad" (v. 243), exclama: (v. 26) τοῦτ' ἐστὶ τοῦτ' τὸ κακὸν ὃ μ' ἀπολώλεκεν, "éste es el mal que me arruina". Los ejemplos podrían multiplicarse, pero muchos de ellos no son tan claros como los que hemos visto, y requerirían una discusión pormenorizada (así p.e. Ar. Av. 1213, etc.), lo que queda fuera de nuestro objeto. Para la valoración de la enfermedad basta con lo que ya hemos visto, y con hacer notar que el uso de κακόν en este sentido perdura hasta la Nea: p.e. Filomón (fr. 106 III A 66, cf. 7 III A 48) lo utiliza en plural para designar las enfermedades en general, dentro de las cuales enumera la locura y "enfermedades incurables" (cf. § 41). Menandro emplea el término con valor de enfermedad maligna, opuesto ^{al de} enfermedad en general:

κακὸν ἔχεις οὐδέν, ἢ ν[όσος δὲ σου
ἔσθ' ἦν διήλθες.

Phasm. 39 s. Kδ.

"no tienes ningún mal, tu enfermedad es lo que acabas de exponer (scil. tu modo de vida)".

Como mal que es, la enfermedad "se soporta con pesadumbre", tanto por parte de la familia del enfermo (cf. Vesp. 114 ὁ γὰρ υἱὸς αὐτοῦ τὴν νόσον βαρέως φέρει, "su hijo soporta con pesadumbre la enfermedad"), como por parte del mismo enfermo, (cf. Eub. fr. 41 II 100). En la Noa se sigue empleando este verbo (cf. Phil. 202 III A 86). En ella perdura esta concepción de la enfermedad con algunas variantes, debidas al pesimismo vital que en ella se manifiesta: las enfermedades pasan a ser así uno de los males que proporciona la vida (cf. Diph. 88 III A 140). A ello corresponde una consideración de la enfermedad como algo que produce "pudor", visible en el giro de ἀισχίστην νόσον "la más vergonzosa enfermedad"³⁰, que aparece en un fragmento de Platón el Comico (185 I 548), y en el fr. 67 de Eubulo (II 110). Queda así definida la enfermedad como una deformidad, algo que produce pudor por su fealdad, como por ejemplo el aspecto que ofrece Epopo desplumado (Ar. Av. 104). Todo ello queda reflejado de un modo negativo en el mito de la edad de oro que describe un fragmento de Teleclides³¹. En él, Crono, probablemente, cuenta cómo procuraba una vida feliz a los mortales: la paz era como el agua para lavarse las manos (algo de todos los días), la tierra no producía temor ni enfermedades, y ella sola sin trabajo daba lo necesario para comer. Dejando a un lado las alusiones a la guerra y a la peste con sus secuelas,

resalta en el fragmento la contrapartida de la escala de valores que vemos arriba (cf. § 1), la paz y la salud son las primeras. La enfermedad considerada como un mal o como una deformidad vergonzante son modos de apropiación de la enfermedad, en terminología de Lafn Entralgo³², en los que no aparece el planteamiento del absurdo de la enfermedad como problema, al menos en lo referente a la Archaia y la Mese. Menandro, en cambio, hace alusión al problema, al hablar de los efectos del amor, que afecta a unos individuos sí y a otros no, de tal forma que a uno no le ocurre nada y otro padece, y continúa:

καιρός ἐστὶν ἡ νόσος
 ψυχῆς. ὁ πληγεὶς δ' εἴσεται ἢ τιτρώσεται

fr. 568 K8.

"la enfermedad del alma es puro azar,
 el golpeado sabrá donde está herido".

Sin duda alguna la comparación entre el amor y la enfermedad implica un planteamiento problemático de esta última.

7. La palabra νόσημα tiene un sentido más concreto, se refiere a cada una de las manifestaciones morbosas o al caso concreto de una enfermedad (cf. SGS p. 699). De esta forma, es lógico que la palabra se especializase pronto como un término técnico: tal parece dar a entender Aristófanes en el relato de la incubatio que hace Carión en Pluto 708 ss. , al hacer aparecer a Asclepio, como médico, "observando las enfermedades" τὰ νοσήματα σκοπῶν , y del mismo modo las enfermedades que afectan a los incubantes aparecen designadas, unos

versos antes (667), como νοσήματα.

Ahora bien, este sentido especializado del término no impide, sino que es un aliciente más, su empleo en comparaciones, para obtener un efecto cómico³³. El amor es comparado con la enfermedad, en último término, en el siguiente pasaje aristofánico:

ἀνθρώποισι γὰρ νοσήματα
 ἅπασιν ἐστίν· ἐμὲ δὲ καύτην τῆς κόρης
 ταύτης ἔρωσ ἐίληφεν.

Thesm. 1116 ss.

"todo hombre tiene enfermedades;
 de mí mismo el amor por esta muchacha
 se ha apoderado".

La intención del pasaje es sin duda resaltar el término νοσήματα, y darle al pasaje un vocabulario majestuoso para romper el efecto en el último verso. La misma intención tiene la frase νοσημάτων ταλαντιαίων, "enfermedades de un talento" que constituye el fr. 12 (I 888) de Alceo. La frase, que contiene un doble sentido alusivo al coste de un tratamiento (FMCA p. 39), bien puede ser una exclamación en tono elevado. Por otra parte, la relación de la obra, de la que se desgajó el fragmento, con la medicina aparece asegurada por el tema (se trata del Endimión), y por mencionar a un Gorgias médico del que nada sabemos (cf. fr. 11 ibid.). El mismo tono elevado nota Edmonds en el fragmento anónimo 19 (I 958), perteneciente a la Archaia, al decir que es una burla del lenguaje trágico, la frase πολυχέσου νοσήματος, "enfermedad de múltiples deyecciones". Pero, donde con

mayor claridad se ve la intención de parodiar el lenguaje de la medicina, es en un pasaje de Lisístrata lleno de alusiones obscenas:

Χο. καὶ μὴν ὄρω καὶ τοῦσδε τοὺς αὐτόχθονας 1082

ὥσπερ παλαιστὰς ἄνδρας ἀπὸ τῶν γαστέρων

θαίματι' ἀποστέλλοντας· ὥστε φαίνεται

ἀσκητικὸν τὸ χρῆμα τοῦ νοσήματος.

"Veo también a estos lugareños
que separan sus túnicas de los vientres
como los luchadores, hasta el punto de que parece
"ascético" la índole de la enfermedad".

Dejando de lado los tres primeros versos, que aluden, a nuestro modo de ver, a la costumbre de separar el vestido, sin duda para no mancharse con los restos del aceite con que los atletas se ungián para practicar, en este caso, la lucha³⁴, el último contiene un juego de palabras entre ἀσκητικός (que se ejercita, atleta) y *ἀσκητικός, derivado sin atestiguar de ἀσκήτης nombre no hipocrático de la hidropesía, como ya vio Bentley³⁵. Pero hay algo más, el uso de χρῆμα en este contexto salta a la vista, pensamos que se trata de una vulgarización burlesca de la palabra σχῆμα empleada en el C.H. (cf. Hp. Ep.VI 26=CH V 352) para designar la "forma" de la enfermedad³⁶. En la Mege sólo hemos encontrado usada la palabra νόσημα en el fr. 276 de Antífanes, del que desconocemos la obra, pero, aún así, podemos decir que en el fragmento se trata de una **diagnos**^{is}, puesta en boca de un personaje no necesariamente médico. Dice así:

A. Ἐν νόσημα τοῦτ' ἔχει
αἰεὶ γὰρ ὀξύπαινός ἐστι.

II 300

"Tiene **esa sola enfermedad**,
pues sin interrupción **está hambriento**".

La voracidad, que es un síntoma bien conocido de la Comedia ya desde Aristófanes (Nub. 243, cf. § 5, § 87), recuerda las características cómicas que se atribuyen a Heracles. Ahora bien, el hambre desmesurada es un tema demasiado común en la Comedia (así, el personaje del parásito, etc.) como para permitir una identificación sin más con este héroe. En la Nea la palabra νόσημα conserva siempre un sentido especializado referente a la manifestación de **la** enfermedad, frente a νόσος que como hemos visto, adopta fácilmente un sentido figurado. Ello se da en los tres únicos lugares en que hemos encontrado empleada esta palabra. En el primero de ellos, el fr. 106 de Filemón, se nos dice que la pena es causa muchas veces de la locura (cf. § 41) y de enfermedades incurables³⁷. Con ello parece especificarse el término, refiriéndolo exclusivamente a las enfermedades "corporales", frente a la locura considerada como enfermedad de la mente. No es extraño que ocurra así, pues ya hemos visto cómo νόσος se refiere normalmente a este tipo de enfermedades. Esta nota la comparte el fragmento con los otros dos lugares reseñados: el primero de ellos no es más que la expresión escueta siguiente: "la vejez en sí es una enfermedad"³⁸. La vejez, según lo que acabamos

de decir, se identifica con sus manifestaciones corporales más notables: las arrugas y la debilidad (cf. § 110). El segundo es un pasaje de la Aspis de Menandro, estudiado y reconstruido por L. Gil recientemente³⁹; en él, se califica a la "frenitis" de "enfermedad consuntiva" (φθιτικὸν νόσασμα v. 464).

8. Pero no son estas las únicas palabras que se emplean para designar la enfermedad en la Comedia; ya hemos visto como κακόν puede funcionar como sinónimo de νόσος. Otro término que tiene una función semejante es κόνος (padecimiento, achaqué). En él resalta más el cansancio físico que en cualquiera de los otros⁴⁰. Si en Ar. Ran. 829 tiene un sentido genérico referido al "trabajo que el canto da a los pulmones", en el fragmento anónimo 1407 (III A 516=Philem. 178 K.) tiene un sentido muy próximo al de enfermedad:

ὁ γῆρας αἰτῶν παρὰ θεῶν ἀμαρτάνει·

τὸ γὰρ πολὺ γῆρας ἐσχάτων κόνων γέμει.

"el que pide a los dioses la vejez yerra,
pues la vejez avanzada está llena de padecimientos
extremos."

Sin duda alguna se alude aquí a los achaques o enfermedades de la vejez. El tópicos de la enfermedad del alma curada por la palabra (cf. § 43) tiene su paralelo en el fragmento anónimo 1414 (III A 518=Philem. 230 K.), con la única diferencia de que aquí se emplea la palabra κόνος y no νόσος. A los padecimientos del alma,

entendidos como pena (λύπη), se refiere el fragmento 722 Kδ. de Menandro. En cambio, en Aristófanes conserva en casi todos los lugares el sentido poético presente ya en Homero (cf. SGS II p. 621 ss.); así, se refiere a los padecimientos de la guerra en Los acarnienses v. 1071 (cf. Equ. 579, Pax 150, 920), a los "trabajos" de Heracles en Las nubes 1049, o a los del amor en Las assembleístas 971-975. El carácter elevado y poético del término está claro, al parecer la mayoría de las veces en contextos líricos (así en Ran. 401, 829, Vesp. 466, 1116, Lys. 350, Pax 920, 1216, Ecc. 971, 975, Equ. 579): Este valor genérico está atestiguado en los demás autores de la Archaia y la Mese, así como en la Nea, sin que aparezca en un contexto más próximo a la medicina que los citados. Siendo así, no parece difícil que haga el oficio de complemento de "curar"⁴¹, como propone el editor del papiro de Oxirrinco 212 a. 2.

9. Otra palabra que tiene una historia clara es πάθος (afección) y πάθημα. La primera de ellas aparece en Aristófanes casi siempre en contextos líricos, que parodian otros ejemplos de la Tragedia⁴², con un sentido semejante a "suceso". Tan sólo en Los acarnienses (1191 ss.) aparece en un contexto donde Lámaco se está quejando de sus heridas. Ahora bien, el término en cuestión guarda aquí su sentido originario, sin que haya de referirse necesariamente a las heridas, sino más bien al accidente que le ha ocurrido. El mismo valor conserva

en la Mese: así, designa los eventos en el fragmento 1 (II 370) de Nausícrates, o un "suceso" en el fragmento 144 (II 442) de Alexis. Al mismo autor pertenece un fragmento, en el que la palabra en cuestión aparece tomada en sentido figurado. La situación representada es la siguiente: un personaje innominado le dice a Glaucias, el cocinero, cómo se ha quemado un plato de carne de cerdo, a lo que el cocinero contesta:

μηδὲν φροντίσης
 ἰάσιμον γὰρ τὸ πάθος ἐστὶ.

fr. 124 II 430

"no te preocupes, pues la afección es curable".

Sin duda alguna, Glaucias está imitando aquí el modo de hablar de los médicos (cf. EMCA p. 54 ss.). El hecho de que el grandilocuente πάθος figure aquí como sinónimo de νόσος (así lo indica el atributo ἰάσιμον), nos muestra, por un lado, que los médicos gustaban de este tipo de vocabulario, un tanto ambiguo y culto, con una doble intención eufemística y pedantesca; y, por otro, que la palabra tiene ya connotaciones médicas⁴³. En la Nea el término continúa manteniendo su significado primitivo de "suceso" fortuito, como queda bien claro en el fragmento 45 de Dífilo:

ἀπροσδόκητον οὐδὲν ἀνθρώποις πάθος
 ἐφημέρους γὰρ τὰς τύχας κερτήμεθα.

III A 118

"ninguna desgracia es imprevista para el hombre,
 pues poseemos los beneficios de la suerte por un solo día."

Ahora bien, junto a este valor, la palabra⁴⁴ tiene otro significado relacionado con la medicina, y lo mismo que πόνος funcionaba como sinónimo de νόσος, πάθος puede designar una enfermedad del ánimo, como en el mónostichon nº 587 Jakel, donde aparece el tópico de la palabra como médico del alma: ὁ λόγος ἰατρὸς τοῦ κατὰ ψυχὴν πάθους . El hecho de que el término necesite de la determinación "del alma", nos indica la generalidad del vocablo. Puede aplicarse, por lo tanto, a cualquier tipo de enfermedad, como, por ejemplo, en el diálogo entre Esmícrines y Davo perteneciente a la Aspis de Menandro⁴⁵ (vv. 329 s., cf. 422 ss. Austin), donde se emplea para designar la enfermedad fingida de Querésttrato. En el mismo lugar se aprovecha el sentido general del término para parodiar el lenguaje trágico. De esta manera συμφορὰ, "desgracia", funciona como sinónimo de πάθος en el v. 425. Un juego con el mismo doble sentido de la palabra parece incluirse en el fragmento 101 (III A 66) de Filemón, que hace alusión al mito de Niobe, y ofrece, como explicación racional de su transformación en piedra, la mudéz provocada por sus males (κακῶν) y la afección concomitante. Frente a ello πάθημα conserva, en los escasos lugares donde aparece,⁴⁶ el valor de "sufrimiento" en sentido genérico, sin que hayamos encontrado ningún empleo relacionado con la medicina.

la privación de una fuerza se halla implícita⁴⁷ en palabras como ἀρρώστημα (falta de vigor, debilidad), que sólo aparece en dos lugares de Menandro, ambos en conexión con la medicina⁴⁸. El primero de ellos pertenece al Phasma (v. 45 KÖ.); en él un pedagogo le hace ver a Fidias cómo su género de vida es la causa de todos sus males, empleando como sinónimos νόσος (v. 39) y ἀρρώστημα. El segundo no es más que la repetición del tópico, ya antiguo, del que hablaremos más adelante (cf. § 41), que pone la causa de las enfermedades en la pena, con la sola variante de que aquí la palabra empleada para designar la enfermedad es ἀρρώστημα (vid. Men. Aspis 336 ss. Austin).

Solamente hemos encontrado un lugar en el que se haga uso del participio del verbo denominativo correspondiente para designar al enfermo, se trata del fragmento de Filemón nº 98, cuyos dos primeros versos dicen así:

ἐγὼ τὸν ἀγρὸν ἰατρὸν ἐλελήθειν ἔχων
τρέφει γὰρ οὗτος ὡσπερ ἀρρωστοῦνιά με.

III A 64

"Me pasaba inadvertido que tenía en el campo a un
médico,
pues éste me alimenta como si estuviera enfermo".

11. También el adjetivo ἀσθενής en la Archala puede designar al enfermo (cf. SGS3p.100); junto con otros adjetivos⁴⁹ lo emplea Teopompo (fr. 71 I 874, para aludir a la debilidad física, igual que Fililio (fr.

18 I 906). A la vejez, considerada como carencia de fuerza, aparece aplicado en el fragmento 53=39 K. (I 168), lo mismo que en el verso 258 del Pluto aristofánico: el coro de viejos se refiere al lento caminar propio de los ancianos y "débiles". Al mismo tipo de debilidad alude Praxínoa en Las assembleistas (v. 539). E idéntico sentido parece conservar en el fragmento 740 Kδ. de Menandro. Ahora bien, ya en este autor aparece un empleo que hace problemática alusión al enfermo:

αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν ἀσθενῆ θ' ἅμα.

fr. 327 Kδ.

"es vergonzoso ser pobre y enfermo (?) al mismo tiempo"

Preferimos la traducción por "enfermo" habida cuenta de que el adjetivo derivado ἀσθενικόν aparece claramente en relación con la enfermedad en el verso 47 del Phasma. La formación en -ικός del adjetivo indica que se trata de una palabra culta. Por otra parte, parece que ya desde la Archaia el participio del verbo correspondiente se ha especializado para designar el estado morbos. Claramente aparece este significado en el verso 618 de Las tesmoforiantes: Mnesíloco, disfrazado de mujer, aduce una estranguria (cf. v. 616) ante Clístenes para evitar ser descubierto y, al arrastrarle este último haciendo caso omiso de sus protestas, exclama: τί δῆτά μ' ἔλκεις ἀσθενοῦσαν, "¿Por qué me arrastras a mí que estoy enferma?". Sin que por ello el verbo haya dejado de poseer su valor originario (cf. Ar. Pax 636).

Frente a ello, en la Nea se usa éste siempre con relación a las enfermedades: bien ^{designando} al enfermo, como en el fragmento anónimo nº 544: εἰς ἀσθενοῦντας ἀσθενῶν ἐλήλυθα (III A 438) "me reúno enfermo, con los enfermos" (cf. SGS III p. 700 s.); bien ^{referido} a la enfermedad, como por ejemplo en el fragmento 106 (II 128) de Eubulo y quizá también, si es correcta la conjetura, en el v. 45 del Phasma de Menandro.

12. Propiamente, pues, el adjetivo y el participio no pueden designar al enfermo más que de un modo secundario. Para cumplir esta función la Comedia emplea, únicamente a partir de la Mese, el participio del verbo νοσέω sustantivado. El primer ejemplo se halla en el fragmento 6 (II 604) de Timocleón, donde aparece determinado con el adverbio μανικῶς "locamente". En la Nea hemos encontrado algunos ejemplos más (adesp. 1385= Phil. 112 K., III A 510, Men. Aspis 432 Austin, Gou. 6 KÖ.). El verbo en sus formas personales se emplea para describir el proceso de la enfermedad, empleado con un acusativo interno, (cf. Ar. Av. 31), o en uso absoluto en fragmentos de la Mese y la Nea (cf. Axion. 3 II 562; Diph. 24 III A 106; Nicol. 1 v. 34 III A 292; Theog. 1 III A 226; monastich. 75, 550). Existen al lado de este verbo algunas perífrasis para designar el estado de enfermedad del tipo φέρειν νόσον, "soportar una enfermedad", que aparece en la Mese (Eub. 41 II 100) con un antecedente en Aristófanes (Vesp. 114). Pero, donde con mayor

claridad aparece la concepción de la enfermedad, es en la perífrasis *διακεῖμαι κακῶς*, de la que sólo hemos encontrado un ejemplo en la *Mese* (Philipp. 1 B=15 K. II 18), con un paralelo en Demóstenes (50. 61). En el fragmento de Filípides la perífrasis se opone al participio *εὐθενοῦντα*, "floraciente". Al fragmento de Menandro pertenece la perífrasis *ἐλθεῖν ἐς νόσον*, "enfermar", empleada para marcar el comienzo de una enfermedad:

*ἐλθόντ' εἰς νόσον
τὸν ἔχοντα ταύτην ἐθεράπευσεν ἐπιμελῶς*

fr. 276 Kδ.

"Si el que tiene mujer **cae enfermo**,
ésta le prodiga sus cuidados"

La enfermedad se concibe así como un estado por el que se pasa o se soporta, de la misma manera que la curación se concibe como una huida o una liberación de la enfermedad, (cf. *VMG* p. 220 ss., 226 s.).

13. Junto con el verbo *νοσεῖν* y estas perífrasis, se emplean en la Comedia otros verbos con una función semejante. El más abundante de todos ellos es *κἀμνεῖν* "sufrir", "estar cansado", empleado de un modo más apropiado para designar las enfermedades de hombres y animales, frente a *νοσέω* que puede emplearse también para las enfermedades de las plantas (cf. *SGS* III p. 698, *BEG* p. 21). El primer fragmento donde aparece, forma parte de *Las cabras* de Eúpolis (*fr.* 1 I 316) estrenada entre 429 y 422 a.C. El verbo designa una enfermedad

física, al igual que en el fragmento 95 de Platón, cuya fecha se sitúa según Edmonds (l.c. nota) ca. 417 a.C. En este último fragmento se trata de los efectos morbosos producidos por un alimento (la langosta, con una alusión al orador Calimedonte, cf. IV § 46):

- A. ἤδη φαγών τι πώποθ', οἷα γίγνεται,
ὀψάριον ἔκαμες καὶ προσέστη τοῦτό σοι;
B. Ἔγωγε πέρυσι κάραβον φαγών.

I 520

- "¿Acaso después de haber ingerido un alimento alguna vez, como ocurre, enfermaste y se te presentó eso a tí?
B._ "Sí, el año pasado al comer langosta".

El diálogo bien puede reproducir las palabras cruzadas entre un médico y un enfermo, habida cuenta del uso específico de προσίστημι en la medicina hipocrática (cf. Hp. Morb. 2. 56, Epid. 7. 96, Mul. 1. 11), aunque no es exclusivo de ella por aparecer también en la Tragedia (cf. Aesch. Choe. 183) y por el hecho de ser en el C. H. la langosta uno de los alimentos que provocan el cholé-
ra (cf. Epid. 7, 82=CH V 438) junto con la fruta (ὀπώρη). También Aristófanes hace uso del verbo bastantes veces: alude con él a los sufrimientos que le causaban a Heracles los callos producidos por el trabajo (Ach. 860), al cansancio físico sin ninguna ilación con la enfermedad (Nub. 415, Thesm. 873, Lys. 541), y al mismo sufrimiento físico (ib. 708). De ello resulta que el verbo hace hincapié en los efectos de la enfermedad más que en la enfermedad misma, y pue-

de así designar cualquier afección. A una enfermedad indeterminada se refiere Aristófanes en Las tesmoforian-
tes (v. 405), y de un modo más específico a una dolencia producida por la ingestión de higos verdes (cf. § 91) en el fragmento 463:

κάννοντα δ' αὐτὸν τοῦ θερούς ἰδὼν ποτε
ἔτρωγ', ἵνα κáμνοι, σῦκα τῆς μεσημβρίας.

I 702

"viéndole enfermo en verano una vez,
comió higos al mediodía para ponerse enfermo también"

El contexto recuerda muy de cerca el fragmento de Platón comentado más arriba. Por otra parte, el verbo aparece aquí en su sentido genérico: se refiere tanto a una enfermedad que desconocemos (cf. el participio κáμνοντα), como a una probable indigestión⁵⁰ en el segundo verso. Este sentido genérico vuelve a aparecer en el fragmento 146 (II 444) de Alexis, el último de todos los fragmentos conservados de la Comedia donde figura el verbo κáμνειν. Otro verbo, mucho más escaso, y que sólo aparece en un fragmento de Menandro (881 K8.), por lo demás mítilo, nos indica una concepción semejante a la de "salud suficiente" de los hipocráticos: el verbo μετριάζειν parece designar un estado intermedio equivalente a "no estoy ni bien ni mal"⁵¹. Desgraciadamente el fragmento no consiste más que en esta palabra, por lo que no podemos hacer más precisiones.

14. A estos modos de ver la enfermedad corresponden otras consideraciones de la curación estudiadas ya en el C.H. por N. van Brock. (VGM) El verbo por excelencia para designar la curación en el sentido activo de la palabra es $\lambda\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$: en todos los lugares donde figura tiene un valor activo según lo define N. van Brock⁵². Respecto a las construcciones de la Comedia, aparece con un acusativo del contenido (cf. Ar. Plut. 1087, Vesp. 651, Av. 584), con un acusativo de la parte tratada (Ar. fr. 903), y ya en la Nea para designar a la persona objeto del tratamiento (cf. Men. fr. 652 K δ .) No hemos encontrado en los fragmentos de la Comedia más ejemplos de los aquí reseñados. En ellos sólo aparece dos veces en sentido figurado: la primera de ellas es el pasaje del pluto aristófanesco (v. 1087), no muy claro a efectos de determinar si se trata de un uso figurado o no⁵³. El segundo de ellos es un fragmento de Menandro. Pero resaltemos que en este último se compara explícitamente al tiempo con un médico:

$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \lambda\acute{\alpha}\tau\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\mu\alpha\acute{\iota}\omega\nu\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$
 $\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\grave{\epsilon}\ \nu\upsilon\nu\ \lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota.$

652 K δ .

"De todos los males necesarios es médico
 el tiempo, también a ti te tratará él".

Como vemos, el verbo viene dado por la comparación, que es un típico de la Comedia⁵⁴, por lo tanto no es necesario suponer que el verbo $\lambda\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ tenga un sentido figurado establecido.

15. Al lado de este verbo, se emplea como sinónimo el verbo θεραπεύειν "cuidar", cuyo uso para designar los cuidados médicos está ya bien establecido en época clásica, como N. van Brock (VGM p. 124) demuestra trayendo a colación su empleo en Tucídides (II 47-51). A pesar de ello, Aristófanes no lo usa con este valor, quizá, como ya notó esta autora, porque los personajes del cómico hablan demasiado correctamente, y el verbo en cuestión tendría un sentido específico muy cercano al de θεράπων. Sea como fuere, hasta la Mege no encontramos un empleo del verbo con un sentido médico inequívoco. Alexis, el autor de la obra a que aludimos, aprovecha el amplio significado de θεραπεύω junto a su sentido específico ('tratar como médico'), para hacer un juego de palabras:

Φαρ. τῷ Καλλιμέδοντι γὰρ θεραπεύω τὰς κόρας

ἤδη τετάρτην ἡμέραν

B. ἦσαν κόραι

θυγατέρες αὐτῷ;

Φαρ. τὰς μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων...

112 II 424

"- Cuido las niñas de Calimedonte...
ya hace tres días. -¿Tenía hijas niñas?
-Las niñas de los ojos..."

El hecho de ser un farmacéutico el personaje nos indica, cómo el verbo no se ha especializado para designar la acción del médico, siendo más bien el factor determinante de su empleo la existencia de un

enfermo necesitado de cuidados. El verbo vendría a significar "prodigar cuidados a un enfermo". Este significado permite que pueda aplicarse tanto a la acción de un médico, así en el fragmento 32 de Filípides⁵⁵, como a la acción de un profano, la mujer del enfermo en el fragmento 276 K δ . de Menandro. Y lo mismo puede decirse de su empleo en sentido figurado atestiguado ya en el fragmento citado de Filípides. El sentido especializado del término aparece claramente en el fragmento 642 K δ . de Menandro:

τῷ μὲν τὸ σῶμα <γὰρ> διακειμένῳ κακῶς
 χρεῖα 'στ' ἰατροῦ, τῷ δὲ τὴν ψυχὴν φίλου
 λύπην γὰρ εὖνους οἶδε θεραπεύειν λόγος.

"El que está indispuerto de cuerpo
 ha menester de un médico, y el que lo está de alma,
 de un amigo,
 pues la palabra ^{afectuosa} ~~conoce~~ sabe tratar una pena".

Sin duda alguna, el verbo θεραπεύω está empleado aquí como sinónimo de ἰᾶσθαι "tratar medicamentos", "curar", y puede traducirse perfectamente por "curar" con un valor resultativo, que no hemos encontrado más que en la Nea⁵⁶, especialmente en el fragmento de Filípides citado y en el presente de Menandro. De todas formas, el verbo conservó siempre su significado primitivo genérico de "cuidar", como lo demuestra el hecho de que el mismo Menandro lo emplee en este sentido (cf. fr. 668 K δ ., Sam. 254 Austin, al igual que en los monostichoi 337 y 445 Jaekel).

16. El empleo del verbo παύειν (cesar) para designar la curación está bien establecido, tanto en la terminología médica, como en la lengua vulgar⁵⁷. Su uso en la Comedia está atestiguado ya en Aristófanes en voz activa para denominar la curación operada por Asclepio:

ένταῦθα νῦν κάθησο κατακεπλασμένος
 ἴν' ὑπομνύμενον παύσω σε τὰς ἐκκλησίας.

Plut. 725

"ahora siéntate ahí bien untado,
 para que, justificada tu ausencia por juramento, te
 cure de la asamblea".

Los versos transcritos corresponden a las palabras que Carión pone en boca de Asclepio al curar⁵⁸ a Neoclides. Igualmente en Las nubes Fidípides, ya liberado de su enfermedad⁵⁹ por las enseñanzas de Sócrates, alude a la acción de éste como una curación, empleando para ello el verbo παύω (cf. Ar. Nub. 1403: μ' οὐτοσί τούτων ἔπαυσεν, τούτων apunta sin duda a la ἱπικῆ del verso 1401). Si Estrepsíades se presenta ante Sócrates como el paciente ante su médico, según supone con razón K.J. Dover (ad.243), Fidípides, al recibir las enseñanzas de Sócrates, resulta curado de la enfermedad hípica que consumía la fortuna de su padre (sobre este punto vid. §87).

Asimismo, Lisístrata describe su acción como una curación de la locura coribántica (la guerra), que ha atacado a los atenienses:

ἦν παύσωμεν πρῶτιστον μὲν ξὺν ὄπλοισιν
 ἀγοράζοντας καὶ μαινομένους.

Ar. Iys. 555 s.

"si logramos por primera vez curarles
de su locura y ^{de sus} reuniones en armas". 35

El verbo se emplea con un genitivo para indicar la enfermedad, y un acusativo de la persona objeto de curación. Una imagen semejante a la que hemos visto aparece en Los caballeros donde Cleón se jacta de haber curado los desvaríos amorosos de algunos atenienses por medio de una unción:

ἔπαυσα τοὺς βινουμένους, τὸ Γρύττον ἔξαλείψας 876

El verso se encuentra en un pasaje en que se alude varias veces a los cuidados médicos en sentido figurado y propio: así, se repite unos versos más abajo el verbo παύω (879) y más adelante (v: 906 ss.) se hace alusión a ungüentos y a la medicina mágica⁶⁰.

El mismo verbo se emplea en voz media para designar la curación que experimenta el enfermo como un proceso interno. Ejemplos de este uso no faltan en Aristófanes, tanto en sentido propio como en figurado⁶¹; el más claro de ellos es el siguiente pasaje de La paz:

ἄλλαι τέ σοι πόλεις πεπαυμένας κακῶν
ἀλεξιλάκῃ θύσουσι Ἑρμῆ πανταχοῦ.

Pax. 421 s.

"Otras ciudades, curadas ya de males, te harán ofrendas a tí, Hermes, ahuyentador de pestes, en todas partes".

El mismo uso aparece atestiguado en la Mese, tanto para la voz activa como para la media, aunque sólo hemos encontrado un ejemplo para cada una de ellas. El primero se refiere a la acción terapéutica de Melampo sobre las Prétides, cuya locura curó (cf. Alex. 112

II 424), y el segundo a Orestes, también curado de le-
 cura (cf. Soph. 9 II 550). En la Nea los ejemplos son
 algo más abundantes y se observa en ellos una innova-
 ción: así como en los ejemplos de la Archaia y la Mese
 la activa se reservaba para la acción curadora del mé-
 dico, y el verbo se empleaba en sentido absoluto, en la
Nea aparece empleado en un ejemplo con una determinación
 instrumental (cf. Diph. 88 III A 140, "curándoles con
 el sueño")⁶², y en otro aparece referido a la acción
 curadora que una compresa ejerce sobre la inflamación
 (cf. adesp. 1386=Philem. 113.κ., III A 512)⁶³. En voz
 media aparece también (en una comparación lo mismo que
 en los otros dos fragmentos citados), con el mismo sen-
 tido que en los fragmentos más antiguos de la Comedia:

εἰ τὰ δάκρυ' ἡμῶν τῶν κακῶν ἦν φάρμακον
 αἰεὶ ὁ κλαύσας τοῦ πονεῖν ἐπαύετο.

Phil. 73 III A 36.

"Si las lágrimas tuviéramos como remedio de los males,
 siempre el que llorara se curaría del sufrimiento"

Menandro emplea el verbo también con este sen-
 tido. Los ejemplos más claros pertenecen a La samia en
 la que aparece tanto la voz activa (v. 371), como la me-
 dia (v. 419). De todos los demás lugares donde aparece
 el verbo παύω, sólo en un fragmento (639 K8.) puede te-
 ner un sentido relacionado con la curación.

17. Otros de los verbos empleados en el C.H.

relacionado con la curación es κουφίζειν . Se emplea en voz media para indicar una cierta mejoría, o en voz activa en el sentido de "aliviar"⁶⁴ . Únicamente hemos encontrado ejemplos de un significado relacionado con la medicina en la Nea, en dos fragmentos que repiten un mismo tópico: la palabra cura los males del alma:

ψυχῆς πόνος γὰρ ὑπὸ λόγου κουφίζεται

adesp. 1415=Philem. 230 K, III A 518

ἰατρός ἐστὶν λόγος ἀνθρώποις νόσων·

ψυχῆς γὰρ οὗτος μόνος ἔχει κουφίσματα.

Men. fr. 782 Kδ.

En los escasos lugares donde vuelve a aparecer, la palabra mantiene su significado de "aligerar", tanto en su sentido más literal (cf. Ar. Av. 1762), como en sentido figurado para designar un consuelo espiritual (cf. Timocl. 6, II 606), con lo que puede concebirse la pena como un peso (cf. "pesadumbre"). Sin duda, este uso sirve de base para las expresiones ya propias de la medicina en el significado de "mejorar". La enfermedad concebida así, como un peso, es el paralelo lógico del empleo de πόνος y καϊόν para designarla.

18. El verbo φεύγω "huir" y sus compuestos — se emplea frecuentemente en la literatura médica para designar la curación de una enfermedad, "escapar de ella", como nota N. van Brock (o.c. p. 221 s.). Tal sentido en la Comedia no aparece hasta la Nea, y ello en un fragmento de Menandro de un contexto tal, que no permite ninguna duda sobre el sentido de la palabra:

ἐκφυγοῦσα ἣν εἶχεν νόσον

fr. 80 K^o.

"habiendo escapado la enfermedad que tenía".

El mismo compuesto⁶⁵ se emplea con λύπη (pena) en el fr. 20 (III A 236) de Posidipo con un sentido muy cercano al del fragmento de Menandro. No obstante, el uso es tan específico, que hace pensar en una influencia del lenguaje de la medicina, más que en uno de la lengua corriente, dada la abundancia de veces que en la Comedia aparece usado el verbo φεύγω y sus compuestos guardando siempre su significado propio.

19. La misma idea la expresa la Archaia con el verbo ἀπαλλάττειν ('librarse de')⁶⁶, de un modo muy colare en el fr. adesp. 19:

ἀπηλλάγημεν πολυχέσου νοσήματος

(I 958)

El uso de la palabra νόσημα nos indica que es una frase técnico-burlesca. Este verbo se emplea de un modo más general con la determinación de genitivo κακῶν "males"; así, por ejemplo, en el fr. 3 (I 878) de Polizelo. Aristófanes lo emplea para denominar la curación de Pluto:

ταύτης ἀπαλλάξειν σε τῆς ὀφθαλμίας
βλέψαι ποιήσας.

Plut. 115 s.

"que te vaya a librar de esa afección de los ojos haciéndote ver".

Sin embargo, la palabra en este autor conserva normalmente su sentido propio (of. p.e. Nub. 1194, Ach. 757, Vesp. 1537, etc.).

En la Mese aparece en el fragmento 41 de Eubulo en un contexto, en el que refiriéndose al amor considerado como enfermedad⁶⁷ dice:

ἔστιν γὰρ οὔτε κοῦφος οὔτε ῥάδιος
ἀπαλλαγῆναι τῷ φέροντι τὴν νόσον.

II 100

"pues no puede fácilmente ni a la ligera curarse el que soporta la enfermedad (el amor)".

También aparece usado en sentido figurado (of. Anaxil. 22 v. 14, II 340) con una determinación genitival refiriéndose a la hetera Gnatená.

20. Únicamente hemos encontrado un ejemplo en la Archaia y otro en Menandro en que el verbo ἀναβιῶ (lit. "revivir") signifique, a la hora de traducir, "curarse al fin, contra todo pronóstico"⁶⁸. Claramente aparece en el fragmento 131 (I 530) de Platón, consistente sólo en la frase ἀναβιῶν' ἐκ τῆς νόσου ('curarse de la enfermedad'). El verbo, por otra parte, es muy escaso en la Comedia: únicamente aparece en el fragmento 45 de Crates (I 168) y en el fragmento 742 (I 770) de Aristófanes en la Archaia, en la Mese en el fragmento 18 (II 616) de Timocleón. De ellos, los dos primeros no son más que la palabra aislada, y el de Timocleón no guarda relación alguna con el significado de "curarse". El fragmen-

to de Menandro (cf. Pap. Did. II 9-11 Kē.) se refiere al resultado conseguido, después de haberse curado de una enfermedad mediante el rito de la incubatio:

ὡςπερ εἰς Ἀσκληπιοῦ
ἔγκυατακλιθεὶς σωθεὶς τε, τὸ λοιπὸν χρόνον
ἀναβεβίωκα.

"como un incubante en templo de Asclepio que ha sido curado, el resto del tiempo ~~estoy sano~~ estoy sano".

Para el verbo simple ζῆν hemos encontrado paralelos en la medicina hipocrática, aunque no para el compuesto (cf. Hp. Epid. V, 16, 42, 18), El uso de este verbo constituye una particularidad exclusiva de este libro, aunque no faltan ejemplos en otros tratados, y el concepto es abundante, en los autores del C.H., si bien completando otros verbos⁶⁹.

21. Tan escasos como este verbo son los empleos de σωζειν (lit. "salvar") en sentido de "curar", presente hasta en griego moderno (cf. VMG p. 230 ss.). El verbo es bastante abundante en Aristófanes, aludiendo, la mayor parte de las veces, a la salvación de la ciudad, de un ejército, de un guerrero o de un comerciante. Sólomente en un lugar hemos encontrado que el verbo se aplique a la "salvación" de un órgano enfermo. Se trata de un pasaje de Las assembleístas en el que se alude a la enfermedad de Neoclides:

οὐ δεινὰ τολμᾶν τουτοῖσι δημηγορεῖν,

καὶ ταῦτα περὶ σωτηρίας προκειμένου
ὅς αὐτὸς αὐτῷ βλεφερίδ' οὐκ ἐσώσατο;

Ecc. 400 ss.

"¿Acaso no es terrible que éste (Neoclides) se atre-
va a hablar en público,
y eso cuando se trata de la salvación,
él, que, por su parte, no logró salvar sus párpados?"

El juego con el doble significado del semante-
ma de σωτηρίας y ἐσώσατο nos indica que la palabra con-
serva su significado propio; únicamente en el contexto
se aplica a la curación. Notemos, de paso, que en el pa-
saje transcrito podría referirse a no verse afectado por
la enfermedad, más bien que al hecho de curarse de ella.
En apoyo de esta idea obra la circunstancia, por un la-
do, de que el sujeto del verbo es Neoclides, un persona-
je ajeno al arte de curar, y por otro, la voz del verbo
que nos indica un proceso cuya sede es interna al suje-
to que la ejecuta, según la definición de Benveniste⁷⁰.
Empleos de esta índole explican el paso del verbo en
voz activa a significar "curar" en su sentido médico,
uso que aparece en la Tragedia⁷¹.

Los demás usos pertenecientes a la Archaia y
la Mese⁷² son mucho menos claros que el pasaje de Aris-
tóteles citado. Solamente en Menandro hemos encontrado
ejemplos en los que aparece inequívocamente el signifi-
cado de "curar", aunque también se conserva con toda
claridad su significado propio (cf. p.e. Philem. 28, III
A 16, Men. fr. 286 K5. referido al éxito de una navega-

oión, cf. fr. 62 K δ). En otro fragmento de este mismo autor es ambiguo su significado:

τὸν δίκαιον δεῖ θεῶν
οἴκοι μένειν σῶζοντα τοὺς ἰδρουμένους

178 K δ .

"es necesario que el dios justo
permanezca en casa salvando a los que han establecido
su culto."

Nada revelaría aquí relación alguna con la curación, de no ser porque Clemente de Alejandría (Protr. 7 p. 57 Stae., ap. K δ rte lc.) nos transmite la noticia de que estas palabras se refieran a uno de los sacerdotes de la Gran Madre, charlatanes peregrinos que practicaban un tipo de terapéutica sacra . Pero, donde con mayor claridad aparece el significado de "curar" (referido a la acción de Asclepio sobre los incubantes), es en el fragmento transcribe unas líneas más arriba donde aparece al lado de la forma ἀναβεβῶνα (cf. Pap. Did. II 10 s.^{K δ .}). Notemos de pasada que el verbo se encuentra así frecuentemente asociado a una divinidad salvadora (cf. VMG p. 232 s.).

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS ENFERMEDADES MENTALES; TERMINOLOGÍA

22. Sin duda alguna, la enfermedad que más veces recurre en la Comedia es la locura, circunstancia que comparte ésta con el mito y la Tragedia griega como nota J. Mattes¹. Normalmente las palabras más frecuentes para designar la locura pertenecen a la familia de *μανία, μαίνομαι, έμμανής, έπιμαίνομαι*, etc, hasta el punto de que incluso el nombre de *Μανία* aparece en Las ranas (v. 1345) de Aristófanes como la personificación misma de la locura². Ella ha servido de tema central en algunas piezas de la Mese como "Locura de la vejez" (*Γερωντομανία*³, Anaxandr. II 48), y El alocado (*Μαυό-μενος*) del mismo autor (II 56). En la Nea escribieron obras con este mismo título, Dífilo (III A 124) y Diodoro (III A 222), y ya en la Comedia latina, Nevio con De-mentes. Del contenido argumental de estas obras nada se

puede decir, dado que en la mayor parte de los casos sólo conocemos el título. Otro tipo de obras que trataban sobre la locura, de un modo u otro, son aquellas en las que el nombre de un personaje conocido como loco sirve de título para la pieza (así p. e. 'Αλκμαίων, *Mnes.* II 360, 'Αλκμίων, *Amph.* II 314, 'Ορέστης, *Alex.* II 452, etc.). La locura fingida aparece en época tardía como tema, debido sin duda al temor religioso que esta afección comportaba (cf. *WgM* p. 8).

El ejemplo más claro aparece en una escena de Plaute (*Captivi* 547 ss.). En ella Tíndaro, el esclavo de Filócrates, a quien sustituye, intenta hacer pasar a Aristofantes por loco ante Hegión, para evitar que la suplantación sea descubierta. La locura fingida debió de ser un tema harto común en la Comedia Nueva, como le sugiere la única escena conservada de la *Theophorumene* de Menandro: Cratón expresa a Lisias sus dudas acerca de si la locura de la muchacha es fingida o no. Lógicamente ello implica un conocimiento por parte del público de casos de locura fingida en la Comedia, dado que la referencia se hace como algo sabido.

23. Cualquier tipo de menoscabo o pérdida del entendimiento puede ser considerado como locura en la literatura griega, y en consecuencia cualquier afecto capaz de perturbar el ánimo puede producir locura, como la excitación del combate, el amor, la pesadumbre, el dolor físico, el éxtasis, e incluso la embriaguez⁴.

En estos casos se busca un efecto poético. Se trata de una hipérbole como la de Las nubes (v. 350) de Aristófanes, donde se califica de locura la homosexualidad de Jenofantes⁵. En contexto como éste la palabra *μανία* viene a designar cualquier tipo de obsesión; un sentido que guarda en castellano la palabra "manía". Claramente aparece este significado en compuestos del tipo *ἐλακωνομάνουιν* y *ὄρνιθομανοῦσι* creados por Aristófanes para conseguir un efecto cómico (cf. Av. 1281, 1284). El significado de ambos verbos en el contexto viene a ser, de acuerdo con la interpretación del escoliasta, el siguiente: "tenían deseo de ser, y se comportaban como, lacedemonios o pájaros". Las formas burlescas están formadas siguiendo el modelo de compuestos del tipo de *λυκανθρώπεια* ("licantropía"). La convicción de ser un animal está presente en enfermedades "mentales" como la llamada *κύων* (perro) y la boantropía de J^o en Esquilo (Prom. 588, cf. P. Groene Boon, Aeschylus' Prometheus, Gröningen, 1928, p. 196 ss.), en relación con esta enfermedad ha de ponerse la palabra *βούδιον* (ternero, choto), dada por Hesiquio como sinónimo de loco (*ἄφρων*, ἀνόητος) y que aparece en un fragmento de Lisipo:

Κύων δέ τις
 ἐβόα δεδεμένος <ἔνδον> ὡπερ βούδιον.

8 I 206

*Y un perro
 atado dentro gritaba como un ternero"

La nota de deseo subyacente a este tipo de demencia explica la tendencia a considerar el amor como locura, presente ya en Homero (cf. Il. VI 160 s., Alcaeus fr. N 1 Lobel-Page, Sapph. 1, 17 f. LP, vid. WGM p. 7).

En la Comedia el tema aparece de distintas formas: a Afrodita bajo la advocación de Cipri⁷ la echa en cara el joven de Las assembleistas (v. 966) su "locura", es decir, su amor, expresando así el efecto por la causa. Vuelve a aparecer el tema en un fragmento de Alexis de un modo más rebuscado: un personaje, quizá Fedre, acusa de ignorancia a los pintores que han representado al Amor, describiéndolo a continuación como un conglomerado de cualidades mezcladas en un solo molde, entre las que figura la osadía del hombre, la cobardía de la mujer y, la insensatez de la locura, entre otras:

ἀλλὰ συνενηνεγμένος
πανταχόθεν ἐνὶ τύπῳ <τε> πόλλ' εἶδη φέρων.
ἡ τόλμα μὲν γὰρ ἀνδρός, ἡ δὲ δειλία
γυναικός, ἡ δ' ἄνοια μανίας, ὁ δὲ λόγος...

(245 II 492)

Dejando de lado las alusiones a la teoría platónica del amor, creemos que se puede ver en la falta de sensatez, típica de la locura, la repetición de un lugar común bien conocido. En la Nea Menandre hace uso de él para caracterizar el grado más alto de amor en el fragmento 5 K⁵. perteneciente al Misumenes⁸. Con mayor claridad se ve el sentido genérico del verbo μαίνομαι en empleos tales como el de Las nubes 660 (cf. Theam. 196, 480, Plut. 1070), en los que únicamente sirve para reforzar una afirmación: "claro que lo sé, si no estoy loco", exclama Estrepsíades al ser interrogado por Sócrates sobre el género gramatical.

24. Otras veces se emplea como insulto (cf. Nub. 925, Plat. 31 I 498), y con un sentido semejante al del castellano "decir tonterías" (cf. Nub. 932) en un empleo que ha perdido ya su sentido propio (cf. Anax. 17 II 52). Ahora bien, el verbo no tiene únicamente un sentido como "decir", sino que con este mismo valor aparece con el significado de "hacer tonterías" (cf. Amph. 26 II 324). La locura queda así caracterizada como un tipo de comportamiento, sea de palabra o no, que se sale de lo normal: tanto el que imita a los pájaros, como el homosexual, o el que presta juramento al malvado (cf. Antiph. 233 II 286) son locos. Una conducta extravagante parece ser la causa de que se le llame loco a un tal Dionisio (quizá el tirano de Siracusa como nota Edmonds ad loc.), en el fragmento 11 (I 882) de Polizelo. Sin duda alguna, el poeta aprovecha aquí la semejanza de su nombre con el del dios Dioniso, caracterizado como loco y relajado⁹ en la Comedia, según se desprende de la escena inicial de Las ranas (v. 41 ss., 103). La base de esta afirmación estriba en el hecho de que la embriaguez es tenida por un modo de locura ya desde Aristóphanes (Ach. 1166 s., Eub. 94 II 124, adesp. 106 v. 12 III A 350). El dios Dioniso es así sinónimo de vino y embriaguez, circunstancia que aprovecha Alexis para hacer un chiste a costa de una cortesana llamada Naanión:

Νάννιον δὲ μαίνεται

ἐπὶ τῷ Διονύσῳ. (fr. 223 II 482)

"Nanni6n est1 loca por Dioniao".

A ello comenta Ateneo, el transmisor del fragmento (Dipn. XIII 587 b): "burl1ndose de ella como borracha" (καμφοδ6ν αὐτὴν 6ς μεθυσ6ν). Esta serie de empleos en los que la locura se presenta como un comportamiento absurdo o anormal, y particularmente aqu6lles en los que aparece empleado el verbo μαίνομαι como un verbo de lengua, sirven de base a la frase hecha ἤν μὴ μαίνομαι "si no estoy loco", empleada por Arist6fanes para reforzar una afirmaci6n (cf. Nub. 660, Thesm. 196, 470, Plut. 1070).

25. As6, pues, la locura se plantea en el plano objetivo como un comportamiento "anormal", mientras que en el plano subjetivo es vivida como un arrebat6. Este modo de vivenciar la locura explica que se pueda calificar a la acci6n de ser partidario de alguien o de alg6 el verbo "estar loco": as6 lo emplea Arist6fanes para describir el arrebat6 producido en los oyentes por los versos de Eur6pides (Ran. 776) o el modo de obrar de Bdclicle6n en Las avispas (v. 1467 s.). Al lado de este empleo, han de colocarse los calificativos que hacen de la guerra una locura, un arrebat6 provecado por el combate, uso tan antiguo como Homero (cf. WgM p. 7, Il. XV 605 s.), y que le sirve a Arist6fanes para hacer un chiste, extrapolando la comparaci6n impl6cita en es-

te use para unirla a la imagen de los Coribantes también en armas (vid. Iya. 342, 555-8). Del mismo modo, al aplicar al amor (Eoc. 966) el calificativo de locura, Aristófanes lo está presentando como un arrebató, una pérdida del control personal que obliga a obrar de un modo absurdo. De esta consideración, a emplear el término para calificar de locura a la vida, cuyas contradicciones hacen que el bueno no tenga la riqueza y el malo en cambio sí, hay muy poca distancia: así, en Aristófanes la palabra μανία puede tener el significado de "absurdo" (cf. Plut. 501). La ira y sus manifestaciones son consideradas también como locura: por ejemplo, el arrebató de celos que sufre el marido al volver a casa y encontrarse con que la mujer ha salido, es descrito por Aristófanes como un ataque de locura en Las tesmoforiantes:

κᾶν ἐξέλθῃ τὸ γύναιόν ποί, κᾶθ' εὐρητ' αὐτὸ θύρασιν,
μανίας μαίνεσθ', οὐς ἐχρῆν σπένδειν καὶ χαίρειν...

Thesm. 792 s.

En la Nes aparece este concepto expresado aún con mayor claridad. La ὀργή, "ira", viene a considerarse en sus efectos como locura en el fragmento 184 de Filemón¹¹ :

μαϊνόμεθα πάντες ὅποταν ὀργιζώμεθα.

III A 82

"enloquecemos todos siempre que nos irritamos"

La ira de Esquilo, al ver a sus colegas preparando sus versos, es calificada de locura en Las ranas (814-7). A la locura colectiva de las mujeres que huyen

hacia el monte Parnes parece aludir el fragmento 379 (I 682) de Aristófanes. Si aquí se trata de una locura histérica, otra ὀργή, provocada al parecer por el amor, aparece reflejada en el fragmento 40 (I 826) de Estratis. La ira es, pues, una manifestación fundamental de la locura, por lo menos en la Comedia¹². Se patentiza esta concepción en el término opuesto empleado para designar el estado de tranquilidad de ánimo y la cordura. El adjetivo así empleado aparece como opuesto a 'irritable' en un fragmento de Cratino:

ἀκορέστως ἐπιφέρου' ὀργὰς βροτῶν τοῖς σώφροσιν.

230 I 106.

"(la música) que insaciablemente provoca actos de irritación a los mortales sensatos".

Igualmente en Las avispas se dice de Filocleón arrepentido de su locura que es sensato (v. 743-8): σωφρονεῖ. Pero los términos a que se opone con mayor propiedad la locura son φρονεῖν y otros derivados de la misma raíz como φρόνιμος. A título de ejemplo citamos aquí dos usos en los que ambos funcionan como contrarios de μανία uno de ellos es el fragmento 358 (I 434) de Eúpolis, donde la frase κακῶς φρονεῖν se utiliza como sinónimo de μαινέται. El adverbio empleado nos deja ver que el verbo tiene un significado neutro tal como 'pensar' o 'meditar', no tiene que referirse por lo tanto a la salud mental. La oposición de ambos verbos, es, pues, ocasional. Sin embargo, el adjetivo φρόνιμος parece tener este significado positivo que implica la idea de salud,

y así se opone claramente a μαινόμενος en Las aves (v. 427-8) de Aristófanes, aunque normalmente funcione con su valor propio (cf. e.g. Ach.972, Ivs.42, etc.).

26. Con la perspectiva que venimos trazando hasta aquí cobran luz ciertas concepciones de la locura que, a ojos de un hombre moderno, resultan extrañas. Considerando ~~la~~ locura un arrebató de cualquier tipo, no extraña pensar que la "música", en el sentido que tiene la palabra en la Antigüedad, produzca "locura", como en el fragmento de Cratino citado (230 I 106); y ya dentro de la música, la danza con sus efectos extáticos (cf. el rito de los Coribantes), tan conocidos de la Antigüedad, juega un papel primordial. El mismo Aristófanes menciona estos efectos:

ἐμπαίνοτον τὸν πατέρα τοῖς ὀρχήμασι.

fr. 626 I 742.

"ellos dos causaban la locura de su padre con sus danzas".

Sin duda alguna, si la locura se puede provocar con una audición "musical", es porque esta afección se contagia. El contagio del éxtasis provoca una comunión que hace a los "iniciados" ajenos por completo de los espectadores: éste es el sentido que, nos parece, tiene el fragmento 21 de Calias:

μετὰ μαίνομένων φασὶν χρῆναι μαινέσθαι πάντας ὁμοίως

I 176.

"con los locos dicen que a todos les es menester enloquecer de la misma manera".

Como hemos visto hasta aquí, la palabra *μανία* tiene un sentido muy amplio. La variedad de usos que presenta así lo indica. Siendo así, no es extraño que se distingan ya grados de locura en época de Aristófanes: uno de ellos, sin duda grave, es prestar atención a hombres completamente locos (los filósofos) como se muestra en el pasaje siguiente de Las nubes:

Φει. σὺ δ' εἰς τοσοῦτον τῶν μανιῶν ἐλήλυθας
ὥστ' ἀνδράσιν πεῖθει χολῶσιν;

832 s.

Fidípides le pregunta a su padre recién llegado del Pesadero: "¿y tú has llegado a tal grado de locura, que prestas atención a locos?". El hecho de que Estrepsíades crea las palabras de los filósofos, es interpretado como un síntoma de que ya piensa igual que ellos. La comparación con los locos es evidente: el que entiende el modo de pensar de los locos empieza a estarlo. Aparte de este grado de locura, veremos cómo aparece designada ésta con otros términos más adelante: παράνοια ο παραφρονεῖν (cf. Ar. Nub. 844-6).

CAPÍTULO TERCERO

MANIFESTACIONES DE LA LOCURA

27. Una vez visto el modo de concebir la locura desde un punto de vista subjetivo, vamos a estudiar más de cerca los testimonios que aporta la Comedia en relación con las distintas manifestaciones de la locura. En los puntos anteriores hemos visto cómo se consideraba locura cualquier modo de obrar fuera de las normas establecidas. Las maneras extravagantes de filósofos como Sócrates¹ le sirvieron a Aristófanes para acusarles de locos, sin duda con una concepción muy cercana a la de sus conciudadanos. Dentro de estos tipos de comportamiento la acción de adorar a dioses extraños, repudiando a los comunes, es considerada en Las nubes como una consecuencia de la locura que aquejaba a Estrepsíades por culpa de Sócrates:

Στ. οἴμοι παρανοίας. ὡς ἐμαινόμεν ἄρα
 ὅτ' ἐξέβαλον καὶ τοὺς θεοὺς διὰ Σωκράτη.
 ἀλλ' ὦ φίλ' Ἑρμῆ, μηδαμῶς θύμαινέ μοι,

μηδέ μ' ἐπιτρέψῃς, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε
 1480 ἔμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία.

"¡Funesto delirio! ¡Qué necio fui
 al negar a los dioses persuadido por Sócrates!
 Pero, queridísimo Mercurio, no te encolerices conmigo;
 no me aniquiles; perdona a un pobre hombre
 fascinado por la charlatanería de los sofistas;"²

El texto griego no es tan explícito en el último verso como la traducción que ofrecemos: la palabra ἀδολεσχία (*charlatanería*), implica a veces que el parloteo es *alocado*³ (cf. *Dever ad* 1478), hecho que recuerda muy de cerca otras manifestaciones de la locura comedidas de este mismo autor. Así, cuando se quiere caracterizar a Trigeo como loco, sus criados ponen en su boca palabras que no se entienden (*Pax* 58); en el mismo pasaje de *Las nubes* se emplean en calidad de sinónimos los verbos παραφρονεῖν "estar loco" y φληναφᾶν⁴ "decir tonterías" (*Nub.* 1475); y unos versos antes (v. 815-846) las palabras incomprensibles de Estrepisfades le hacen pensar a su hijo que su padre no "piensa bien": οὐκ εὐφρονεῖς. Intenta persuadir a alguien diciendo cosas incoherentes es síntoma claro de locura, como supone el Corifeo de *Las aves* al preguntar "¿acaso está loco?", con una clara alusión a la charlatanería:

Ἐπ. λέγει μέγαν τιν' ὄλβον οὐ-
 τε λεκτὸν οὔτε πιστόν· ὡς
 οὐ γὰρ <τὰ> πάντα ταῦτα καὶ
 425 τὸ τῆδε καὶ τὸ κείσε καὶ

τὸ δεῦρο προσβιβῆ λέγων.

Χο. πότερα μαινόμενος;

28. El verbo empleado para designar este tipo de locura es παραφρονέω ("delirar, desvariar"), cuyo prefijo nos indica un daño en las φρένες, "entrañas, entendimiento". El verbo se emplea en la medicina con el significado de "delirar" (cf. Hp. HK 1, 7 = CH VI 352). En la Comedia lo hemos encontrado sobre todo empleado para designar el desvarío mental típico de la vejez. Normalmente los personajes que, según se dice, desvarían son viejos (cf. Ar. fr. 125 I 608, Ecc. 1000, Nub. 1475 844, Plut. 2, ?), aunque no siempre (cf. Vesp. 9, Ecc. 250). Asimismo, en Pluto (v. 1066) se alude a la chochera de la vejez en estos términos:

γέρων ἀνὴρ ὧν οὐχ ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς.

"De viejo que eres me parece que desvarías".

Los síntomas vienen descritos en la escena inicial de Las avispas, donde, al quejarse Sosias de somnolencia, le contesta Jantias, su compañero:

Σω. κατὰ τοῖν κόραιν ὕπνον τι καταχεῖται γλυκύ.

Ξα. ἀλλ' ἢ παραφρονεῖς ἐτέδν ἢ κορυβαντιῆς;

"-En mis dos ojos un sueño dulce se derrama.

-¿Entonces desvarías o estás poseso por los Coribantes?"

Con ello parece dar a entender que se trata de una dolencia maníaco-depresiva, ya que el tipo de locura coribántica sin duda lo es. Otro síntoma parece estar reflejado en el pasaje, ya que Platón nos dice

(Symp. 215 e) ^{que} Los coribantizados derramaban lágrimas, y algo de ello sugiere el verbo καταχεῖται empleado en el pasaje (cf. MacDowell ad 8, III§§ 7, 14). De resultados de su locura coribántica el personaje ha tenido un sueño de carácter funesto, según se colige de su interpretación. Notemos de pasada que los sueños son un síntoma de locura para el autor del De victu (I 35, 11=CH VI 520). De todo ello resulta claro que el verbo παραφρονεῖν designa un delirio depresivo, frente a otro caracterizado por una pérdida de las facultades mentales, al igual que παράνοια (cf. § 51), frente a otro tipo de locura furiosa, del que también hay muestra en la Comedia como veremos más abajo (cf. § 34 ss.). Otro modo de designar este delirio, ya con una forma que lo hace típico de la vejez en un sentido semejante al del adjetivo castellano "chocho", es el compuesto τυφογέρων, empleado por Aristófanes en dos lugares: es un insulto dirigido contra el Discurso Justo por el Injusto en Las nubes (v. 908). Notemos de pasada que la vejez es una nota característica del Discurso Justo, reiterada por Aristófanes en el pasaje (cf. v. 915, 929, etc.). El comportamiento senil reaparece unos versos más adelante como locura (cf. μαίνεσθαι, v. 932), y esto mismo es en Lisístrata la nota característica del coro de ancianos, que ponen de relieve las mujeres: su delirio se manifiesta como el deseo de quemar a las mujeres en huelga de amor, y para ello llevan leños (στελέχη) con ánimo de

prenderles fuego y carbonizar a las hembras.

ἤκουσα γὰρ τυφογέρον-
 τας ἄνδρας ἔρρειν, στελέχη
 φέροντας ὥσπερ βαλανεύσοντας
 ἐς πόλιν ὡς τριτάλαντον βάρος,
 δεινότατ' ἀπειλοῦντας ἐπῶν

340 ὡς πυρὶ χρῆ τὰς μισαρὰς γυναῖκας ἀνθρακεύειν.

Los autores del CH conocen un tipo de locura designada por el compuesto τυφομανία (cf. Epid. 4. 13 =CH V 150). Galeno nos informa de que para algunos médicos el coma somnoliente es la combinación de frenitis y letargo⁶ y recibe este nombre. El compuesto se entiende claramente si tenemos en cuenta que el simple τυφος⁷ designa una fiebre continua en la que el paciente no puede hablar (cf. Hp. Int. 39=CH VII 260 s, LSJ s.v.). Este tipo de locura se concibe como un desajuste del alma, de un modo semejante al castellano "desquiciado", como claramente lo indica el hecho de que Aristófanes emplee en plano de igualdad τυφογέρον y ἀνάρμοστος "desajustado" (cf. Ar. Nub. 908). Este último término se emplea normalmente para los instrumentos musicales desafinados (cf. LSJ s.v.), y en sentido figurado lo aplica Platón (Phaed. 93 o, Symp. 206 c-d) al alma. Las connotaciones pitagóricas⁸ y filosóficas del término, cobran relieve si tenemos en cuenta que esta palabra está puesta en boca del Razonamiento Injusto, precisamente el que Sócrates va a enseñar a Fidípides. No creemos que este hecho sea pura casualidad, más bien parece un

modo intencionado de reflejar el vocabulario filosófico en boga. La coincidencia de este punto de Platón con su maestro puede ser interesante para la historia de la Filosofía. Por otra parte, el pasaje comentado hace alusión a la enfermedad llamada τῦφος como veremos más abajo (§ 92), uno de cuyos síntomas es el vómito de bilis.

29. La enfermedad que aqueja a Filocleón en Las avispas es calificada de locura (v. 743), y como tal recibe un tratamiento de coribantismo (v. 119). El tipo de locura que sufre nuestro personaje es una obsesión acuciante (así se la compara con el amor: v. 89), por actuar de jurado. Nuestro hombre sufre una depresión (στένει "gime", v. 89), si no consigue plaza en el primer banco⁹, padece insomnio (v. 91); está pensando siempre¹⁰ en el reloj que mide el tiempo en los tribunales (v. 93); siempre tiene unidos los tres dedos de la mano como al ir a depositar el voto (v. 95); escribe en las paredes, como los enamorados hacen con el nombre del amado, el nombre de la vasija empleada para votar (v. 99); desconfía hasta del gallo, si no canta a su hora, no le hayan sobornado (v. 100 s.); en su afán de juzgar considera a todos culpables (v. 106-8); acumula una gran cantidad de guijarros en casa por temor de que le falten un día para votar (v. 109 s.); no hace caso de las consideraciones de su hijo (v. 111). La enfermedad es resistente a todo tipo de tratamiento (v. 115-123) y, llevado por su afán, es capaz de subir al te-

jado del templo donde estaba encerrado (v. 124), de arrastrarse y salir por los desagües (v. 126), de escalar los muros de la casa (v. 129), y de intentar, por último, escaparse por la chimenea (v. 139). Como vemos, todos estos síntomas no son más que manifestaciones de una obsesión, muchas de ellas con el único objetivo de hacer gracia. Sin embargo, la actividad incansable de Filocleón, su insomnio, su frustración si no consigue lo que desea, su distracción continua (sugerida en los versos 92-3) suponen una descripción intencionada de síntomas, que los espectadores podrían identificar sin demasiada dificultad. Aristófanes no nos dice, como es lógico, el nombre de la enfermedad que su personaje padece, ahora bien, podemos colegir que se trata de una locura producida por la bilis, dado el paralelo proporcionado por el autor del De morbo sacro al contraponer la locura "flemática", caracterizada por la tranquilidad del paciente, a la locura "biliosa" cuyos síntomas son los contrapuestos: gritan, son malintencionados como Filocleón, están siempre intranquilos y haciendo algo inoportuno¹¹. Es una enfermedad cálida e irritante, como lo sugiere la comparación de Filocleón con el humo de higuera (v. 145 s.), cualidad que coincide también con los efectos que produce la bilis en el cerebro (cf. HK 15, 3), una de cuyas manifestaciones es precisamente el insomnio (HK 14, 4-5). Pues bien, hemos encontrado un texto de Galeno en el que se atribuye precisamente a la bilis la causa del insomnio por contraposición con

el flema que produce somnolencia¹². Los hipocráticos consideran el insomnio como una fuente de diagnóstico (CH II 670=Epid. I, 10; Id. IV 470=Aphor. II 3; id. IV 52=ibid., VII 18) y, aunque no parece la bilis ser la causa, figura como síntoma de una afección melancólica en el libro III de Las epidemias¹³ junto con la depresión y la irritabilidad. Todo ello nos hace suponer que Aristófanes conocía la teoría de la bilis como causa de las enfermedades mentales.

Viene a confirmar nuestra hipótesis el hecho de que este autor haga uso del término χολᾶν en sentido de estar loco (Nub. 832) y también de μελαγχολᾶν (Av. 14), como ya nota M. Flashar (MuM p. 37 s.). Sin duda alguna, los síntomas descritos por Aristófanes son más pintorescos que los enumerados por los médicos, a quienes mueve únicamente un interés técnico. Ahora bien, la sintomatología del pasaje de Las avispas se compadece bien con la que figura en los tratados médicos, lo que viene a significar que la teoría era normal en la medicina de la época¹⁴. Aristófanes ha podido tomarla de cualquier escrito médico al uso, sin necesidad de suponer que su fuente sea el tratado De morbo sacro, De aere, aquis, locis, o Epidemiae I, III (la teoría de los humores remonta a Heródico y la escuela de Cnido (MuM, p. 31) en último extremo). La única dificultad viene dada por el hecho de que Aristófanes no atribuye explícitamente en el pasaje a la causa de la enfermedad a la bilis. Sin embargo, unos versos más adelante (v.

403), el coro de avispas, que personifican las tendencias dicásticas de Filocleón, exclama: "¡Qué esperamos para mover aquella bilis!", palabra aquí empleada en el sentido de ira¹⁵, como claramente aparece unos versos más abajo en el término ὀξύθυμον ("temperamento ácido"). En el pasaje el término está a un paso del significado de venenoso, que según M. Flashar (MuM p. 37) tiene el adjetivo μελάγχολος en Sófocles, aplicado a la sangre de la Hidra de Lerna (Trach. 573). Unos versos más abajo (422-425), el corifeo da unas órdenes al coro de avispas en calidad de explicación de la arenga contenida en los versos 403-414, donde exhorta a sus coreutas a atacar "llenas de ira y furor" ὀργῆς καὶ μένους ἐμπλήμενος. Ante esto quizá no sea demasiado arriesgado suponer que la bilis es causa de la ira (ὀργή) y del furor al ser movida (cf. κινεῖν v. 403 vid. más abajo § 57).

30. Otro tipo de locura obsesiva se describe en la escena inicial de La paz (vv. 54-81): Trigeo, según las palabras de sus criadas, adolece de un nuevo tipo de locura¹⁶, cuyas manifestaciones son las siguientes: se pasa los días mirando al cielo boquiabierto (v. 56 s.), y tiene la obsesión de que Zeus va a destruir la Hélade (v. 58 ss.). Su locura no es tranquila: el primer síntoma fue el deseo de llegar al cielo subiendo por una escalera, lo que casi le costó un golpe

en la cabeza (v. 68-71); después, consiguió un escarabajo gigante, le trata como si fuera un caballo (72-77) y piensa volar montado encima de él, cosa que hace; es más, en pleno parlamento interrumpe con un grito la exposición de Jantias (v. 62 s.), reminiscencia según F. D. Harvey de una técnica de Eurípides¹⁷.

Sin duda alguna, la enfermedad es una excusa para introducir el tema principal de la obra; ahora bien, queda claro que los síntomas descritos por el criado corresponden, con algunas variantes, a los síntomas típicos de la locura. Su causa es, en boca del criado, la bilis:

65 τὸ γὰρ παράδειγμα τῶν μανιῶν ἀκούετε·
 ἃ δ' εἶπε πρῶτον ἠνίκ' ἤρχεθ' ἡ χολή,
 πεύσεσθ'. ἔφασκε γὰρ πρὸς αὐτὸν ἐνθαδί·
 "πῶς ἂν ποτ' ἀφικοίμην ἂν εὐθὺ τοῦ Διός;"

"Oíd el ejemplo de sus actos de locura;
 os enteraréis de lo que dijo al punto que empezó la bilis.
 Se decía a sí mismo de este modo:
 '¿Cómo podría yo llegar al punto ante Zeus?'".

El hecho de que la frase ἤρχεθ' ἡ χολή aparezca en boca de un sirviente, sin duda un esclavo, nos indica, por un lado, que el término es de uso común, y por otro, que no puede tomarse en sentido literal. Se trata del reflejo de la terminología médica en el habla popular con las consecuentes transformaciones, debidas a la ignorancia del personaje: él sabe de un modo no muy preciso que los médicos ponían la bilis en conexión con

la locura, pero las distinciones sutiles, que, al res-
 pecto, hacían se à escapaban. Así confunde la causa de
 la enfermedad con la enfermedad misma y emplea bilis en
 el sentido de "locura".

Hemos visto cómo todo tipo de conducta extra-
 ña es considerado locura (cf. § 23) y acabamos de ver cómo
 la locura se manifiesta en un tipo de conducta insól-
 ita. Ello explica formaciones como las de Las aves (1281
 ss.): los atenienses adolecían de una locura "lacónica"
 (ἐλακωνομάνουν), que se manifiesta en su indumentaria
 y desaseo (vid. § 47). Luego su locura se hizo "aviar"
 (ὄρνιθομανοῦσι), y como pájaros actuaban por placer
 (cf. vv. 1284-1289), adoptando incluso nombres de pája-
 ros (v. 1290 ss.). El valor obsesivo característico de
 estos compuestos, así como de los síntomas de la locura
 descritos, le sirve a Aristófanes para hacer un chiste
 a cuenta de Clístenes, retratado como homosexual: el
 personaje dice de sí mismo γυναικομανῶ γὰρ προξενῶ
 θ' ὄμῶν ἀεί (Thesm. 576).

31. De la misma manera que la danza frenéti-
 ca de los Coribantes sirve para curar la locura¹⁸,
 constituye la danza un síntoma de alienación bien cono-
 cido. Algunos de sus movimientos pueden confundirse con
 ciertas manifestaciones de locura, y sobre este equívoco
 está montada la escena final de Las avispas. Fálco-
 cleón, curado ya de su antigua manía (era φιληλιαστής

v. 88, como ya hemos visto § 29), incurre en un nuevo tipo de locura: se ha pasado la noche bebiendo (con ello Aristófanes alude sin duda a φιλοπότης "apasionado de la bebida" del v. 79) y, encantado por el sonido de la flauta, no ha cesado de bailar danzas antiguas (v. 1476-8)¹⁹. La semejanza de los pasos y figuras de estas danzas con las manifestaciones de un ataque de locura²⁰ presentaban a estupendos equívocos que Aristófanes no podía por menos de subrayar: Filocleón, según nos cuenta él mismo, se retuerce, resopla con fuerza, y hace ohascar las vértebras (v. 1487-8), da patadas en el suelo (v. 1492) y mueve sus miembros en todas direcciones (v. 1494)²⁰. A todas estas afirmaciones de Filocleón, Jantias, precisamente el mismo personaje que describe los síntomas de su locura al principio de la obra, pone sus apostillas insistiendo en su semejanza con la locura: así le dice a su dueño que beba heléboro (v. 1489), que le van a tirar piedras (v. 1491, cf. § 47), que sus movimientos son "cosas de locos" (v. 1496) y, por si quedaba alguna duda, dice al principio de la escena que la danza de Filocleón es un comienzo de locura (μανίας ἀρχή, v. 1486). Con ello Aristófanes subraya la ambigüedad de los movimientos de Filocleón, que pueden interpretarse, desde un punto de vista, como consecuencia de la danza, y de otro, como síntoma de locura. Las patadas convulsivas, p. e., son un síntoma conocido de la epilepsia explicado por el autor del De morbo sacro (cf. HK 7, 12, cf. 1, 37), quien usa el mismo verbo que Aristófanes (λακτιζειν). A los resoplidos como los de un caballo, típicos de la enfermedad (vid. HK 1, 34), pueden aludir

las palabras οἶον μυκτῆρ μυκᾶται (v. 1488) "cómo resopla el hocico". El chiste aparentemente irrelevante, contenido en el verso 1493 (πρωκτὸς χάσκει), tiene su paralelo en las pérdidas involuntarias de heces, que ocurren muy frecuentemente durante los ataques epilépticos, según dice el autor del De morbo sacro (cf. HK 7, 11; 1, 35). Por último, los movimientos incontrolados de los miembros, a los que parece hacer alusión en los vv. 1494-5, son un síntoma bien conocido de la epilepsia. Aunque no hayamos encontrado en el De morbo sacro una descripción semejante a la contenida en estos versos, el uso de términos médicos es lo suficientemente abundante en ellos como para excluir la posibilidad de una coincidencia²¹.

Todos estos síntomas constituyen otros tantos tópicos en el drama: así, hemos encontrado en Eurípides²² el mismo síntoma de los resoplidos empleado para describir la locura de Heraacles. Ahora bien, los síntomas de Filocleón difieren en alguna medida de los de Heraacles (no le giran los ojos y está en danza frenética), por lo que hemos de pensar que el modelo para esta escena es otro tipo de locura. El hecho de que Filocleón se haya pasado toda la tarde bebiendo, como nos relata Jantias, después de invocar a Dioniso (v. 1474-476), nos sirve de indicio para identificar su locura²³: el personaje está en trance báquico a todas luces. Los síntomas de Filocleón coinciden en parte con los de Penteo

en Eurípides (cf. RTMB p. 305), aunque no son exactamente los mismos. Otra de las manifestaciones báquicas típicas consiste en exteriorizar una fuerza muscular extraordinaria (cf. RTMB p. 99), precisamente una demostración del estilo hace Filocleón, un viejo, al bailar y hablar al mismo tiempo, como ya notó MacDowell (ad . 1488). En su ataque de locura frenética el vino juega una parte fundamental (el resultado natural²⁴ de la embriaguez era precisamente la danza), ahora bien el frenesí no se produce hasta que Filocleón no oye los sonos de la flauta y queda encantado:

ὁ γὰρ γέρων ὡς ἔπει διὰ πολλοῦ χρόνου
ἤκουσέ τ' αὐλοῦ, περιχαρῆς τῷ πράγματι
ὄρχούμενος τῆς νυκτὸς οὐδὲν παύεται.

Vesp. 1476-8

El αὐλός que se empleaba en todo tipo de fiestas y cultos extáticos (cf. Ther. p. 295) juega un papel fundamental en el rito de los Coribantes, en el que marca el ritmo de la danza y su final, por medio de un cambio de modo, según nos relata Plutarco (Amat. 758 b, ap. Ther. p. 324). Sin duda alguna, Aristófanes tiene presente un rito extático como éste al escribir la escena, máxime cuando al principio de la obra (v. 119 ss.) nos dice por boca de Jantias que Filocleón ha sido sometido ya al rito del coribantismo.

32. En la cara se manifiestan con mayor nitidez

las afecciones del ánimo, sea la ira, la tristeza o la locura. Siendo así, no es de extrañar que la exteriorización más frecuente de la locura sea la mirada, a la que se califica según los contextos de 'acerba', "loca", etc. De la Pobreza se dice en Pluto que parece una Eri-nia salida de una tragedia, debido a su palidez y a su mirada alocada y trágica:

Χρ. οὐ δ' εἶ τίς; ὥχρ᾽ μὲν γὰρ εἶναί μοι δοκεῖς.

Βλ. ἴσως 'Ερινύς ἐστὶν ἐκ τραγῳδίας'

βλέπει γέ τοι μανικόν τι καὶ τραγωδικόν.

Ar. Plut. 422-4

La palidez²⁵ a la que se hace alusión en el primero de estos versos es característica de la enfermedad en general, y especialmente de la desnutrición causada por la pobreza (cf. Alex. fr. 162, II 450; Ar. Pax 642), pero también es síntoma de la locura, como parece dejar entender el pasaje transcrito del Pluto aristofánico. Notemos que, en el De morbo sacro (HK 1, 8=CH V 354), la palidez junto a la debilidad es una de las secuelas producidas por un delirio nocturno, y en la carta 17, falsamente atribuida a Hipócrates, se nos presenta a Demócrito, con síntomas evidentes de locura a ojos de sus conciudadanos, vestido con un manto grosero, solitario, sentado en una piedra y pálido²⁶. Sentado este hecho, se nos plantea un problema: en Las nubes se hace alusión repetidas veces a la palidez de Sócrates y sus discípulos (vv. 103, 1016, 1112). Tal aspecto le

atribuye K. J. Dover (ad 103) al género de vida de los intelectuales, siempre encerrados en una habitación, (citando el verso 198 s.); sin duda ello es en parte así, pero creemos que hay algo más: en primer lugar, su palidez es una manifestación más de la dieta austera a la que están sometidos los discípulos del Pensadero, que no han cenado nada la noche anterior (of. v. 175); en segundo lugar, hemos visto más arriba (§ 27), cómo se insinúa en Las nubes que Sócrates está loco, y la descripción de su aspecto coincide, en líneas generales, con lo que de Demócrito nos dice la carta pseudohipocrática citada. Así resulta que la palidez es un síntoma ambiguo: puede estar ocasionada tanto por la pobreza del personaje como por una enfermedad mental. Con esta última suposición se explican perfectamente las alusiones que en Las nubes se hacen a una posesión demoníaca. En efecto, nos hemos encontrado con varias alusiones al demonismo en esta obra, p. e. el rito iniciatorio del principio (of. III § 7), y más claramente aún: Aristófanes aplica a Sócrates y a Querefonte el adjetivo de "poseso por un mal espíritu" a renglón seguido de hablar de su palidez:

τοὺς ἄχριῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,
ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρέφῶν.

Nub. 103 s.

"a los pálidos, a los descalzos te refieres,
entre quienes se cuentan Sócrates "el del mal demon"
y Querefonte".

Un discípulo se aplica al final de la obra el mismo adjetivo (v. 1505), y Fídipides, al ser entregado al Injusto para recibir la educación consiguiente, exclama comentando sus palabras:

ὄχρῳν μὲν οὖν οἶμαι καὶ κακοδαίμονα.

Nub. 1112

"pálido(volveré) y con 'mal demon'.

Junto a ello la mirada de "orégano", aludiendo a la acritud de la planta, es signo de furia (cf. Ran. 604 et schol.), de desesperación y de locura (Pax 1184), como acabamos de ver. Ahora bien, en todos estos contextos la furia y la locura están a un paso, y a veces no se distinguen entre sí (cf. MTCAT p. 48). Por ello el personaje mencionado en La paz, echa a correr desesperado, al verse inscrito en las listas de reclutamiento, "con una mirada ácida²⁸ debido a su mal":

1484 κάπορῶν θεῖ τῷ κακῷ βλέπων ὀπόν.

33. Los ojos enrojecidos son típicos del miedo, según el autor del De morbo sacro (HK 15, 7), y la mirada vacía y fija sin pestañear es síntoma de locura según Areteo (III 6, 9=CMG II 43). Pero el síntoma más extendido²⁹ de la locura lo constituyen los movimientos incontrolados de los ojos, hasta el punto de que se convierte en un tópico literario tan antiguo como Esquilo (Prom.vinct. 882; cf. VME p. 75), que recurre en Sófocles (Trach. 794) y Eurípides (Her. fur. 868, 932; Bacch.

1122, 1166; Or. 253). Aristófanes lo recoge en un pasaje lírico parodiando el lenguaje de la Tragedia:

τότε δὴ μανίας ὑπὸ δεινῆς
ὄμματα στροβήσεται.

Ran. 815 s.

"entonces le bizquearán sus ojos
por una terrible locura".

El síntoma es bien conocido en medicina (cf. Hp. Progn. 7, 9=CH II 126; Coa-c. II 217, 476=CH V 632, 690). El autor del De morbo sacro (cf. HK 7, 1 9=CH VI 370 ss.), lo explica como un efecto de la obstrucción de las venas debida al flema, y vuelve a aparecer en Aristóteles (Prob. 960^a 13, 958^a 6). Alexis hace alusión a este síntoma en un fragmento (112 II 424 cf. § 15) en el que se aprovecha el equívoco entre los dos significados de κόρα "niña", y la asociación inconsciente entre el estrabismo y la locura. La razón de esta asociación nos la da el término βλεπεδαίμων (fr. adesp. 83 I 974), a todas luces formado sobre κακοδαίμων (cf. Standford, ad 604), cuyo significado en principio es el de "poseído por un mal espíritu". La palabra βλεπεδαίμων se aplica al estrábico, según Eustacio, por considerarlo golpeado por un demon. Este autor nos dice también que, según Pausanias, se aplicaba a los socráticos³⁰, no porque fuesen bizcos, sino porque se les consideraba locos y enfermos, como les considera Aristófanes en Las nubes. Lo confirma así Hesiquio, al decir que la palabra se aplica a los que están consumidos hasta el esqueleto y pálidos por culpa de los démones³¹. Según nuestra hipótesis, el estrabismo no sería más que una manifestación de una posesión demoníaca, al igual que la delgadez

y la palidez, lo que explica, por un lado, el doble significado de la palabra, y por otro, su aplicación a los discípulos de Sócrates, que se califican a sí mismos como posesos por un mal demon (cf. § 32).

Estos síntomas son característicos de dos tipos de locura: la locura reposada de Sócrates y sus discípulos, y una locura furiosa cuyo modelo sería Heracles: de ella es típica la mirada "acerba" (δριμύ) y la respiración agitada (μυκάω). Claramente aparecen estos síntomas en la parodia del Heracles loco de Eurípides (cf. vv. 867 ss.), contenida en Las ranas (vv. 516 ss.), como nota el escoliasta (ad 564). En dicho lugar está latente la comparación con Heracles (cf. v. 523), y los síntomas que presenta el personaje en él aludido coinciden, lo mismo que el vocabulario empleado, con el pasaje de Eurípides. El contenido cómico viene dado por el motivo que causa el "ataque"

Π. κᾶπειτ' ἐπειδὴ τάργυριον ἐπραττόμην,

ἔβλεφεν ἔς με δριμύ κάμυκάτό γε.

Ξα. τούτου πάνυ τοῦργον· οὗτος ὁ τρόπος πανταχοῦ.

Πα. καὶ τὸ εἶφος γ' ἐσπᾶτο μαίνεσθαι δοκῶν.

Ran. 561-564

"Y después cuando le presentaba la cuenta,

lanzó hacia mí una mirada acerba y resoplaba...

-Es muy propio de él. Ese es exactamente su comportamiento

Y sacaba la espada con aire de loco".

El paralelo con la locura de Heracles³² es total (cf. Eur. Her. fur. 867 ss.), como nota Stamford (ad

564-5), y los síntomas bien conocidos en el C.H., como hemos visto más arriba. Sin que por ello presuponamos una identificación de la enfermedad con la epilepsia (cf. WgM p. 83, MAL p. 122, KST p. 36).

34. Otro prototipo de locura furiosa al estilo de Hércules lo constituye Orestes (cf. WgM p. 89 ss.), hecho que le sirve a Aristófanes para burlarse de un personaje homónimo, famoso por su afición al vino (Acharn. 1166 s. cf. IA §425) de la ácouma producida por el vino hablaremos más abajo, cf. § 56). La locura del personaje se manifiesta en los golpes que propina durante la noche a aquellos con quienes se topa (cf. Av. 1490 ss.; cf. IA ibid. y los lugares que allí se citan). Pero la forma típica de manifestarse la locura furiosa es el homicidio: así, en el pasaje de Las ranas transcrito arriba referente a Heracles, o en el matricidio de Alomeón en el fragmento 191 (II 258) de Alexis. Del mismo modo, en Las tesmoforiantes (v. 754) una de las mujeres pide un cuchillo a Locura para sacrificar a su hijo, una alusión evidente al sacrificio ritual heredado del mito y la Tragedia (cf. WgM p. 60-63). Estos síntomas que llevamos vistos se perpetúan con algunas variantes en la Nea: las carreras alocadas (cf. WgM p. 63 ss.) y los gritos (cf. § 30, WgM p. 91) son, en época de Menandro, manifestación inequívoca de locura, como se desprende de los comentarios que el cocinero de La samia

hace ante la irrupción de Démeas:

Ἡράκλῃς, τί τοῦτο; παῖ.

Μαινόμενος εἰσδεδράμηκεν εἴσω τις γέρων·

ἦ τί τὸ κακὸν ποτ' ἐστὶ ; τί δέ μοι τοῦτο; παῖ.

Νῆ τὸν Ποσκεῖδιῶ, μαίνεθ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ·

κέκραγε γοῦν παμμέγεθες...

Men. Sam. 532 ss. Jacques

"Por Heracles!, ¿qué es esto? ¡niño!

Un viejo enloquecido ha entrado corriendo dentro,

o. ¿qué desgracia es ésta? ¿qué ocurre? ¡niño!

¡Por Posidón!, está loco, me parece.

Al menos ha dado un grandísimo grito..."

El tema es recogido más adelante (v. 584 ss. Jacques), calificándolo de un ataque de ira provocado precisamente por la insalubridad del Ponto (v. 589). El ataque de locura se manifiesta con la expulsión de Crisis por parte de Démeas, a lo que comenta Nicérato "Démeas padece de bilis" (χολᾷ, v. 588); el uso de este verbo se corresponde perfectamente con la teoría de la bilis, como ya hemos visto (cf. §29):

Νι. 'Αλλ' ἐστ' ἐκεῖνος ἡδύς· οὐκ ὠργίζεται

εὐθύς, διαλιπὼν δ' ἀρτίως; Χρ. "Ὁς καὶ φράσας

εἰς τοὺς γάμους μοι τᾶνδρον εὐτρεπῆ ποιεῖν,

μεταξὺ μ' ὥσπερ ἔμμανῆς ἐπεισπεσῶν

ἔξωθεν ἐκκέκλεικε. Νι. Δημέας χολᾷ.

ὁ Πόντος οὐχ ὑγιεινὸν ἐστὶ χωρίον.

Sam. 584 ss. Jacques

"¿Qué gracia tiene el individuo; no se irrita

en el momento, sino después de un rato! Él, que después de haberme ordenado dejar bien dispuesto lo de dentro para la boda, de repente, como un loco, irrumpiendo desde fuera, me deja en la calle! Démeas padece de bilis: el Ponto no es un lugar sano".

35. Por otra parte, Menandro conoce bien la manifestación de un ataque de locura provocada por la bilis negra:

χολή

μέλαινα προσπέπτωκεν ἢ τοιοῦτό [τι

Epitrep. 560-561 K8.

"Una bilis negra le ha atacado³³ o algo así":

En los versos siguientes se caracteriza a Carisio, según nota H. Flashar (MuM p. 38), como melancólico: escucha cabizbajo durante algún tiempo (v. 564), muda de color (v. 567), lanza un grito y se golpea la cabeza (v. 569), se arranca los pelos³⁴, ruge (cf. Hp. Morb.sacr. I=CH VI, 360), sufre un éxtasis grande (συχνή, lit. "duradero", cf. Hp. Epid. VII 77=CH V 434 referido a la sangre), habla rápidamente (πικνὸν πᾶν, v. 574 s.³⁵, cf. Hp. Epid. VII 77=CH V 434 referido al πικύμα), se injuria con fuerza (v. 579), irritado³⁶ se le inyectan los ojos de sangre³⁷ (v. 580). Tal es su aspecto, que Onésimo tiene miedo de que, si le ve, le mate (v. 583). No parece que es más que una casualidad la acumulación de términos médicos y síntomas de locura,

que en algunos casos tiene paralelo en el teatro anterior: p.e. Jo pronuncia palabras ininteligibles (Aesch. Prom.vinct. 884 s. cf. WgM p. 76), Heracles tiene los ojos inyectados de sangre también (Eur. Her.fur. 933 cf. WgM p. 82), se golpea la cabeza al principio del ataque, lo mismo que nuestro personaje, y grita (cf. Ibid. 867 ss., cf. WgM 83).

Otros síntomas aparecen por primera vez aquí, en la Comedia, como el ἔκστασις, palabra claramente náutica³⁸, con usos paralelos en la medicina. Así, en el C. H. los éxtasis son típicos de la melancolía (Prorrh. II 9=CH IX 281, cf. MuM p. 47), según nos deja entender la frase αἱ μελαγχολικαὶ ἐκστάσιες. Y en la medicina posterior se define la locura como un éxtasis duradero sin fiebre (cf. Aret. SD III, 6, 1=CMG II p. 41). Los trastornos del habla son también síntomas de la melancolía bien conocidos (cf. MuM p. 47), normalmente se trata de tartamudez (cf. Aph. VII 40=CH IV 588) o afasia; únicamente hemos encontrado un lugar (Epid. II 6, 1=CH V 132) en que se pone en relación el habla apresurada con la melancolía. Ahora bien, Menandro deja indeterminada la causa del ataque de Carisio, sin duda de un modo intencionado, con el fin de evitar meterse en profundidades de la medicina, que hubieran resultado impertinentes en una pieza cómica. Pero la cantidad de términos médicos empleados en el pasaje nos indica de modo suficientemente claro que el comediógrafo tiene bien presente un cuadro de síntomas típicos, cuya procedencia

bien puede ser alguna obra médica.

Por otra parte resalta otro aspecto interesante: el personaje tiene un acceso de locura furiosa sin ninguno de los síntomas depresivos propios de la melancolía, como nota H. Flashar (MuM), por lo que Menandro sigue el paralelo aristotélico (cf. MuM p. 60) y no el del C. H., en el que también se une la bilis negra con algún tipo de depresión (cf. MuM p. 47 y los lugares que allí se citan).

Ya hemos visto anteriormente (§ 32), cómo la palidez está en conexión con la locura provocada por la bilis; en el pasaje de Menandro se menciona este síntoma en calidad de ataque atrabiliario. El término empleado, único en toda la Comedia, es ὕφατμον (v. 580), el mismo que emplea el autor de Epidemias (III, 14) para caracterizar al tipo melancólico. Las diferencias entre ambos textos son notables, puesto que en el C.H. se trata de la caracterización de un tipo (cf. MuM p. 32-34), mientras que en Menandro es más bien la manifestación de un ataque de ira (ἠρεθισμένος). Queda en pie, sin embargo, la relación estrecha de ambos términos en época tardía y, por otra parte, en el momento en que a la bilis negra se le atribuye la causa de algunas enfermedades, se ha dado el paso necesario para considerar la palidez (ὕφατμον) como un efecto más de la bilis negra, precisamente la idea contenida en el texto de Menandro.

El tema de la locura furiosa semejante a la ira (ὀργή), es aprovechado por este autor en La samia (539 ss. Jacques), para caracterizar el comportamiento de Nicérato. El personaje se ha vuelto loco "golpeado su corazon por un dolor imprevisto" (v. 706); después de cruzar unas palabras con Démeas, entra en su casa corriendo, se enfada, grita, su carácter es irascible, grosero, tozudo, es en suma un torbellino:

οὐτοσὶ τὸ πρᾶγμ' ἀκούσας χαλεπανεῖ, κερράζεται
τραχὺς ἄνθρωπος, σκατοφάγος, αὐθέκαστος τῷ τρόπῳ.

Sam. 721 s. Jacques

A renglón seguido manifiesta su intención de matar a Crisís, y vuelve corriendo a su casa (vv. 730 ss.). Ante esta actitud Démeas exclama: "éste está melancólico" (v. 735): οὐτοσὶ μελαγχολᾷ . Y a continuación Nicérato sale de su casa persiguiendo a Crisís con aparentes intenciones de cumplir sus amenazas (v. 739 ss.), empuñando un bastón (v. 749). Los verbos empleados³⁹ para nombrar los síntomas del personaje nos indican, al designar una locura furiosa y agresiva, que poseen un significado equivalente a "estar loco".

36. Todo nos indica que la causa de un ataque de ira, como el de la locura, es achacado a un trastorno de la bilis, implique o no una coloración negra de la misma, hasta el punto de que la irritación se expresa con verbos de la familia de χολᾶν .Ya Aristófanes

hace uso de ὑπερχολᾶν en este sentido (Lys. 691), y en la Mese Antífanes emplea el adjetivo ὑπέρχολος en sentido de "airado" según Focio (cf. fr. 309 II 306), y el simple χολᾶν como sinónimo de ὀργίζεσθαι (fr. 334 II 376), cf. 89 III 200, Epior. 5 II 352), aunque no faltan testimonios claros de que designa una locura no agresiva, aplicándose al personaje que emplea términos extraños como el cocinero de Estratón (fr. 1, v. 6 s. II 582). Tal empleo cuenta con el antecedente de Las nubes (v. 833 s.), donde se aplica para calificar de locos a Sócrates y sus discípulos, como ya hemos comentado (§ 26). Todo ello nos induce a pensar que no se hace distinción entre ira y locura (ambas vienen a ser provocadas por un trastorno de la bilis) o bien, lo que es casi lo mismo, que la ira es una manifestación más de la locura, al igual que la depresión.

Aristófanes emplea el verbo μελαγχολᾶν aplicándolo a personajes locos pero no agresivos. La causa de que Euvépidés tache de "melancólico" a Filócrates estriba en el hecho de que les ha engañado al venderles los pájaros que llevan en sus manos, y decirles que les podía guiar hasta Tereos:

Ἐυ. ἦ δεινὰ νῶ δέδρακεν οὐκ τῶν ὀρνέων,
ὁ πινακοπώλης Φιλοκράτης μελαγχολῶν,
ὅς τῶδ' ἔφασκε νῶν φράσειν τὸν Τηρέα.

Av. 13-15

El mismo verbo figura aplicado al demagogo

Céfalo⁴⁰ en Las assembleistas (v. 251): al lado de παραφρονεῖν, (v. 250). El contexto nos indica que háy una diferencia de contenido entre ambos verbos, aunque la manifestación puesta de relieve por el pasaje es la misma para ambos; Praxógora se defendería en la asamblea de las acusaciones del demagogo diciendo que "desvaría" (παραφρονεῖ), y que sufre de "bilis negra" (cf. vv. 248-253). Entre ambos verbos existe una gradación, como nota van Leeuwen (ad 250), pero en el contexto le sirven a Praxógora para desautorizar las acusaciones de que es objeto, aunque sólo sea a medias (cf. Rogers ad 248), y por lo tanto vienen a querer decir "sus palabras no tienen sentido". Ahora bien, hemos visto (§ 28) cómo el verbo παραφρονεῖν lo emplea este autor para una locura tranquila y depresiva, uno de cuyos síntomas es la somnolencia. Como la gradación existente en este pasaje implica que la locura descrita por ambos verbos es del mismo tipo, concluimos que el verbo μελαγχολᾶν indica aquí un tipo de locura depresiva.

En todos estos lugares la mención a la melancolía se hace de un modo ocasional, sin embargo, en Pluto, Aristófanes explota las posibilidades del tema con más cuidado. La obra se abre con un monólogo de Carión a modo de queja: es esclavo de un dueño que "desvaría" (παραφρονεῖν), lo que le obliga a participar de sus desdichas, si se le antoja hacer lo contrario de lo que está bien. Más adelante (v. 12), nos enteramos de que

su dueño sufre un ataque de bilis negra, y a continuación nos enuncia los síntomas de la enfermedad de Crémilo: sigue a un ciego, cuando lo normal es guiarle (v. 13-15), le obliga a hacer lo mismo a Carión y no contesta ni una palabra a sus preguntas (vv. 16-20). Ante la insistencia de éste, Crémilo le amenaza con golpearle "si ñe causa alguna pena" (ἤν λυπήσ τί με, v. 22). El personaje queda caracterizado así, como un tanto irritable ante la pena y callado. Una vez roto su mutismo expone los motivos que le movieron a consultar a Apolo: se había planteado el problema, inexplicable, de que él, un hombre piadoso y justo, fuera pobre y, en cambio, fueran ricos otros, sacrilegos y sicofantás (vv. 28 ss.) Por ello decidió consultar al dios si era menester cambiar de carácter y convertirse él también en sicofantá. Queremos resaltar con ello cómo el personaje se siente ajeno al mundo que le circunda, sin asumir su situación que se le revela injusta. Por otro lado, su mutismo y su irritabilidad insinuada apuntan hacia un carácter depresivo.

37. Pero sigamos con el argumento de la obra: Crémilo se ve curado de su pesimismo al enterarse de la identidad del ciego a quien acompaña. La buena nueva de su riqueza suscita la incredulidad de Blepsidemo (v. 336), igualmente un carácter pesimista. Al decirle Crémilo que su empresa (curar a Pluto) entraña algún ries-

go se siente desfallecer, y sólo ve su fracaso y la parte mala del asunto, hasta el punto de creer que Crémilo ha cometido un robo (vv. 350-361), pensando que todo el mundo es vencido por el afán de lucro (v. 362 s.). Ante esta actitud Crémilo le responde que no está en su sano juicio (v. 364, οὐ ... ὑγιαίνεις), que sufre un ataque de bilis negra (μελαγχολῆς, v. 366), y que está poseído por un mal demon (κακοδαίμων, v. 372). La intención de nuestro personaje es quitar autoridad a las palabras de Blepsidemo como significando "dices tonterías". Ahora bien, por otra parte, el carácter de Blepsidemo nos indica que los términos empleados se ajustan perfectamente a su pesimismo. Por otra parte, Crémilo no empieza a decirle a su amigo que está loco hasta que éste comienza a quejarse graznando (cf. la exclamación φεῦ la partícula ὡς, y κρῶζεις, v. 369) en un tono lloroso:

Bl. φεῦ

ὡς οὐδὲν ἀτεχνῶς ὑγιές ἐστὶν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

Χρ. οὐ τοι μὰ τὴν Δῆμητρ' ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς.

Bl. ὡς πολὺ μεθέστηχ' ὧν πρότερον εἶχεν τρόπων.

Χρ. μελαγχολῆς ὦνθρωπε νῆ τὸν οὐρανόν.

Phut. 362 ss.

Dejando a un lado la posible parodia de Eurípides indicada por van Leeuwen (cf. ad 362, Eur. Hel. 746), y las secretas intenciones del personaje adivinada por Crémilo (v. 369), queda bien claro el carácter

depresivo de las palabras de Blesidemo, que ya fue notado en cierto modo por van Leeuwen (l.c.), al resaltar su misantropía. La depresión es, según el autor del libro III de Epidemias (17, 2), típicamente melancólica (cf. MuM p. 35), no menos que el silencio guardado por Crémilo al principio de la obra y su corta respuesta (cf. MuM p. 47, De viét. acut. (Sp.) 5=CH II 404, especialmente 8=CH II 426).

El único ejemplo en el que el verbo μελαγχολᾶν tiene, a primera vista, un sentido amplio semejante al de μαίνεσθαι, "estar loco", se encuentra unos versos más abajo en la misma obra de Aristófanes. La situación es la siguiente: Justo se enfrenta con el sicofanta y le pregunta:

Δι. σὺ φιλόπολις καὶ χρηστός; Συ. ὡς οὐδεὶς γ' ἀνὴρ.
 Δι. καὶ μὴν ἐπερωτηθεὶς ἀπόκριναί μοι. Συ. τό τί;
 Δι. γεωργὸς εἶ; Συ. μελαγχολᾶν μ' οὕτως οἶει;

Ar. Plut. 901 ss.

"¿tú, bueno y amante de la ciudad? _Como ningún hombre
 _Pues bueno, contéstame a mis preguntas. _¿El qué?
 _¿Eres labrador? _Piensas que estoy tan melancólico?"

A primera vista, parece que el verbo funciona con el significado "estar loco". Pero siendo así, no se entiende bien la pregunta del sicofanta. Puede entenderse que hace referencia al desprecio sentido por el personaje hacia el campesino, pero ello no nos explica más que la interpretación anterior. La pregunta del personaje implica una afirmación: los campesinos son melancóli-

cos. La causa de esta afirmación creemos que es la que dan los escolios⁴¹; se refiere al tipo de vida solitaria que lleva el campesino. Los locos en general viven apartados o huyen a un lugar solitario, cuando sienten que les comienza un ataque (así los epilépticos cf. HK 12, 1=CH VI 382). Ahora bien, es típico de los melancólicos la vida en solitario, como nota el autor de la epístola 17 atribuida a Hipócrates de la que ya hemos hablado (§ 32, cf. MuM p. 69). Evidentemente en todos estos lugares de Aristófanes no existe la menor alusión a una locura agresiva o furiosa, sino más bien depresiva. No se entienden bien, en consecuencia, las afirmaciones de H. Flashar⁴² al decir ^(cf verbo μελαγχολᾶν) que conserva el mismo sentido que χολᾶν y un valor genérico equivalente a "estar loco". Sin duda alguna significa "estar loco", pero, añadiremos nosotros, estar loco de un modo muy preciso cuyos síntomas más relevantes son los depresivos.

38. A síntomas del tipo antedicho (la vida en solitario) parece aludir el fragmento 211 (II 476) de Alexis, poniendo a su lado la tendencia al suicidio:

ὅστις διαπλεῖ θάλατταν, ἢ μελαγχολᾷ
ἢ πτωχός ἐστι ἢ θανατῶ.

"Quien cruza el mar, o sufre melancolía,
o es pobre, o desea la muerte".

Pero, donde el carácter depresivo de la melancolía aparece a primera vista con mayor claridad, es en un fragmento anónimo perteneciente a la Nea en el que

el verbo se contrapone a la Comedia:

ἢ χρὴ τραγωδεῖν πάντας ἢ μελαγχολᾶν.

fr. 553 III A 440

"es menester que todos hagamos comedia o estemos
melancólicos"

Ahora bien, el fragmento no se puede tener en demasiada consideración, debido al carácter hipotético de la corrección de Herwerden (los manuscritos dan la lectura "tragedia" por "comedia" cf. Edmonds l.c. n. o) que toma como fundamento la explicación del fragmento dada por el transmisor del mismo, Diogeniano (s. 13): ἐπὶ τῶν μήτε λυπεῖσθαι μήτε χαίρειν δυναμένων, "se aplica a los que no pueden ni apenarse ni alegrarse". Se hace difícil pensar, dado el carácter proverbial del fragmento, en una confusión del copista, máxime si tenemos en cuenta que la frase está compuesta de un modo antitético.

Por otra parte, hemos visto ya cómo en Menandro (§ 35), el verbo μελαγχολᾶν se emplea en un sentido muy amplio para designar una exaltación o una locura furiosa, sin el menor síntoma depresivo. Basta con suponer que este significado es el normal en época tardía para entender perfectamente el fragmento anónimo comentado: "Es menester que todos hagamos tragedia o enloquezcamos". La explicación del comentarista se haría así de un modo lineal, y no en quiasmo como supuso Herwerden al corregir el texto. Por otra parte, la tragedia se concebiría así en el texto como la expresión de la

sensatez y la solemnidad por contraposición a la frivolidad y alegría alocada de la Comedia. Creemos que ésta es la explicación más concorde con los hechos.

Los síntomas de una locura furiosa designada con el verbo μελαγχολᾶν, o atribuida a la bilis negra aparecen repetidas veces en Menandro. El pasaje en el que con más claridad aparecen es el ya comentado (§ 35) perteneciente a Los mediadores (vv. 558 ss.). No obstante, no faltan otros lugares en los que está presente el mismo significado. Así Cnemón aparece como un campesino misántropo (Dysc. 6)⁴³ irritable y grosero con dioses y hombres. Con ello Menandro no hace sino explotar el carácter hurraño⁴⁴ de los campesinos bien conocido desde época de Aristófanes (Plut. 903, cf. Luc. Timon 44) como acabamos de ver (§ 37). El carácter del personaje llega al extremo de perseguir a Pirrias arrojándole piedras y peras⁴⁵ (Dysc. 83, cf. 120 s.), cosa que es interpretada por el personaje como un ataque de locura (v. 82). Unos versos más abajo, el mismo personaje califica a Cnemón de poseso por un mal demon y melanoólico:

Ἐδύνης γὰρ ὀδὸς ἢ κακοδαιμονῶν τις ἢ
μελαγχολῶν ἄνθρωπος. οἰκῶν [....] εἰ.

Dysc. 87 a. Lloyd-Jones

Aparte de estos síntomas de locura, Cnemón coge una vara con la intención de apalea a Pirrias y da un grito agudo (vv. 113-116); cuando entra en escena, insiste en su afán de vivir solo, hasta el punto

de que expresa su envidia de Perseo quien, al convertirse en pájaro, no tenía que tratarse con nadie (v. 154 s.); manifiesta su deseo de no tener tratos más que con estatuas de piedra (v. 158 s.) para no hablar con nadie; y por último, exclama "¡no es posible conseguir en ningún sitio soledad, ni aunque quieras ahorcarte!":

έρημίας οὐ ἔστιν οὐδαμοῦ τυχεῖν,
οὐδ' ἂν ἀπάγασθαί τις ἐπιθυμῶν τύχη.

Dysc. 169 s.

Sin duda alguna, el personaje, como nota Flashar (MuM p. 38 n. 39), está caracterizado⁴⁶ como misántropo, no como melancólico. Ahora bien, hemos visto que la misantropía es un síntoma más, atribuido a una afección mental provocada por la bilis negra, ya desde Aristófanes⁴⁷, como muestra el uso del verbo μελαγχολᾶν en la Comedia. Por otra parte, si ^{νέγ/}Comón en este lugar aparece descrito como un loco furioso, su carácter no deja de revelar algunas notas depresivas como el pensamiento sombrío contenido en el segundo verso citado, o los gritos de desesperación que lanza repetidas veces (vv. 166, 177, 691 s., 912, 919, etc.). Incluso parece sentirse frustrado en un momento (cf. v. 178 y la nota de J. Martín⁴⁸ ad loc.), y su género de vida es amargo y doloroso (cf. v. 20 s.).

Por último, y lo que es más revelador aún, la misantropía aparece de una manera indirecta empleada en la Aspis para caracterizar a Queréstato, el personaje abrumado por el sesgo que toman los acontecimientos:

sumido en la desesperación, yace (v. 300 Austin) encerrado en su casa (v. 303 Austin), deseando la muerte (v. 282 Austin). A los requerimientos de Davo se decide a dejar entrar a sus amigos explicándoles que está melancólico debido a los acontecimientos, fuera de sí, loco y en éxtasis:

Χα. Δᾶε, παῖ, κακῶς ἔχω·
 μελαγχολῶ τοῖς πράγμασι· μὰ τοὺς θεοὺς,
 οὐκ εἴμ' ἐν ἑμαυτῷ, μάλομαι δ' ἀκαρῆς πάνυ·
 ὁ καλὸς ἀδελφὸς εἰς τοσαύτην ἔκστασιν
 ἤδη καθίστησιν με τῆς πονηρίας.

Como vemos, la actitud de Querésttrato se asemeja, al menos en un punto, a la de Cnemón: ambos quieren estar solos. Sin embargo, no está atestiguada una explosión de ira por parte de Querésttrato en la parte conservada de la Aspis: su carácter es retratado por Davo como amargado y melancólico⁴⁹ en un verso que bien puede tener un sentido irónico al dirigirse a Querésttrato:

φύσει δέ σ' ὄντα πικρὸν εὖ οἶδε καὶ
 μελαγχολικόν.

v. 338 s. Austin

El verso sería una gracia típica de un esclavo, que aprovecha cualquier circunstancia para hacer ver cómo recibe golpes por culpa del carácter de su amo (aunque en este caso Querésttrato no lo sea)⁵⁰. Ahora bien, el carácter de Querésttrato es calificado de amargo lo mismo que el género de vida de Cnemón. Cree-

mos que en ambos lugares se hace alusión a un rasgo característico de las afecciones melancólicas, con una diferencia: en el caso de Comón se aprovecha su sintomatología para describir un carácter típico⁵¹, mientras que en el caso de Querétrato se aprovecha la disposición "física"⁵² del individuo para determinar la enfermedad que debe de padecer^{no} sin antes haber dejado bien claro que el personaje tiende a sufrir depresiones.

Hemos visto anteriormente (§ 35) cómo el verbo μελαγχολᾶν lo emplea Menandro para describir un ataque de locura furiosa, y acabamos de ver cómo en otros lugares designa una afección cuyos síntomas son depresivos, siguiendo en este último punto una tradición que se remonta a Aristófanes. Según ello, se impone una conclusión: si el verbo en cuestión es capaz de designar los dos tipos de afecciones, es porque tiene un significado muy amplio (cosa que no parece ser el caso), o porque era sabido que la "melancolía" es una enfermedad de las que hoy llamaríamos maniaco-depresivas (cosa, por otra parte, bien conocida de las teorías médicas de la Antigüedad, cf. MuM p. 47, etc.). Por otra parte, la μανία, o locura furiosa puede originarse a causa de una afección melancólica (cf. Hp. Aphor. VI 56=CH IV 576).

40. La depresión propiamente dicha es considerada como causa de la enfermedad más que como síntoma. Así nos lo indican los fragmentos en los que la λύπη o la ἄνία aparecen designando una especie de do-

lencia física. Sin duda, en relación con ello ha de ponerse la creencia de que las afecciones anímicas tales como la alegría, la risa y la pena producen una impureza⁵³ del corazón, considerado como sede del ánimo. La idea encuentra su reflejo en la Tragedia (así p.e. Eur, Alc. 1067) y aparece claramente expresada en los fragmentos 115 y 116 de Ferécides (I 250). El segundo dice así:

ὕπὸ τῆς ἀνίας ἀνεθολοῦθ' ἡ καρδία.

"Por la pena se le enturbió el corazón".

Con ello quedan sentadas las bases para suponer que la λύπη es causa de enfermedades del ánimo al producir una impureza⁵⁴. Pero la expresión de semejante idea no aparece hasta la Mese en forma de afirmaciones como las de Antífanes:

λύπη μανίας ὁμότοιχος εἶναι μοι δοκεῖ.

295 II 302

"La pena me parece que es vecina de la locura".

La misma idea se encuentra en el fr. 296 de Alexis⁵⁵. En todo ello se deja ver que el estado de ataraxia se interpreta como una "transparencia" de corazón y de la mente, que puede verse enturbiada tanto por una alegría como por una pena. Por otra parte, los dos últimos textos suponen un conocimiento más o menos aproximado de que la exaltación, lo mismo que la depresión (λύπη), no son sino manifestaciones de la locura.

41. Más interesante aún que estos fragmentos es el fragmento 292 de Alexis, porque nos da noticia del mecanismo por el que la "pena" podía producir locura. El fragmento dice así:

τῶν μετρίων αἰ μείζονες
λύπαι ποιοῦσι τοῦ φρονεῖν μεταστάσιν.

II 514

"Las penas desmesuradas
producen un cambio en el pensar".

El término empleado es claramente médico, hasta el punto de que ha arrastrado la corrección τῶν φρενῶν aceptada por Meinecke (FCG III 522). La idea de un cambio de lugar, de una "dislocación" de las entrañas provocada por la pena viene a estar muy cerca de la concepción traumática de la enfermedad. Según esta concepción, la pena tendría de común con la locura el hecho de que constituye un "desarreglo" de las entrañas (φρένες). No hace falta más que considerar ese "desarreglo" como una falta de armonía para encontrar el antecedente pitagórico⁸⁶.

Ahora bien, la "pena", como causa de enfermedades en general, no aparece hasta la Nea que hereda, claro está, el tema de la locura causada por la λύπη:

πολλῶν φύσει τοῖς πᾶσιν αἰτία κακῶν
λύπη· διὰ λύπην καὶ μανία γὰρ γίνεται
πολλοῖσι καὶ νοσήματ' οὐκ ἰάσιμα·
αὐτοὺς ἀνηρήμασι διὰ λύπην τινές,
ἐπὶ τὸ λυποῦν πλεῖτον ἢ τὸ σῶζον ἦ.

Philem. 106 III A 66 s.

"Para todos por naturaleza es causa de muchos males la pena: por la pena, en efecto, se originan la locura y, para muchos, enfermedades incurables también, algunos se han suicidado ya por pena, una vez que el penar se impuso a lo que conservaba la vida".

La pena tiene su sede en las entrañas (cf. g-desp. 1386=Philem. 113 K., III A 512), y por ello puede causar todo tipo de enfermedades curables e incurables. La idea aparece repetida en el monostichon 440 Jaekel, identificado con un fragmento de Sófocles⁵⁷, y con un término más técnico en Menandro:

τὰ πλεῖστα δὲ
ἅπασιν ἀρρωστήματ' ἐκ λύπης σχεδὸν
ἔστιν.

Asp. 336-8 Austin

"Casi la mayor parte de las afecciones de todos se originan de pena".

42. Unos versos más abajo se enumeran como sinónimas las manifestaciones del ataque de pena que provocan la muerte fingida de Querésttrato: una bilis, pena, éxtasis y un ahogo:

τί παθών; Δα. χολή, λύπη τις, ἔκστασις φρενῶν,
πνιγμός.

Men. Asp. 422 s. Austin

El vocabulario recuerda muy de cerca a las palabras que describen los síntomas del ataque de bilis negra que sufre Carisio en Los mediadores (vv. 564 ss.)

del que hemos hablado más arriba (§ 35). Pero lo que nos interesa ver aquí son las enfermedades a las que hace alusión el pasaje de la Aspis comentado. A primera vista, parece una afirmación muy genérica que no debe entzazar su paralelo en medicina, dado su carácter científico. No obstante, nosotros hemos encontrado el reflejo de esta creencia en un pasaje del C. H.: al autor del Apéndice a Sobre la dieta en las enfermedades agudas, comentando la conveniencia de la purga con heléboro para ciertas enfermedades enumera una serie de dolencias como la pesadez de rodillas, molestias en la cabeza, lasitud en el cuerpo, hinchazón general, etc, cuyas causas pueden ser muy diversas: entre ellas figura la λύπη, las preocupaciones y el insomnio⁵⁸. En el texto hipocrático se ve que todos estos fenómenos son considerados como síntomas cuya etiología puede ser morbosa o no. Sin embargo, tales distingos son demasiado sutiles para una mentalidad no médica, como es el caso que aquí nos ocupa: en la Comedia como en toda obra literaria, las distinciones científicas no tienen cabida más que como fondo de referencia.

En las líneas finales del pasaje hipocrático se nos dice que las causas de estos fenómenos son objeto de tratamiento médico (θεραπεύειν). No se nos indica nada respecto al tratamiento adecuado para estas dolencias, ahora bien, por el contexto queda suficientemente claro que para ellas no están indicados remedios

farmacéuticos tales como la purga por heléboro. Y en este punto creemos que la Comedia nos puede servir de indicio claro para determinar el tipo de tratamiento que se seguía en estos casos. En efecto, es un tópico bastante extendido en la Comedia que la pena encuentra su remedio en la palabra (cf. p. e. monostich. 439, 452 Jaekel), y de un modo más claro en el fragmento siguiente de Menandro:

τῷ μὲν τὸ σῶμα <γὰρ> διακειμένῳ κακῶς
 χρεῖα 'στ' ἰατροῦ, τῷ δὲ τὴν ψυχὴν φίλου
 λύπην γὰρ εὖνους οἶδε θεραπεύειν λόγος.

fr. 642 Kδ.

" Aquel que está indispuerto de cuerpo
 ha menester de un médico, el que lo está de alma, de un
 amigo,
 porque una palabra afectuosa sabe curar la pena".

Todos estos lugares aluden a un tratamiento logoterapéutico de la pena. Notemos de pasada cómo la λύπη tiene síntomas semejantes a los que se atribuyen a un ataque de bilis negra (cf. § 35) en la Comedia; así, produce palidez lo mismo que la mala vida, según Antifanes⁵⁹. Por último, una de las escenas finales de La samia nos presenta a Mosquión sumido en una ataque depresivo a ojos de Parmenón (cf. ἀθυμίαν τ' ἄγεις, v. 844 Jacques⁶⁰). El esclavo intenta dar ánimos a su joven dueño (cf. θάρρει, v. 848 Jacques) ante lo cual éste reacciona de modo violento dándole un puñetazo (vv. 849 ss.) y causando la sorpresa de Parmenón por la brusquedad de su cambio de humor.

Poco importa que la reacción del personaje tenga una causa bien conocida del público (su deseo de quedarse). Es más, tal circunstancia contribuye a dar comicidad a la escena, debido a la contradicción evidente entre los actos, (aparenta marcharse), y los sentimientos del personaje. El estallido de ira es así la exteriorización de sus sentimientos y la solución del conflicto del personaje. No obstante, el único indicio de que se trata aquí de una parodia de locura es la palabra *ἀσυνία* repetida en la Aspis (v. 331 Austin) para describir la enfermedad de Querésttrato y el paralelo del tratamiento que aparece unos versos antes (cf. 591 s. Jacques).

CAPITULO CUARTO

CAUSAS Y TRATAMIENTO DE LA LOCURA

43. Entre todos los tratamientos que para la locura atestigua la Comedia reservamos un primer lugar para la psicoterapia verbal¹, atestiguada ya en Aristófanes, dejando a un lado para su posterior estudio dentro de la medicina mágica la epodé. En efecto, al describir el tratamiento de la locura de Filocleón Aristófanes, nos hace ver, cómo en un primer momento su hijo le amonesta² sin ningún resultado (cf. Vesp. 111 s. $\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \delta' \acute{\alpha}\epsilon\iota | \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \delta\iota\kappa\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$) y le exhorta con razonamientos sin mayor efecto (cf. Vesp. 115, $\kappa\alpha\iota \pi\rho\tilde{\omega}\tau\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\omicron\iota \pi\alpha\rho\alpha\mu\theta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ³). Resalta en el pasaje, en primer lugar, que no hay el menor asomo de una terapia mágica en el uso de las palabras, y en segundo lugar, que se trata de lograr una reacción positiva por parte del enfermo. Podemos decir con Laín Entralgo que se trata de "una psicoterapia verbal de carácter no específico" (MH p. 341), con una orientación muy se-

mejante a la que este tipo de tratamiento tiene en el G. H. Sustenta este tipo de terapia la creencia de que la reflexión puede corregir una actuación alocada. La palabra como médico de la pena (§ 42) es un tópico de la Comedia en general (cf. FNCA p. 79 s.), pero es Menandro quien enuncia con mayor claridad el principio terapéutico al que aludimos:

Παύσεται οὗτος ἀπομανεὺς,
ὅταν λογισμὸν ὧν ποιεῖ νυνὶ λάβῃ

Sam.591 s. Jacques.

"Se curará éste de su locura,
cuando ^{se dé} cuenta de lo que ahora hace".

44. Al lado de este tratamiento, la locura es objeto sobre todo de terapéutica mágica bien atestiguada en la Comedia. El mismo Aristófanes en Las avispas nos da una lista bastante numerosa de los procedimientos empleados para tratar la locura. El baño y la catarsis aparecen puestos en el mismo plano (Vesp. 118, cf. MacDowell ad loc.), junto con el rito de los Coribantes (Vesp. 119, cf. WGM p. 56 y los lugares que allí se citan, y más adelante III § 7). Al revelarse estas iniciaciones como ineficaces, le hace navegar hasta Egipto para hacerle dormir en el templo de Asclepio⁴, sin que tampoco cause efecto en su enfermedad el rito de la incubatio (Vesp. 122 s.).

Por último, recurren a una vigilancia estre-

cha para evitar que Filocleón pueda salir a la calle, le encierran en la casa y Bdelicleón pone a dos esclavos a la puerta para evitar que salga (cf. MGT pp. 41-43). La costumbre era probablemente normal en época clásica, como lo demuestra el hecho de que Platón la mencione (Leg. II 934 c-d). En la Nea Menandro hace también alusión a esta forma de tratar a los locos: así Cratón exclama ante la afirmación de Lásias en el sentido de que la virgen está loca: "Entonces, ¿por qué no está encerrada en casa?":

Av. μαίνει. Kp. τί οὖν οὐκ ἔνδον ἐγκλειμ[ένη;

Theoph. 22 Kδ.

Ahora bien, en el pasaje de Aristófanes comentado la confinación sólo se produce en último término, cuando ningún procedimiento ha dado resultado. Por otra parte Carión en el monólogo que abre el Pluto reprocha a Apolo su intervención con su dueño (Crémilo) que le ha provocado la locura (Plut. 10 ss.). En efecto inmediatamente después de consultar su oráculo se ha puesto a seguir un ciego en lugar de guiarlo. De ello se desprende que Apolo era capaz de curar la locura y de provocarla, si no fuera así no tendrían sentido los reproches de Carión. No olvidemos que este dios cura la locura de Orestes por medio de una purificación.

45. Otro tipo de terapéutica aplicada a la locura es la que podríamos llamar apotropaica. Únicamente

aparecen las alusiones a ella en Lisístrata en un pasaje donde se identifica la guerra con la locura. De ahí que el coro de mujeres quiera "proteger" la Hélade de la locura y la guerra:

ἀλλὰ πολέμου καὶ μανιῶν ῥυσαμένας Ἑλλάδα καὶ πολίτας...

Iys. 342.

La locura ha "atacado" a Grecia en forma de guerra. Junto a estas prácticas terapéuticas pertenecientes a una δοσολογία popular de la locura, aparecen en la Comedia alusiones a su tratamiento con heléboro, ya desde Aristófanes. Así en Las avispas Jantias ante la danza desenfrenada de Filocleón (cf. § 31) le dice: "bebe heléboro"⁵, (πῖθ' ἐλλέβορον Vesp. 1489). Al mismo uso quizá aluda la formación burlesca ἐλλεβοριᾶν (cf. Call. 28 I 176), con una terminación típica de los verbos que designan enfermedades. Pero, donde con mayor claridad parece la alusión al heléboro como tratamiento típico de la locura, es en el fr. 63 K⁵. de Menandro:

Α. ἐλλέβορον ἤδη πώποτ' ἔπιες, Σωσία;

Σω. ἄπαξ. Α. πάλιν νῦν πῖθι· μαίνει γὰρ κακῶς.

"_Bebiste ya alguna vez heléboro, Soias?

_Una vez. _Vuelve a beberlo ahora porque estás loco de gravedad".

Este tratamiento de la locura debió de convertirse en proverbial en fecha antigua, pues Difilo ya lo emplea para dar título a una de sus obras, sin duda como sinónimo de locura (fr. 31 II 108). Idea que recoge la Comedia latina donde el adjetivo elleborus^{os} funciona co-

mo sinónimo de "loco" (Plaut. Most. 950 ss., cf. Ther. p. 117). Por último, quizá pueda verse una alusión al tratamiento a base de heléboro en el fragmento 112 de Alexis (II 424). Aunque no se haga mención expresa a esta planta, el hecho de que sea un "vendedor de remedios" (φαρμακοπώλης) el personaje que hace alusión a la terapéutica empleada por Melampo con Las Prétides, comparándola con la suya propia que ha aplicado a Calimedonte, nos indica que el personaje siente al curador mítico como paradigma de su profesión. Sin duda ello no podría ser si el tratamiento de Melampo no guardara relación alguna con los procedimientos terapéuticos del farmacéutico aludido. Esta relación estraba en la creencia legendaria de que Melampo fue el "descubridor" del heléboro, versión del mito recogido por Ovidio (Met. XV 327 ss.), y tan antigua como Teofrasto (Hist.plant. IX 10, 4, cf. Ther. p. 98) quien cita el nombre de melampodion aplicado a esta planta. Precisamente el título de "vendedor de remedios" de Alexis puede hacer alusión a Teofrasto según Edmonds (cf. II 423 n. b).

46. Hemos visto ya (§ 44) cómo normalmente a los locos no les dejaban sus familiares salir de casa (Vesp. 112 ss.), y también hemos hecho alusión (cf. cap. 3 nota 1) a la costumbre de colgar en cestos del techo de la casa a los locos peligrosos para evitar que atacasen a sus familiares y esclavos; costumbre a la que

puede aludir la escena del pensadero socrático (cf. Ar. Nub. 218, 226 cf. Dover ad loc.) Estudiaremos en este punto la postura de la sociedad ante los locos, entendiéndolo en un sentido muy amplio el concepto de sociedad, y partiendo de la base de que si la familia no los dejaba salir a la calle, se debería quizá a que se la consideraba responsable de las acciones de éstos, y también a su deseo de evitar que fueran objeto de escarnio como veremos.

La postura de la ley ante los dementes se reduce a la probable incapacitación para llevar los asuntos familiares. El problema ha sido estudiado por Agnès C. Vaughan en sus detalles⁶; nosotros nos limitaremos a considerar su reflejo en la Comedia. La fórmula legal de esta incapacidad es la δίκη παρανοίας que aparece mencionada en Las nubes: Fidípides exclama ante las palabras de Estrepesíades:

οἴμοι· τί δράσω παραφρονοῦντος τοῦ πατρός;
 πότερον παρανοίας αὐτὸν εἰσαγαγὼν ἔλω
 ἢ τοῖς σοροπηγοῖς τὴν μανίαν αὐτοῦ φράσω;

Ar. Nub. 844-6;

"¡Ay de mí! ¿Qué haré con mi padre en su delirio?
 ¿Le incapacitaré acusándole de locura
 o explicaré su locura a los sepultureros?".

La referencia a la senilidad es única en la Comedia, aunque no faltan las menciones en la Literatura. La locura o la senilidad eran causas de incapacidad legal (cf. Aeschin. III 251, Plat. Leg. 929, Dover ad 845,

MGT p. 65 ss.), según se desprende de ello. Ahora bien, un proceso por locura sólo se inicia a instancias de la parte interesada, un familiar, como es el caso de Fídipides o el hijo de Sófocles según cuenta la leyenda (cf. MGT p. 65 n. 269) o algún banquero interesado en no devolver un depósito de dinero (MGT p. 66). El estado no tiene otra intervención, y así se explican las quejas de Carión en los dos primeros versos del Fluto de Aristófanes:

'Ὡς ἀργαλέον πρᾶγμα' ἐστίν, ὦ Ζεῦ καὶ θεοί,
δοῦλον γενέσθαι παραφρονοῦντος δεσπότου.

"¡Qué doloroso asunto, Zeus, ^{deusvaria} es ser esclavo de un dueño que ~~deusvaria~~!".

Crémilo es lo suficientemente pobre como para que nadie se interese por incapacitarle alegando su locura, y así puede tener todavía un esclavo y moverse libremente por la ciudad. Las quejas de Carión han de ser reflejo de una situación real.

47. La postura de la sociedad ante los locos se manifiesta igualmente en el modo como van vestidos. El loco por el mero hecho de serlo se convertía en un personaje solitario sin que nadie le cuidase y, por lo tanto, en completo abandono personal. Y ello debido sin duda a que el loco se veía en una situación de pobreza extrema, como se desprende de la carta 17 atribuida a Hipócrates a la que ya hemos hecho alusión (cf. § 37).

Como mendigo, el loco lleva bastón (cf. Ar. Aoh. 448, fr. 127 I 60 4, cf. MacDowell ad. 33). La costumbre laconia de llevar cabellera y bastón, así como la pobreza, le sirve de base a Aristófanes para crear un tipo de locura mítica, la "laco^{no}manía":

ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε,
ἐκόμων, ἐπείνων, ἐρρύπων, ἐσωκράτουν,
στυτάλι' ἐφόρουν ...

Av. 1281 ss.

La suciedad y el descuido proverbiales de Sócrates aparecen aquí unidos a la acusación de locura de que hace objeto al filósofo Aristófanes, siguiendo una opinión popular como hemos visto (§ 27).

El loco ocupa en la sociedad griega un lugar semejante al del mendigo, viven ambos tipos de la caridad y se les considera sagrados (cf. MGT p. 34 y en general todo el capítulo III). Pero estos personajes comparten el carácter ambivalente de lo sagrado, y en consecuencia se les respeta tanto como se les considera impuros. Al mismo tiempo son individuos marginados de la sociedad al no comportarse como gente normal. Debido a ello son objeto de burlas de toda índole (cf. MGT p. 39), del mismo modo que se les arrojan piedras para apartarlos de sí con una intención apotropaica⁷, dada la creencia generalizada de que son individuos poseídos por un dios. De este último punto guarda recuerdo Aristófanes en dos lugares. En la última escena de Las

avispas Jantias exclama ante la danza frenética de Filocleón: "¡Pronto te apedrearán!" (v. 1492). El contexto inmediato no deja lugar a dudas de que se trata de una referencia más a la locura. Por otra parte, el mismo autor nos deja bien claro que se trataba de una actitud normal para con los locos en Las aves:

ὥσπερ δ' ἤδη τοὺς μαινομένους
βάλλουσ' ὑμᾶς.

Av. 524 s.

"como a los locos
os tiran piedras a vosotros (los pájaros)".

También la Mese guarda recuerdo de esta costumbre: Eubulo al hablar de los efectos del vino dice:

ὁ δ' ἔνατος χολῆς
10 δέκατος μανίας, ὥστε κάκβάλλειν ποιεῖ.

94 II 124.

"La novena (copa) de bilis,
la décima de locura, hasta el punto que nos hace
expulsar".

48. El temor que los locos infundían se ve con claridad en el pasaje del Pluto de Aristófanes: al aparecer la Pobreza (v. 415 ss.), Blepsidemo y Crémilo huyen espantados, debido al aspecto terrorífico de ésta. En efecto, la Pobreza está caracterizada, según nos dice Blepsidemo unos versos más adelante (422 ss.), como loca y pálida al igual que las Erinias de la Tragedia (cf. § 32). No hemos encontrado en la Comedia alusión

a las burlas de que se hacía objeto al loco, aunque están atestiguadas en Platón (Eutyphr. 3 o, cf. MGT p. 39). Ello se debe, a nuestro modo de ver, a ser un comportamiento ocasional para con el loco, frente a la costumbre establecida de arrojarle piedras. La simple alusión a esta costumbre bastaba para provocar la risa de los espectadores. Por otra parte, el loco no figura como personaje en los fragmentos conservados. Allí donde aparece, se trata de un ataque de locura que sufre un personaje de comportamiento extraño, como Filocleón en Las avispas o Cnemón en el Díscolo de Menandro. La prueba de que esto proporcionaba un tema excelente para la Comedia nos la dan las piezas con el título de Μαλόμενος citadas más arriba (cf. § 22, Anaxand. II 56, Diph. III A 124, Diod. III A 222).

49. La locura es una de las enfermedades, junto con la lepra y la ceguera, que se prestan a ser concebidas como castigo enviado por un dios (cf. Ther. p. 105 ss., MAI p. 79). Hemos encontrado en la Comedia testimonios de esta concepción, junto con la creencia que corre pareja con ella: se piensa que la locura es causa de delitos incomprensibles de otro modo. Así Estrepsíades, al recapacitar y reconocer su conducta como impía por haber expulsado a Zeus de su trono y haber adorado al Torbellino, teme incurrir en el castigo de Hermes, y se excusa de su crimen pretextando un delirio provo-

cado por la charlatanería de los filósofos.

Στ. οἷμοι παρανοίας. ὡς ἐμαινόμεν ἄρα
 ὅτ' ἐξέβαλον καὶ τοὺς θεοὺς διὰ Σωκράτη.
 ἄλλ', ὦ φίλ' Ἑρμῆ, μηδαμῶς θύμαινέ μοι,
 μηδέ μ' ἐπιτρέψης, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε
 ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία.

Ar. Nub. 1476-80.

En el pasaje el castigo temido es la destrucción y la locura violenta (θύμαινε). De este modo la locura estanta la causa como el castigo que conlleva el sacrilegio. La misma concepción vuelve a aparecer en Las tesmoforiantes, sin que se puede determinar con exactitud el alcance del texto, dado que nos ha llegado corrupto:

αὐτῶν ὅταν ληφθῆ τις ἀνόσιόν τι δρῶν,
 †μανίαις† φλέγων λύσση παράκοπος
 † εἶ τι δρώη†
 πᾶσιν ἐμφανῆς ὄρᾶν ἔστι γυναιεὶ καὶ βροτοῖσιν,
 ὅτι τά <τε> παράνομα τά τ' ἀνόσια <παρῶν>
 θεὸς ἀποτίνεται.

Thesm. 679-85.

"De ellos cuando alguno se vea sorprendido cometiendo un acto impio,
 † en actos de locura † ardiendo de rabia delirante
 † si algún acto cometiera † ,
 todos podrán ver claramente, mujeres y mortales ,
 que los orímenes y sacrilegios
 la divinidad <presente> los castiga".

El texto es ambiguo, dado su mal estado de conservación, el participio φλέγων puede interpretarse tanto como una acción concomitante de δρῶν , o bien concertado con ἐμφανῆς . Según esta última sintaxis, la locura rabiosa sería el castigo consecuente a la impiedad de los individuos en cuestión (cf. v. 672-4). El tema bien conocido de la Tragedia, guarda un paralelo estrecho con el argumento de Las bacantes de Eurípides. Ahora bien, dado que esta tragedia es posterior a ambas obras de Aristófanes⁸, es imposible pensar en una parodia de esta pieza eurípidea.

Por otra parte, el "pecado" como causa de la locura⁹ es un tema bien conocido de la Tragedia (cf. WGM p. 50-2), así como la venganza del dios ofendido por la omisión de un sacrificio, que es la forma normalmente adoptada para el castigo según el esquema ofensa-venganza. La obra de Aristófanes está llena de alusiones paródicas a la de Eurípides que afectan especialmente a Helena, Andrómaca y Palamedes¹⁰, por ello se hace fácil pensar en una parodia de este autor, aunque no hayamos encontrado un paralelo exacto entre las obras que aquí citamos y el pasaje aristofánico.

Ahora bien, si Hermes, u otra divinidad cualquiera, provoca la locura en estos dos pasajes, ¿por qué procedimiento la causa?. Las concepciones son dos, fundamentalmente, posesión y golpe, dejando a un lado

una concepción, permítasenos decirlo así, "bioquímica".

La posesión divina como causa de la locura aparece atestiguada en el lenguaje usual. Términos como *κακοδαίμων*, lit.: "de mal demon", son muestras evidentes de ello. Aristófanes emplea el término aplicándose-lo a los filósofos según hemos visto (cf. § 32, Nub. 104 Plut. 372, 501), como sinónimo de locura. Desde este autor guarda la palabra su significado propio hasta la época de Menandro (cf. Dysc. 88 Lloyd-Jones), conservando sentido sus componentes (cf. Ar. Equ. 112), lo que permite juegos de palabras como el ya estudiado de *βλεπεδαίμων* (cf. § 33, adesp. 85 I 974). Sin embargo, en los fragmentos conservados la palabra va perdiendo ya su significado propio para usarse con un valor genérico, uso que el mismo Aristófanes conoce (cf. p.e. Thesm. 229, 232, etc.). En la escena primera de Las avispas juega con el doble sentido de esta palabra: Jantias se ve presa de sueño, por lo que su compañero Sosias le pregunta qué le ocurre aplicándole el calificativo de *κακοδαίμων*. Unos versos más adelante Jantias le pregunta si delira o está poseído por los Coribantes:

Εα. ἀλλ' ἢ παραφρονεῖς ἔτεδν ἢ κορυβαντιᾶς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ὕπνος μ' ἔχει τις ἐν Σαβαζίου.

Vösp. 8 s.

La idea de posesión está implícita en el verbo *κορυβαντιᾶς*, como claramente dejan ver las palabras de Sosias al emplear el verbo *ἔχειν*. De ello resulta

como veremos más adelante (III § 14) lo siguiente: en primer lugar, el verbo κορυβαντιάω se emplea para describir el delirio provocado por una posesión demónica (cf. IA § 479), y, en segundo lugar, el dios Sabazio, (una de las advocaciones de Dioniso, vid. Dover ad loc.), puede provocar una somnolencia semejante a este delirio, idea que sirve de base al verbo παρασαβάζειν atestigüado en la Comedia (adesp. 1106 III A 488) y formado a todas luces sobre παραφρονεῖν. Ahora bien, la idea de posesión no se encuentra expresada de un modo explícito en Aristófanes. Más bien parece que este autor tiene una idea algo más compleja de las circunstancias que provocan la locura, que la pura y simple penetración de un demon, según veremos más abajo. En este sentido sirve de ejemplo una de las últimas escenas de Las avispas en la que Jantias describe el "ataque" de Filocleón:

νῆ τὸν Διόνυσον, ἄπορά γ' ἡμῶν πράγματα
δαίμων τις εἰσκεκύκλημεν εἰς τὴν οἰκίαν.

"Por Dioniso, problemas insolubles
un demon nos ha metido en casa".

Los problemas de que se trata consisten justamente en la danza frenética que aqueja al personaje desde que bebió vino y oyó los sonos de la flauta (vv. 1476-8 cf. § 31). El demon ha actuado como un donador de suerte, en este caso mala. Pero en el pasaje creemos que se puede ver una alusión cómica a la idea de "posesión" demónica por parte de Dionisos, o mejor dicho del vino

que viene a ser lo mismo. Basamos nuestra suposición en el paralelo que ofrecen los dos versos citados más arriba de Las avispas en que "Sabazio" vale tanto como "vino" (cf. Dover ad 9). Por otra parte Dioniso es un dios loco (cf. Ran. 103, 41), y capaz de provocar la locura, circunstancia que aprovecha Alexis para hacer un chiste que ya hemos comentado¹¹ (fr. 223 II 482 cf. § 24), pero de ello hablaremos más abajo dentro de la concepción "bioquímica" de la locura (§ 55 ss.).

Sin embargo, en el pasaje de Aristófanes aparece una ^{ca} posesión al sonido de la flauta que hace pensar en la meloterapia pitagórica (vid. § 31). Ahora bien, este sonido, según Aristóteles (Pol. 1340 a 9), provoca un "entusiasmo" en el alma¹². El tema de este tipo de posesión melódica parece que sirvió de base argumental para una obra de Filisco de la que sólo conservamos el título ("Ολυμπος", II 10). Igualmente la danza puede provocar la locura, según se desprende del fr. 626 (I 742 cf. § 26) de Aristófanes: ἐκμαίνεται τὸν πατέρα τοῖς ὀρχήμασι.

La locura como posesión de un demon¹³ que penetra en el cuerpo del enfermo no aparece nombrada de un modo explícito hasta las comedias de Menandro. La virgen, protagonista en una de sus obras, está "llena" de coribantes o poseída de la madre de los dioses:

ἐνθάδ' ἐκπηδή[σεται
μητρὸς θεῶν, μᾶλλον δὲ Κορυβάν[των πλέα.

51. Cualquier golpe, o un daño menos determinado como puede ser la vejez considerada como un desgaste, puede parecer causa de locura. Esta concepción aparece claramente en una serie de compuestos que tiene en común el prefijo $\kappa\alpha\pi\alpha-$ o $\acute{\epsilon}\kappa-$ muy abundantes en la Tragedia y en la Comedia (cf. WGM p. 104-106). Nosotros estudiaremos aquí algunos que nos han parecido más característicos en la Comedia. Es curioso constatar, por ejemplo, que el término $\kappa\alpha\pi\acute{\alpha}\nu\omicron\tau\alpha$ solamente aparece en Aristófanes. Este autor lo emplea casi exclusivamente en Las nubes, refiriéndolo siempre a la locura de Estrepisades bien en boca de su hijo, Fidípides (v. 845), o en la suya (v. 1476, 1480). La palabra tiene connotaciones solemnes como lo prueba el hecho de su empleo en lamentaciones exclamativas, cosa que sucede en todos los lugares aristofánicos donde aparece (incluido el fr. 226 I 640), y se emplea en contextos jurídicos para designar un tipo de proceso (cf. § 46 y los lugares citados), lo que concuerda con lo que llevamos dicho. Por otra parte, es de notar que la palabra aparece en contextos líricos de la Tragedia (cf. Aesch. Sept. 756, Eur. Or. 824)¹⁴, y que se emplea en medicina para designar un delirio que, en el caso señalado, viene producido por una enfermedad pulmonar (Hp. Progn. 23=CH II 178). El mal podemos considerarlo como un daño que afecta a la mente ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$).

A la misma raíz que esta palabra pertenece ἄνοια que definiríamos como falta de mente. Lo mismo que παράνοια pertenece al lenguaje elevado, aunque son más abundantes los empleos de ἄνοια. Aristófanes la emplea para designar la tontería en la exclamación: ὦ μῶρε τῆς ἀνοίας, "¡Estúpido, qué tontería!" Equ. 350, o bien en un uso menos específico que éste (cf. Equ. 515). Estas son las dos únicas veces que aparece en este autor; frente a ello emplea de un modo muy abundante el adjetivo ἀνόητος (cf. Todd s.v.).

Sin embargo, este significado es casual en el contexto de Aristófanes comentado, ya que en un fragmento de Platón el cómico aparece aplicado a los efectos del vino significando locura (fr. 174 I 542). Esta idea está implícita en la comparación de la naturaleza del hombre con la del vino contenida en el fragmento 45 de Alexis: la ἄνοια como la espuma del vino, característica de la juventud, es un defecto que ha de ser eliminado antes de sacar provecho de él;

ὁμοιότατος ἄνθρωπος οἴνω τὴν φύσιν
τρόπον τιν' ἐστί. καὶ γὰρ οἶνον τὸν νέον
πολλή 'στ' ἀνάγκη καὶ τὸν ἄνδρ' ἀποζέσαι
πρώτιστον ἀφουβρίσαι τε,

6 ἀπαρυθέντα τὴν ἄνω
ταύτην ἄνοιαν ἐπικολάζουσαν, τότε
πότιμον γενέσθαι καὶ καταστῆναι πάλιν,
ἤδὸν θ' ἄπασι τοῦπίλοιπον διατελεῖν.



"La naturaleza del hombre es lo más semejante al vino en cierto modo. Pues el vino nuevo, y el hombre joven, forzosamente fermenta primero y expelle su soberbia.....

.....
, espumada esa superior demencia que flota, entonces se hace potable, se reposa, a partir de entonces resulta agradable para todos."

La curación de la locura es una *κατάστασις* una "restitución" ¹⁵ de la salud, concepto que vuelve a emplear este mismo autor, refiriéndose a la curación de las Prétides, en el fragmento 112 (II 424). El tema de la "demencia" como un efecto del vino vuelve a aparecer en la *Nea* (*adesp.* 103 c III A 320). Por otra parte, la "demencia" es un síntoma de locura, según se desprende del fragmento 245 v. 11 (II 492) de este mismo autor. En el fragmento transcrito se puede apreciar ya cómo la *ἄνοια* viene a significar la falta de reflexión, la insensatez, idea que desarrollan de modo más explícito los autores de la *Nea*. La insensatez priva a los hombres de su capacidad de autocrítica, según Filemón, quien la equipara a la falta de inteligencia (cf. *ἀσύνετος*):

χαλεπὸν <γ'> ἀκροατῆς ἀσύνετος καθήμενος
 ὑπὸ γὰρ ἀνοίας οὐχ ἑαυτὸν μέμφεται.

fr. 143 III A 76

Menandro recoge las ideas de Alexis elaborándolas y transformándolas a su modo: así piensa que la insensatez o "demencia" no se puede curar de pronto,

sino que requiere un tratamiento largo, con una idea muy semejante a la del fragmento 45 de Alexis transcrito arriba:

οὐ ῥάδιον

ἄνοιαν ἐν μικρῷ μεταστῆσαι χρόνῳ

fr. 438 Kṣ., cf. 228 Kṣ.

Para este autor nada hay más audaz que ella (cf. fr. 491 Kṣ.) y, como en el fragmento de Filemón recién citado, la insensatez, calificada de ceguera (fr. 488 Kṣ. cf. IA §481), le sirve al hombre para no ver sus propios errores y culpar de ellos a Fortuna (fr. 486 Kṣ. cf. 632 Kṣ.).

52. El daño que provoca la locura puede considerarse como un golpe, tal como viene expresado por el verbo παραπλήττω, aplicado según veremos más abajo (§ 96) a una parálisis total o parcial del cuerpo, debida a causas sobrenaturales. El verbo en cuestión tiene un significado semejante al de ser estúpido. Así Aristófanes puede decir en Las assembleístas que las decisiones tomadas por sus conciudadanos en la asamblea parecen obra de borrachos, debido a su estupidez. El vino así, es capaz de paralizar al mente de un golpe:

Τὰ γοῦν βουλευματα

αὐτῶν ὅσ' ἂν πράξωσιν ἐνθυμουμένοις

ὥσπερ μεθύοντων ἐστὶ παραπεπληγμένα.

Ecc. 137-9

La idea del golpe aparece de modo más explícito en Las nubes. Estrepsíades, después de haber recibido la enseñanza de Sócrates, puede decir a una de

sus acreedores que alega haber sido derribado por los caballos de su hijo (v. 1272), que ha sufrido un golpe en el cerebro y por ello, se sobreentiende, dice tontearías al reclamarle su dinero:

τὸν ἐγκέφαλον ὡς περ σεσεῖσθαι μοι δοκεῖς.

Nub. 1276.

La expresión parece tener origen médico (cf. IA § 474), al menos en el O. H. se encuentran observaciones del delirio provocado por una herida en el cerebro (Hp. Aph. VII 58 Prorrh. 1, 143, cf. CH IV 581 § 14). Creemos poder afirmar que las palabras de Estrepesíades son la deformación cómica de una teoría médica conocida de la filosofía de la época, habida cuenta de que toda la escena está llena de alusiones a este tipo de teorías (cf. p. e. v. 125, 1258, 1279 ss. etc.), y de cultismos, como la cita de Tléptodemo (v. 1266). Si la teoría es propia de Sócrates o no, no nos interesa para nuestro objeto. Pero creemos haber encontrado el paralelo médico de esta idea en el De morbo sacro. Este autor afirma que toda afección de la mente se debe a una sequedad, a un exceso de humedad en el cerebro, o a cualquier afección desusada. La locura, dice, es efecto del exceso de humedad, debido a que el cerebro se mueve (κινεῖσθαι) por estar húmedo y, al moverse, no es posible que la visión ni el oído queden fijos¹⁶. Estrepesíades ha entendido de un modo incompleto la teoría antedicha y la vulgariza añadiéndola la noción de golpe en su sentido literal.

53. Ya aludimos antes (§ 27 nota) al término παρά-κοπος aplicado al delirio. La imagen empleada por Aristófanes (Thesm. 681, cf. IA § 476) es de prigen incierto, lo que no tiene duda, a nuestro entender, es la noción de golpe que presupone. Otro tipo de daño, que provoca una parálisis, es el efecto del trueno, tal como se contiene en el adjetivo ἐμβρόντης aplicado con el valor de "estúpido". La palabra aparece por primera vez en Sófocles (Ajax 1386, cf. IA § 475), y Aristófanes hace uso de ella en Las assembleístas, multiplicándose su uso en la Mese y en la Nea funcionando con el valor de "loco" (cf. Antiph. 233, II 286, Ophel. 3 II 358 aplicado a una obra de Platón, Philem. 44 III A 24). En Menandro (Dysc. 441 Jacques) aparece aplicado como insulto a un esclavo que se ha quedado boquiabierto, precisamente una de las manifestaciones más evidentes de la estupidez (cf. IA § 472). La imagen debió de convertirse en un lugar común muy usado, habida cuenta de la transformación de la misma que constituye el término βρόντημα aplicado con el significado de ἐμβρόντης (cf. adesp. 965 III A 480), y el abstracto ἐμβροντησία empleado por Menandro (Sam. 583 Jacques). La locura, por otra parte, puede considerarse como un desajuste o una salida de tono en el sentido musical de la palabra. Algo llevamos ya dicho en este sentido (§ 28). La idea aparece en palabras como παραπαίειν que significa tanto como "desafinar" en castellano (cf. IA § 480, WgM p. 105 s.), siendo empleada ya por Esquilo¹⁷ (Prom. 1056). Aristófanes la emplea en boca de un esclavo para calificar la locura de

Trigeo al principio de La paz, después de que éste haya entonado un himno, lugar preciso ^{pa} para aprovechar el doble sentido de la palabra:

Οί.^α ὦ δέσποτ' ἄναξ ὡς παραπαίεις

Pax 90.

Y por segunda vez en Pluto 508 en boca de Po-breza que acusa de locos a Grémilo y Blepsidemo. La metáfora vuelve a aparecer en la Nea con el término παρακρούω en el fragmento anónimo 705 (III A 464): παρα-κέκρουνται τῶν φρενῶν, "están desafinados de entrañas". El genitivo τῶν φρενῶν no deja lugar a dudas del significado del verbo.

54. Sin duda el verbo más abundante para designar esta concepción de la locura es παραφρονέω. Bastante frecuente en Aristófanes, no hemos^{os} encontrado en la Mese ni un sólo ejemplo de su uso, lo que se debe a la casualidad, dado que Menandro sigue haciendo uso de él. Ya hemos visto al hablar de los síntomas de la locura (§ 28), que este verbo puede indicar un estu-por somnoliento (cf. Vesp. 8), lo mismo que el verbo κορυβαντιᾶν (cf. IA § 479), pero éste no es su significado exclusivo, ya que en Las asambleistas (v. 250) viene aplicado a un orador, Céfalo, apareciendo al lado de μελαγχοῶν (v. 251). Más bien parece designar un delirio semejante a la senilidad, como lo prueba el hecho de que aparece muchas veces asociado a la vejez.

Carión sospecha que su dueño Crémilo, chochea (Ar. Plut. 2, παραφρονοῦντος), sin duda debido a su vejez. El joven de Las assembleístas insulta a la vieja empleando el mismo término (Ecc. 1000), y lo mismo hace un personaje en uno de los fragmentos conservados de La vejez (139=125 K. I 608), aunque no se nos informa de si la panadera insultada es vieja o no. Por último, Fidípides sospecha de igual modo que su padre delira debido a su senilidad. Ello le sirve para hacer un chiste sobre el tema: (cf. § 46):

Φε. οἴμοι' τί δράσω παραφρονοῦντος τοῦ πατρός;
 πότερον παρανοίας αὐτὸν εἰσαγαγὼν ἔλω,
 ἢ τοῖς σοροπηγοῖς τὴν μανίαν αὐτοῦ φράσω;

Nub. 844-6

Los escolios dan la interpretación consecuente a estas ideas: "Fidípides", dice un escoliasta, "se burla de su padre por ser viejo y estar cerca de la muerte"¹⁸. Pero esta explicación no es suficiente, pues el texto presupone que el delirio en la vejez es síntoma de una muerte próxima. En efecto, esta idea aparece expresada en el C. H., para el autor de las Prenociones de Cos (I 2, 88) "el delirio con disnea y sudor es mortal". El término empleado por este autor (παραφροσύνη)¹⁹ es el correspondiente al verbo que estamos estudiando.

Ahora bien, en el v. 846 emplea el término μανία de carácter más genérico que el anterior, con lo

qual parece referir el síntoma a todo tipo de enfermedad mental. Pues bien, en el tratado hipocrático De morbo sacro se nos dice que los muy viejos, aquejados de un ataque de epilepsia, suelen morir o quedar parlíticos²⁰ (cf. CH VI 376), a renglón seguido de decir, (HK 9, 1), que los viejos no mueren ni son atacados por este mal de forma violenta. Esta aparente contradicción creemos que es debida a un intento por parte del autor de aplicar su teoría sobre la epilepsia para explicar la apoplejía y el delirio precedente a la muerte, considerado típico como muestra la Comedia.

Menandro (Dysc. 94) recoge el tema, aplicándosele Quéreas a Sosias, si es cierta la conjetura de E. W. Handley²¹. No hemos encontrado más ejemplos de este verbo aplicado a la vejez, pero, que fue un tópico bastante extendido en la Comedia desde su primera época, nos lo muestra el testimonio de Polux (II 16), quien da una lista de sinónimos empleados para escarnio de los viejos. Algo de ello hemos visto anteriormente (§ 28), bástenos señalar aquí su abundancia (cf. IA § 462, Ar. Plut. 1066). La misma idea expresa el término τυφογέρων y τυφεδανός, que aparecen únicamente en Aristófanes y a los que ya nos hemos referido (§ 28 cf. IA § 467).

55. La locura puede estar provocada por una substancia extraña al cuerpo o por una enfermedad de uno de los humores del cuerpo. Tal es lo que hemos dado

en llamar concepción bioquímica de la locura. Sin duda alguna el ejemplo más claro de esta última lo constituye la concepción de la bilis negra como causa de la locura, o, mejor dicho, con palabras de H. Flashar: "eine Krankheit, die ihre Ursache in einer schwarzen Verfärbung des Körpersaftes Galle hat". (cf. MuM p. 36). Pero sobre la melancolía ya hemos hablado anteriormente (§ 35, § 39); por ello prestaremos aquí atención a la bilis amarilla o amarga como causa de la locura, dejando para más adelante el estudio de las enfermedades, distintas de la locura y causadas por la bilis (II § 17).

El empleo del verbo $\chiολᾶν$ para designar la locura aparece en Las nubes (v. 833) de Aristófanes (cf. MuM p. 37 s.) y en La paz (v. 66): uno de los criados atribuye a la bilis la causa de la locura de Trigeo²². Con el mismo significado lo emplea también Menandro (Epitrep. 217 K5.). Ahora bien, en estos contextos el verbo tiene un significado figurado, equivalente a $\muᾶνεσθαι$; ha perdido, en suma, su significado propio atestiguado en una glosa publicada por Beker (An. 116. 8=Antiph. fr. 334 II 316) en la que se explica su sentido como $\acute{o}\rho\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ "estar airado", sentido que guarda en el fragmento 5 (II 352 cf. Antiph. 89 II 200) de Epicrates.

Esta concepción de la ira como consecuencia de la bilis permite el empleo metafórico de $\chiολή$ en este sentido, valor atestiguado de forma muy abundante en la Comedia ya desde Cratino (fr. 97 I 52) hasta la Nea

donde Demeas puede emplear la frase καταπιὼν τὴν χολήν, "tragando bilis" (cf. Men. Sam. 619 Jacques) en el mismo sentido que el castellano y, elaborando la imagen de Aristófanes "enjugando su bilis" ἀπομορχθεὶς τὴν ὄργην, (Vesp. 560 cf. IA § 353). Aristófanes emplea χολή, por ira en varios lugares (cf. IA § 352-353, Iys. 693), calificando a las mujeres de irritables junto con otro tópico recogido en la Mese por Alexis (fr. 146 II 444, cf. Eub. 61 II 108): su gusto por la bebida, como en el siguiente diálogo desarrollado entre Lisístrata y Praxínoa:

Λυ. ... ἢ γυναῖξιν οὐκ οἶετ
χολὴν ἐνεῖναι; Πρ. νῆ τὸν 'Απόλλω καὶ μάλα
πολλήν γ', ἕάνπερ πλησίον κάπελος ᾗ.

Iys. 464 ss.

"...o piensas que las mujeres
no tenemos bilis. _Sí, por Apolo, y mucha
al menos si cerca hay una taberna".

56. Con estas palabras queda bien claro que el vino es capaz de provocar la bilis si se abusa de él, recogiendo así un tópico tan antiguo como Homero (Od. 21, 297 s., cf. WgM p. 101). De la misma manera nos deja entender Dioniso que la novena copa de vino provoca la bilis y la décima la locura²³ (cf. Eub. fr. 94 II 124). El mecanismo por el cual el vino causa la locura queda así aclarado: primero provoca la bilis y después la locura, si antes no ha provocado el vómito del borracho²⁴ siguiendo el razonamiento del autor del tratado hipocrático De prisca medicina (19=CH I 619). La teoría de que el vino provoca la bilis y la locura perdura en las teorías filosóficas posteriores y así la recoge Aristóte-

les (cf. Probl. 30. 1, 953 b 1-5).

Por otra parte el autor del De victu (I 35, 11=CH VI 520-2) emite la siguiente teoría: las almas en las que el agua es dominada por el fuego están expuestas a la locura, provocada por una inflamación pequeña o una embriaguez. Si ponemos en relación con esta idea la creencia de que la bilis amarilla es un humor cálido y seco (cf. p. e. MH p. 148) pueden explicarse estas afirmaciones dentro de la teoría de los humores. Esta idea tiene su refrendo en la imagen muy extendida en la Tragedia y en la Comedia que compara la ira con el fuego (cf. IA § 352). Así, Aristófanes puede emplear: "hierve la bilis" (ἐπιζεῖν τὴν χολήν, Thesm. 468) como sinónimo de ὀξυθυμεῖσθαι (ibid. v. 466 cf. Vesp. 406), lo mismo en la Nea Anaxándridas (fr. 2 III A 160). El adjetivo ἀκράχολος expresa igualmente la ira de un personaje (cf. Ar. Equ. 41), o de un cántico (cf. fr. adesp. 575 III A 444). Según lo que llevamos dicho respecto al origen bilioso de la locura, no nos extraña ya que este adjetivo se aplique a un perro en unos versos donde se la pone en relación con Hécate, precisamente la diosa causante de la locura (III § 13):

καὶ κύων ἀκράχολος

Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου γενήσομαι.

Ar. fr. 594 a, I 734.

"y me convertiré en perra rabiosa,
en imagen de Hécate brillante".

Aristófanes une así la teoría de la bilis con las ideas míticas respecto a la locura.

57. Pero, dejando este punto de lado, sigamos con el estudio de las creencias respecto a la bilis. Como acabamos de ver a la abundancia de bilis²⁵, (cf. p.e. Cratin. 97 I 52 etc.), idea que parece presuponer la frase del C. H. χολώδης ἐς μανίην, (Epid. IV 2=CH V 145), o a una transformación de la misma, como puede ser su calentamiento, se les atribuyen la causa del ataque de locura. Ahora bien, el mismo efecto lo puede producir un movimiento de la bilis, idea que ya aparece expresada por el coro de avispas en Aristófanes:

εἰπέ μοι, τί μέλλομεν κινεῖν ἐκείνην τὴν χολήν,
ἥνπερ ἠνίκ' ἄν τις ἡμῶν ὀργίσῃ τὴν σφηκιάν;

Vesp. 403 s.

"Dime, ¿a qué esperamos para mover aquella bilis, aquella que sacamos siempre que alguien ^{hostiga} nuestro nido?".

La misma frase aparece recogida en la Nea con el mismo significado (cf. Bat. fr. 7 III A 264, Men. Epitrep. 768 s. Kō.), de ahí que el verbo κινεῖν pueda emplearse con el significado de irritar en un contexto en el que se unen la idea de movimiento de la bilis con la de su ebullición:

ἔάν με κινῆς καὶ ποιήσῃς τὴν χολήν
ἅπασαν ὥσπερ καλλιωνύμου ζέσαι,
ὄφει διαφέροντ' οὐδὲ ἔν ξιφίου κυνός.

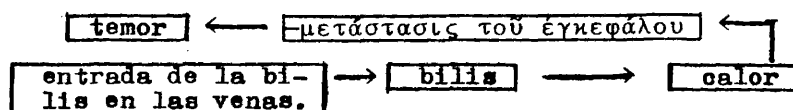
Anaxipp. fr. 2 III A 160.

Si me irritas y haces hervir mi bilis
entera como la del pez caliónimo,
verás que no difiero en nada de un "perro espada".

En el fragmento parece que la causa de la ebullición de la bilis es el movimiento previo a que se la somete. La mención del pez καλλιώνυμος no identificado (cf. LSJ s.v.) es debida sin duda a la abundancia de bilis que esta animal poseía, según se desprende del fragmento 270 K5. de Menandro. La del perro coincide con los fragmentos comentados una línea más arriba. Respecto a estas teorías, hemos de decir que concuerdan con las del autor del De morbo sacro frente al autor del περί ἀρχαίης ἰητρικῆς . Atribuye este último autor al alzamiento, crudeza y pureza de la bilis la causa de los ataques de ira entre otras afecciones debidas a este humor (cf. VM 19)²⁶ . Por lo que no coincide más que en una parte muy pequeña con las ideas expresadas en el Comedia, (únicamente el movimiento concebido como un alzamiento podría considerarse paralelo a estas ideas).

58. En cambio, la teoría expuesta por el autor del De morbo sacro recoge la idea de la ebullición, claramente popular, para darle una explicación racional. Afirma este autor que el daño del cerebro se origina por la flema y la bilis causando esta última la locura furiosa, que viene a tener así las mismas causas que los temores, según parece querer decir este autor (cf. HK

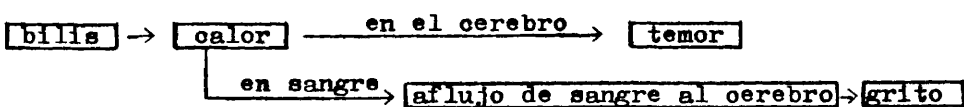
15, 1-3). La cadena causal que lo provoca viene a ser ésta: los temores las causa una remoción del cerebro (μετάστασις τοῦ ἐγκεφάλου) causada por un calentamiento del mismo, provocado a su vez por un aflujo de bilis, que llega al cerebro a través de las venas desde el cuerpo²⁷, lo que podemos presentar en el siguiente esquema:



Como vemos la etiología de la enfermedad es una combinación de las concepciones traumática y bioquímica de la enfermedad en todo paralela a las ideas expresadas en la Comedia.

Pero el autor del tratado hipocrático en cuestión no se limita a esta causa, sino que a renglón seguido admite también como causa de los gritos nocturnos un aflujo abundante de sangre hirviente en el cerebro: διαθερμαίνεται δέ, ἐπὴν τὸ αἷμα ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον πολὺ καὶ ἐπιζέσῃ, (HK 15, 5=CH VI 390). Con ello parece presuponer una doble causa para estos temores, la bilis y la sangre. Ahora bien, la sangre sólo puede ser causa de estos accidentes en los tipos de constitución biliosa según nos advierte este autor²⁸. El pasaje no nos dice cual es la causa de esta ebullición de la sangre, pero no resulta difícil suponer que ello es debido a la tipología calurosa provocada por la abundancia de

bilis en el cuerpo. El tipo flemático al ser frío (cf. HK 15. 4=CH VI 388) no sufre estos accidentes por enfriarse la sangre antes de llegar al cerebro. Ello lo suponemos habida cuenta de que tenemos constancia de la teoría paralela. En efecto, afirma este autor que los mayores de veinte años no sufren la epilepsia porque las venas están llenas de sangre en su edad y, en consecuencia, el flema no puede entrar en ellas, y en caso de entrar no puede vencer a la sangre por ser mucha y caliente (HK 10, 10-11)²⁹. Por otra parte, estas ideas aparecen desarrolladas en otro tratado hipocrático (Morb. I 30)⁹⁰ donde se afirma explícitamente que la bilis caliente la sangre, aunque no se hable para nada de una afección cerebral. Ahora bien, los gritos nocturnos sólo se producen cuando el sujeto tiene un ensueño de temor, y está sumido en él (cf. ibid. 15, 5), con lo cual parece dar a entender un mecanismo causal como el que sigue:



Pero dejemos este punto que se sale fuera del objeto de nuestro estudio, bástenos aquí con hacer notar cómo en este autor del C.H. influyen las ideas populares sobre la ira considerada como un ardor.

59. En resumen, el vino y la bilis, al pro-

ducir un desequilibrio en la mezcla (κρᾶσις) de los humores corporales, provocan la locura por medio del calor frente al ■ flema que causa una locura fría. La idea que preside una concepción de este tipo es la que denominamos "intoxicación". El fenómeno de que ciertos preparados pudieran provocar la locura era bien conocido en la Comedia. Ejemplo de ello es el verso siguiente de Aristófanes:

οὐδ' ὡς φαρμάκοις ἑτέρα τὸν ἄνδρ' ἔμηνεν,

Thesm. 561

"...ná que otra con venenos enloqueció a su marido.."

El autor no nos dice que tipo de fármacos eran estos, que podían provocar la locura, pero por otros fragmentos nos podemos hacer una idea de los simples considerados a la sazón como capaces de provocar un ataque de locura. Uno de ellos es el beleño (ὕοσκύαμος, vid. ISJ s.v.). La popularidad de sus efectos le permite a un cómico de la Archaia (el fragmento es anterior a 321 a.C. cf. Edmonds I 237 n^a) formar un verbo denominativo y aprovecharlo para aludir al tópico, ya manido, de la senilidad (cf. § 28).

Νε. ὕοσκυαμῆς, ἀνὴρ γέρον.

Pher. 72 I 234.

"Estas abeleñado, viejo".

No cabe la menor duda del significado del verbo en el contexto, habida cuenta del tópico aludido, y el testimonio de Hesiquio (cf. s.v.) que lo da como sinónimo de μάλω .Por otra parte los médicos conocen

bien esta cualidad del beleño (cf. Aret. III 6, 1, quien lo cita al lado de la mandrágora como ejemplo de falsa locura).

60. Un significado semejante ha de atribuirse al verbo ἔλλεβοριᾶν empleado por Calias (fr. 28 I 176): Según el escoliasta ad Ar. Vesp. 1489, se empleaba con el significado de "necesitar heléboro" (τοῦ ἐλλέβορου δεῖσθαι), y tratar con heléboro (ἔλλεβορίζειν). Ahora bien, el escoliasta en este punto no tiene razón, a nuestro modo de ver, por una razón lingüística. La terminación factitiva -ίζειν se emplea en formaciones de palabras como ésta para indicar un tratamiento (así κορυβαντιᾶν , cf. Ar. Vesp. 119, significa "tratar con, o hacer participar en, el rito de los Coribantes"), frente a la terminación -ιᾶν empleada para expresar una enfermedad (así κορυβαντιᾶν , cf. Ar. Vesp. 8, significa "estar lleno de Coribantes" o "tener la enfermedad de los Coribantes", o βουβωνιᾶν , Call. fr. 26 I 176, "estar aquejado de bubones"). De esta forma, el verbo ἔλλεβοριᾶν significa "estar lleno de heléboro" o bien "estar aquejado de la enfermedad del heléboro". Según esta última interpretación se explica la confusión del escoliasta, habida cuenta de la ambigüedad del genitivo: la enfermedad del heléboro puede significar tanto la enfermedad que provoca el heléboro como la enfermedad que cura el heléboro. Es decir, la formación denominativa es ambigua en griego en el mismo sentido que

lo es una determinación de genitivo. Precisamente la formación en - $\zeta\epsilon\lambda\nu$ deshace esta ambigüedad dado su carácter factitivo. Ahora bien, en el momento en que existen ambas formaciones una al lado de otra, es lógico pensar que ambas se emplean en un sentido opuesto, es decir, $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\beta\omicron\rho\iota\acute{\alpha}\nu$ significa con mayor propiedad "estar intoxicado de heléboro"

Para que este significado sea admisible, es necesario recordar aquí algunos datos acerca de esta planta. Según el médico Ctesias³¹ (ap. Orib. Coll. med. VIII 8 cf. MAL p. 21, 5), no se empezó a emplear como remedio hasta esta época debido a su peligrosidad en dosis altas, peligrosidad conocida también en época tardía (cf. Plin. NH XXV 5, 23). En efecto, el heléboro, produce sofocos (cf. Orib. l.c., $\pi\upsilon\lambda\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, cf. Hp. Vict.ac. (Sp.) 28=CH II 516, cf. § 37) y convulsiones ($\sigma\pi\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$), tanto en las personas sanas (Hp. Aph. IV 46=CH IV 506) como en los enfermos, de índole muy peligrosa (Hp. Aph. V 1=CH IV 532, Coac. 556: CH V 710, Aph. V 4=CH IV 532). Su peligrosidad encuentra eco en otro pasaje del C.H. en el que su autor da algunas contraindicaciones de su uso, añadiendo: "porque no beneficiará nada y si el enfermo muere parecerá ser causa de su muerte el heléboro", cf. Vict. ac. (Sp.) 16=CH II 476). No creemos que sea demasiado suponer que estas convulsiones y sofocos atribuidos al heléboro se confundieran con los síntomas paralelos de la locura y se pensara que ciertos fármacos como el beleño y el heléboro podían provocar la locura³².

En esta hipótesis se puede explicar la razón de su uso para tratar la locura como una simple aplicación del principio de la medicina popular ὁ τρώσας λάσεται. Pero ello no es seguro, dado que otro tipo de explicaciones son posibles. Así, en el marco de la teoría de los humores se puede ver en un fármaco de sabor amargo un medio de purgar la bilis amarga (notemos que el helleboro se emplea como purgante de la bilis aunque no exclusivamente, cf. MAL p. 24, Hp. Int. 51= CH VII 296) como nota Sófocles:

πικρὸν πικρῶ κλύζουσι φαρμάκῳ χολήν.

fr. 770 N.=854 Pearson.

Por último, en Menandro se encuentra una alusión al carácter insano del Ponto capaz de provocar una afección de la bilis:

Δημέας χολῶ·

ὁ Πόντος οὐχ ὑγιεινὸν ἔστι χωρίον.

Sam. 588 s. Jacques

"Demeas está loco: el Ponto no es un lugar sano".

El personaje demuestra la popularidad y vulgarización de las teorías contenidas en el tratado hipocrático περὶ ἀέρων, ὑδάτων καὶ τόπων: los lugares secos y cálidos "desechan" los elementos más húmedos de la bilis pudiendo provocar así las enfermedades típicas de este humor, incluida la melancolía (cf. Hp. Acr. 10, 11= CMG I 1, 2 p. 52).

61. La locura es concebida como el resultado de una afección causada por un elemento extraño, un

golpe, o un desarreglo de un órgano. El problema que se nos plantea es averiguar cuál es el órgano afectado según estas concepciones. Aunque ya hemos apuntado inevitablemente a las partes afectadas por la locura aquí lo estudiaremos de modo sistemático, dejando, eso sí, a un lado las alusiones contenidas en términos como ἄνοια, παράνοια, ἄφρων, παράφρων, etc. (cf. WgM p. 103-108), por considerarlas de índole banal y haberlas estudiado ya al hablar de la terminología de la locura. En resumen, nos limitaremos a considerar en este punto los órganos que se consideran sede de la locura, entendiendo órgano en un sentido muy amplio.

Queremos dejar bien sentado ya que la mera existencia de términos como los mencionados (ἄνοια, ἄφρων) nos indica que tanto el νοῦς como las φρένες son considerados por su función, más que como órgano en sí, sin excluir por ello la posibilidad de que designen en ciertos contextos la sede de estas funciones. El νοῦς se considera de manera general como una función que se manifiesta en forma de conocimiento (cf. Amph. 3 II 314) de un arte, y de igual modo es la sede del olvido (cf. ibid., Tim. 6 II 604), o de la atención en la frase banal προσέχειν τὸν νοῦν (cf. ϕ. g. Cratin. 284 I 122). Pero, donde se aprecia con mayor claridad, si cabe, la concepción del νοῦς como función, es en la frase hecha ἔχειν νοῦν, "tener entendimiento", repetida a menudo en la Comedia (cf. e.g. Plat. 166 I 538 ets.) Ahora bien, al menos en la Nea, al νοῦς se le compara con un receptáculo en el que puede entrar el miedo (cf. Philem. 159 III A 80) implicando así una concepción material del entendimiento. Por otra parte, este mismo autor deja bien claro en

otro fragmento que para él el "entendimiento" es un órgano capaz de aposentarse, por ejemplo, en un conocimiento científico como en el fr. 3 de Amfis (II 314). Su movimiento, en cambio, provoca trastornos que impiden el funcionamiento de los sentidos de la vista y el oído, según nos dice Filemón:

ἐπὶν ὁ νοῦς ἢ μὴ καθεστικῶς τιτι,
οὐκ ἔστ' ἀκούειν τοῦτον οὐθὲν οὐδ' ὁρᾶν.

fr. 151 III A 78

"Siempre que el entendimiento no esté reposado, no le es posible oír nada ni ver".³³

En ello va implícita la concepción traumática de estos trastornos calificados de ἀποσύνη "locura" por el trasmisor del fragmento (Stob. Fl. 4. 41=40 H), en un sentido que recuerda muy de cerca unas palabras del tratado Sobre la enfermedad sagrada, con la única diferencia de que aquí se atribuye al cerebro la sede de estas sensaciones, mientras que el cómico lo hace con el νοῦς. (cf. HK 14, 6)³⁴.

62. Mayor frecuencia de uso posee el término φρένες. lit.: "entrañas", que sirve de sinónimo de νοῦς con características muy semejantes, o casi iguales. Así, es sede de la memoria (cf. Ar. Equ. 1052), del valor y el miedo (cf. Ar. Av. 1376), de la voluntad (Ar. Ran. 101), de la emoción (Ar. Equ. 1237), de la ira (cf. Ar. Av. 1238) y de la inteligencia (cf. Ar. Av. 456, Ecc. 571, Nub. 153, Ran. 876). En calidad de sín-

nimo de νοῦς no nos extraña su uso junto a esta palabra, tal como aparece en Lisístrata (v. 432 cf. Thesm. 291), así como tampoco el sintagma ἔχειν φρένα (cf. Thesm. 462, Ran. 534), calco a todas luces formado sobre ἔχειν νοῦν.

El arrebatado provocado por la audición de una obra trágica es calificado de vuelo de las entrañas por Aristófanes (Av. 1445), sin duda aludiendo al vuelo del alma en su sentido más literal (cf. IA § 445, L. Gil, Inspiración poética, Madrid, 1966, p. 54^{ss}). La misma idea aparece expresada de un modo distinto en el fragmento 329 de Cratino, y refiriéndose al éxito de una obra cómica:

τῷ <δὲ> θεάτρῳ νόσησαν αἱ φρένες.

I 136

"Enfermaron las entrañas de los espectadores".

No se nos explica nada de la índole de esta enfermedad, ahora bien, como veremos más abajo, se supone que la alegría o la pena "enturbian" la inteligencia. La idea de la turbidez o la claridad como expresión de la inteligencia se manifiesta también en las comparaciones de ésta con la visión. La oscuridad de la vista causada por un obstáculo, como la niebla, constituyen la imagen con que se compara el ataque de locura en la Tragedia (cf. WgM p. 109 s., IA § 481). La idea aparece aprovechada por Aristófanes en su aspecto más material, haciendo un chiste por el simple procedimiento de cambiar la ceguera, enfermedad llena de connota-

ciones religiosas, por la legaña: así Pobreza califica de estúpida la acción de Blesidemo y Crémilo al salvar a Pluto, en estos términos:

ἀλλ' ὃ Κρονικαῖς λήμαις ὄντως λημῶντες τὰς φρένας
Plut. 581^[ἀμφο.]

"Pero, ¡oh vosotros dos, cuyas entrañas realmente padecen de legañas Crónicas!".³⁵

Las entrañas de mala calidad implican una mala visión, según nos dice Menandro (fr. 374 KÖ.), y la falta de inteligencia se concibe como un error, en el sentido literal del término, de las entrañas (Men. fr. 742 KÖ.). Pero propiamente estos ejemplos no tienen una relación más que indirecta con la locura. Esta aparece como un "fluir" fuera de cauce o un salirse de sí, con una imagen semejante a la del castellano "desquiciado". Las entrañas (φρένες) aparecen así como un receptáculo del que el sujeto alocado se sale (cf. WGM p. 108):

μαίνεται <ἄρα> καὶ παραρρεῖ τῶν φρενῶν ἀπλῶ λόγῳ.

Eup. 358 I 434

"Pensais que está loco y fluye fuera de sus entrañas simplemente", dice el Coro, quejándose del desprecio de que hace objeto el pueblo ateniense a los conciudadanos poetas. La misma idea, expresada, quizá, con un término médico (cf. § 41) aparece en el fragmento 292 (II 514) de Alexis donde se habla de la μεταστασις τῶν φρενῶν producida por la pena. Y al delirio producido por la "frenitis" parece aludir Davo al relatar a Esmícrines la muerte fingida de Queréstrato

con las palabras ἑκστασις φρενῶν (Men. Aspis 422, cf. MAsp. p. 127).

63. Esta ambigüedad del lenguaje que admite νοῦς y φρήν, sin distinguir entre función y órgano, facilitó que se atribuyera a un órgano corporal concreto la sede de estas funciones. Los dos órganos en cuestión son el cerebro del que ya hemos hablado (§ 52) como origen de las enfermedades mentales, y del que volveremos a hablar al tratar de las teorías médicas (II § 3), y el corazón. Tradicionalmente en el corazón se originan sentimientos de todo tipo como por ejemplo el temor (Anax. 59 II 76, Ar. Ran. 482-4), el cariño (Ar. Nub. 86), el pesar (Ar. Lys 9), el deseo (πόθος, Ar. Ran. 54), el dolor (Ar. Ach. 1, 12), la pena (Ar. Equ. 1269). Cualquier emoción trae como consecuencia un movimiento del corazón (Ar. Nub. 1391, 1368), incluso la risa y la alegría afectan al corazón enturbiándole (cf. Pher. 115, 116 I 250), y sin duda alguna a estas emociones alude el fragmento 4 (II 546) de Antídoto, al afirmar que se curan por medio del vino (cf. IV § 29). Estas creencias populares aparecen recogidas en el tratado hipocrático De morbo sacro (cf. HK 17, 6=CH VI 392) calificándoselas de erróneas. Ahora bien, ello influyó poco en las ideas populares, y tampoco influyó mucho en las de los médicos. Así Menandro recoge la idea, al concebir la locura como un golpe recibido en el corazón:

ἐμμανῆς ἀπροσδοκῆτῳ καρδίαν πληγελς ἄχει.

Sam. 706 Jacques

"...loco, golpeado en el corazón por un pesar impre-
visto".

Nicétrato atribuye al corazón su locura, reco-
giendo así de forma más elaborada la concepción traumá-
tica de la locura expresada en el adjetivo καρδιόπληκ-
τος, glosado como sinónimo de έμβρόντης (cf. Sch.
Xen. An. 3. 4. 12, LSJ s.v.). Una concepción tan arrai-
gada, como ésta de que el corazón es la sede de las emo-
ciones y la inteligencia, influyó lógicamente en los
autores del C. H. Así el mismo autor del De morbo sacro
que la niega, la recoge de un modo más sofisticado: los
síntomas epilépticos son provocados por un aflujo (κατά-
ρροος) de flema en el corazón y el pulmón (cf. CH VI
370)³⁶. En otros tratados, la causa de la epilepsia es
la sangre que, corrupta por la bilis, llega al corazón,
al hígado o a la "vena" (CH II 406)³⁷. El tratado De vir-
ginis afirma que el corazón es un lugar predispuesto pa-
ra la locura provocada por la sangre, que causa fiebre,
deseos asesinos, temores y, por último, el suicidio y
deseos de morir (cf. CH VIII 468)³⁸. La localización,
pues, de la locura en las φρένες (el diafragma en me-
dicina), y el corazón nos aclara la razón de que el do-
lor de corazón sea considerado como un anuncio de locu-
ra (cf. Hp. Coac. II 15, 279=CH V 646, Epid. I 6=CH II
636), lo mismo que la creencia, reflejada en la Comedia
de que los dolores y trastornos en la zona umbilical a-

nuncian un ataque epiléptico (of. Coac. II 15, 294=CH V 648, Prorrh. II 10=CH IX 28, Gal. XVI 584 Kühn.). Por último, notemos que el verbo καρδιώττειν lo usa Aristófanes (fr. 362 I 676), siendo imposible determinar el significado exacto del mismo, dada la ausencia de un contexto amplio. Ahora bien, los usos hipocráticos paralelos sugieren un sentido sinónimo de καρδιαλγέω "doler el corazón" (of. Hp. Progn. 24=CH II 182, Mul. I 9=CH VIII 38, Aret. II 3, 4=CMG II p. 22).

CAPÍTULO QUINTO

ENFERMEDADES DE LA VISTA

64. Las enfermedades de la vista ocupan un segundo lugar, en cuanto a frecuencia se refiere, por lo que respecta a la Comedia, junto con las enfermedades traumáticas, que estudiaremos más abajo. La ceguera comparte con la locura su carácter punitivo (cf. Ther. p. 106 ss.). De ahí la ceguera mítica de Edipo (Ar. Ran. 1195) o de Fénix (Ar. Ach. 421). Pero al lado de estas cegueras de carácter trágico, la Comedia, como es lógico, prefiere otro tipo más apto para la crítica, y evita la noción de culpa. La riqueza personificada en Pluto es ciega, al igual que la fortuna (Τύχη) ya desde Aristófanes (cf. Amph. 23 II 322), o bien, elaborando el tópico, se nos dice que ciega a aquellos que ponen la vista sobre ella (cf. Men. fr. 77 Kδ.), o se le compara con el mal médico, capaz de cegar a todo aquel que cae en sus manos (cf. Antiph. 259 II 294). El Pluto de Aristófanes ha sido cegado por Zeus únicamente para cumplir su deseo de venganza sobre los mortales justos, a quienes envidia:

Ἠλ. ὁ Ζεὺς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν.

ἔγῳ γὰρ ὦν μειράκιον ἠπέιλησ' ὅτι
 ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους
 μόνους βαδιοίμην· ὁ δέ μ' ἐποίησεν τυφλόν,
 ἵνα μὴ διαγιγνώσκοιμι τούτων μηδένα.
 οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ.

Ar. Plut. 87-92.

"Zeus me infligió este castigo por envidia de los hombres, porque yo, siendo un muchacho, amenacé con sólo frecuentar a los sabios, justos y comedidos; y él me cegó para que no reconociera a ninguno de éstos. Tal es la envidia que tiene a los buenos".

Como sabemos, Asclepio le cura de su ceguera con lo que burla la "justicia" de Zeus, no sin que un sicofanta anuncie que va a reclamar a los tribunales para que vuelva a estar ciego (cf. Plut. 858). Más cómica es aún, si cabe, la acción de Asclepio sobre Neoclides (v. 747 s., 736 ss.), aumentándole por medio de un unguento la enfermedad de sus ojos. El carácter antipático del personaje se prestaba, por lo demás, a la risa vengativa de los espectadores ante sus desgracias, siendo precisamente un dios campechano el instrumento de esa venganza, lo mismo que lo es de la curación de Pluto.

Otro punto hay que resaltar sobre la enfermedad de Pluto: la finalidad del castigo implica la imposibilidad de que conozca a los hombres buenos (cf. Plut. v. 91). En este punto se haya implícita una comparación entre conocimiento y visión que constituye un tópico en la Comedia (cf. Plut. 665 etc.). Así la frase proverbial τυφλῷ

δηλον, "esta claro hasta para un ciego" aparece ya en Aristófanes (Plut. 48), y continúa en uso en época de Menandro (cf. fr. 98 a, 367 K5.), apareciendo también la idea expresada en forma negativa (Thesm. 97). De un modo más articulado puede verse en el fragmento 488 K5. de este mismo autor:

τυφλὸν τι τάνόητον εἶναί μοι δοκεῖ.

"La insensatez me parece que es algo ciego".

Ya el tratamiento de Neoclides en Pluto nos anuncia una concepción material de las causas de esta enfermedad frente a una concepción sagrada de la misma: la ceguera pausada por ver una imagen divina (cf. Ther. p. 107 ss.), que únicamente aparece reflejada de un modo ambiguo en Menandro:

τυφλὸν ὁ πλοῦτος καὶ τυφλοῦς

<τοῦς> ἐμβλέποντας εἰς αὐτὸν δεικνύει.

fr. 77 K5.

"es algo ciego la riqueza y ciegos muestra a los que la miran"

65. Pero la causa de esta enfermedad suele ser física en la Comedia. Un origen traumático, como la introducción de un cuerpo extraño aparece en el ἡμμένον σπηκίσκον, "aguijón candente", que causa la ceguera del Cíclope (Plut. 301) aludiendo a la ^{hazaña} de Ulises, pero normalmente la causa es menos dramática como el polvo que se introduce en los ojos (Ar. fr. 569 I 726), o la ceniza que salta del fuego (cf. Pher. 60 I 228), aunque en este último caso no se emplee la palabra τυφλός para designar

el resultado del accidente. Igualmente el vinagre produce una ceguera, por lo que Aristófanes sugiere arrojar jarros de él a los enemigos para cegarles (cf. Ran. 1437 ss., y la nota de Stanford ad loc.). La idea del daño que este líquido puede producir en los ojos le sirve a Aristófanes para crear dos recetas burlescas (cf. IV § 12). Siendo así, la enfermedad de origen material es lógico que quienes la traten normalmente sean los médicos, tal como se desprende del diálogo que mantienen Blepsidemo y Crémilo, cuando intentan llevar a Pluto a un médico para que le trate su deguera (Ar. Plut. 406 ss.), a pesar de que la enfermedad del personaje es de origen divino como acabamos de ver. Lo lógico es pensar en una curación llevada a cabo por el dios Asclepio como ocurre en la pieza de Aristófanes, y quizá también sea esta la razón que determina el empleo de remedios pertenecientes a la medicina sacra para curar su enfermedad, frente al tratamiento, más acorde con los principios de la medicina técnica, de que es objeto Neoclides (cf. III § 6). Así, Pluto es curado por medio de una limpieza de los ojos como si fuera la ceguera el resultado de una mancha (Ar. Plut. 635), idea a la que se puede encontrar un punto de contacto entre las causas físicas de la ceguera (polvo etc.) y las causas morales.

66. Ahora bien, la ceguera puede ser causada por una oftalmia (ὀφθαλμία) y ser transitoria en este caso, según se desprende del siguiente pasaje de Antífanes:

ὀφθαλμιῶν ἄνθρωπος ἰσχυρῶς κακῆ

πάμπολλα πάσχω ἔν ἀγαθὸν πάσχει μόνον,
ὅτι οὐχ ὄρῃ γυναῖκα τοῦτον τὸν χρόνον.

fr. 252 II 294

"el hombre que tiene una oftalmia fuerte,
a pesar de que sufre males de toda clase, un solo bien
experimenta:
no ver a (su) mujer en este tiempo."

La afección debió ser bastante común, dado que se muestra como una enfermedad normal (cf. eg. Timocl. 6 II 606, donde se alude a los hijos de Fineo), y que servía de excusa para evitar el llamamiento a filas (cf. Stanford, ad loc., Herod. VII 229), según se desprende del pasaje siguiente:

εἰ μὴ νευαυμάχηκε τὴν περὶ τῶν κρεῶν.

κα. μὰ τὸν Δι' οὐ γάρ, ἀλλ' ἔτυχον ὀφθαλμιῶν.

Ar. Ran. 191 s.

"si no ha luchado el combate naval de las carnes¹.
-No, ¡por Zeus! Tenía casualmente una oftalmia."

La oftalmia es, pues, una enfermedad curable que causa una ceguera transitoria. De ahí que la enfermedad de Pluto sea calificada de oftalmia (Ar. Plut. 115) y que el verbo ὀφθαλμιῶν venga a significar "ver mal" (cf. Apol. Car. 7 III A 188). La curación de este padecimiento la logran los médicos por medio de unguentos aceitosos (cf. IV § 6). La circunstancia de que esta enfermedad sea curable, confirma la interpretación dada al fragmento de Aristófanes en el sentido de que el médico cura al anciano que habla:

ὀφθαλμιῶσας πέρυσιν εἶτ' ἔσχον κακῶς
ἔπειθ' ὑπαλειφόμενος παρ' ἰατρῶ.

129 I 604

"Con una oftalmia el año pasado estaba mal,
y después de haberme ungió en casa del médico...
(pude ver)".

67. La literatura médica distingue dos tipos de oftalmias, las húmedas, producidas por la flema, de poca duración (cf. Hp. Aer. 3=CMG I 1, 2 p. 28, 17 ss.), y las secas originadas por trastornos de la bilis (Hp. Aer. 4=CMG I 1, 2 p. 30, 14 ss.). Aunque no siempre es así, también se describe una oftalmia húmeda y larga que produce escoriaciones llamadas σῦκα (cf. Hp. Epid. III 7=CH III 84), mencionadas por Aristófanes (Ran. 1247 cf. AML p. 83).

Quizá se trate también de esta enfermedad en Los Scarnienses de Aristófanes: el campesino suplica a Diop^opolis que le aplique el unguento de la paz en los ojos, echados a perder por las lágrimas derramadas al llorar a sus bueyes:

ἀπόλωλα τῶφθαλμῶ δακρύων τῷ βόε.

Ar. Ach. 1027.

Bien es verdad que en el pasaje no se alude para nada a la ὀφθαλμία, por lo que no se puede afirmar que se trate de esta enfermedad. Únicamente contamos con la coincidencia del tratamiento que se aplica, con el atestiguado para una oftalmia en el fragmento 129 del mismo Aristófanes transcrito más arriba. Por otra parte en el C. H. consta un tratamiento por medio de unguentos para evitar los accidentes causados por las lágrimas mor-

dientes y saladas que llegan a provocar úlceras (cf. Hp. Liqu. 6=CH VI 132). También el autor del De locis in homine 13 conoce, al parecer, una enfermedad provocada por el lagrimeo, caracterizada por úlceras en los párpados, picores y ambliopía². La enfermedad aparece citada por su síntoma más evidente, de forma que Neoclides recibe el apelativo de legañoso (Ar. Ecc. 254), lo mismo que Arquedemo (Ar. Ran. 588, Stanford ad loc.), y un personaje cuyo nombre desconocemos (cf. Eup. 9 I 318).

68. La enfermedad afecta a los párpados y se trata normalmente con unguentos según se desprende del pasaje de Las assembleístas (v. 402-406, cf. IV § 6), aunque no faltan tampoco alusiones a procedimientos menos acordes con la medicina técnica. En la misma pieza de Aristófanes, unos versos antes del pasaje comentado, aparece el siguiente diálogo entre una mujer y Praxágora:

Γυ. τί δ' ἦν Νεοκλείδης ὁ γλάμων σε λοιδορῆ;

Πρ. τοῦτῳ μὲν εἶπον ἐς κυνὸς πυγῆν ὄρᾶν.

Ar. Ecc. 254 s.

"Y, ¿qué harás, si Neoclides el legañoso te calumnia?
A éste le dije que mir^{3ra)} al trasero de un perro".

El escoliasta (ad loc.) explica el pasaje como un proverbio que se aplica a los que sufren de oftalmia y da el refrán completo: "mirar el trasero de un perro y de tres zorras". Todo ello nos hace pensar en un procedimiento mágico para curar la afección reflejado en este refrán: la presencia del número mítico así lo indica. Por

otra parte el procedimiento curativo estaría basado en la idea de contagio: como si se transmitiera la enfermedad al perro³ y a las zorras por medio de la mirada, circunstancia que recuerda muy de cerca creencias bien atestiguadas sobre el aojamiento (cf. § 2-3 y las notas). Pero, volviendo al tema, la enfermedad a que hace referencia el término γλάμων producía con toda seguridad una pérdida de la vista, según se desprende del calificativo de ciego aplicado a Neoclides por Aristófanes (Plut. 665), ceguera que es calificada en el C. H. como ambliopía⁴ (Hp. Mul. 2, 116=CH VIII 250). Por otra parte, la frase "tener legañas en la mente", λημῶν τὰς φρένας, (cf. Ar. Plut. 581), basada en la comparación comentada de la vista con la inteligencia, nos indica que la λήμη producía una pérdida de visión. La frase λημῶν κολοκύνταις, "tener legañas de calabaza", se aplica a aquellos que no ven (cf. Ar. Nub. 327), o a los que sufren de ambliopía⁵ (cf. adesp. 870 III A 476). El C. H. abona esta identificación, al hacer de las λημῶν un síntoma de la ὀφθαλμία (cf. Hp. Epid. I 4=CH II 616). De igual modo que la Comedia atribuía a la ceniza la causa de la ceguera (§ 65), nos informa ésta que el humo producía un dolor "mordiente" en los ojos y también que irrita las legañas:

οὐ γὰρ <ἄν> ποτ' ὦδ' ὀδῶξ ἔβρουκε τὰς λήμας ἐμοῦ.

Ar. Iys. 301

"Fues nunca así, a dentelladas, mordía mis legañas
(el humo)".

La irritación producida en los ojos por el humo hace prescribir al autor del tratado περὶ ὀφθίος que

los hombres afectados de oftalmias se mantengan apartados de toda luz y $\delta\alpha\lambda\eta\lambda\upsilon\mu\omicron$ ($\acute{\alpha}\pi\omicron$ $\kappa\alpha\pi\nu\omicron\upsilon$, cf. Hp. Vid. ac. 9=CH IX 160). Por ello creemos, en contra del escoliasta (ad Lys. 301), que $\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\varsigma$ guarda aquí su significado propio y no el de "ojos".

Por último, notemos que la idea de que esta enfermedad es producida por el flema o el moco depositados en los ojos⁶ parece hallarse presente en la formación cómica $\gamma\lambda\alpha\mu\upsilon\zeta\iota\acute{\alpha}\nu$ glosada como $\gamma\lambda\alpha\mu\acute{\alpha}\nu$ (cf. adesp. 971 III A 480).

CAPÍTULO SEXTO

ENFERMEDADES EXTERNAS

69. En la Comedia aparecen abundantes alusiones a enfermedades externas, considerando como tales toda afección de la piel y de las extremidades, así como los efectos producidos por las picaduras de insectos y parásitos. Dentro de estas enfermedades empezaremos hablando de las afecciones de la piel. Sin duda éstas se cebaban en los pobres. Tal como le dice Crémilo a la Pobreza: "¿Qué bien puedes proporcionar tú a no ser cabrillas¹ de los baños públicos?" (cf. Ar. Plut. 535), aludiendo con ello, según nota el escoliasta², a la necesidad que les obligaba a buscar allí cobijo para calentarse durante el invierno por falta de ropa. El pasaje continúa describiendo la muchedumbre de piojos, moscas y pulgas que asedian al pobre, dándonos así un retrato vivo de la realidad sociológica de la Atenas aristófánica, y explicándonos al mismo tiempo la existencia de enfermedades como la phthiriasis de la que hablaremos más abajo. Las ampollas producidas por roce o quemadura reciben el nombre de φλύκταινα (cf.

Hp. VM 16=OH I 610). Así son causadas por el roce del remo (Ar. Vesp. 1119, Ran. 236) hasta llenarse de sangre (cf. Ar. Equ. 1057). En la Comedia no se aplica este término a las ampollas causadas por quemaduras, en cambio, sí aparece empleada para designarlas la palabra φαύ^υλυγες (cf. Ar. fr. 883 I 780, Hp. ap. Gal. XIX 150), cuyo origen hipocrático ha sido recientemente demostrado por Hošek^{2a}.

No podía Aristófanes desperdiciar el motivo de la vejez como cúmulo de enfermedades (cf. §§ 8, 28, BEG p. 64), y así el retrato de Demo en Los caballeros no hace sino acumular algunas de ellas. El personaje sufre en la vista alguna enfermedad (Equ. 909), es catarroso (v. 910) y tiene úlceras en la parte anterior de las piernas, que necesitan de un remedio en forma de unguento (vv. 906 s.) Aristófanes emplea aquí la palabra ἐλκύδρια lo mismo que el autor del De articulis (63=CH IV p. 274).

70. Quizá a una enfermedad de la piel aluda un fragmento de Posidipo:

οὕτω τι πολύπουν ἐστὶν ἢ λύπη κακόν.

19 III A 236

El fragmento viene siendo interpretado como si el término πολύπουν significara "de muchos pies", ahora bien, lo que es evidente es que el término está empleado aquí con un eco en el término λύπη lo que sugiere una interpretación distinta: la palabra se interpretaría como compuesto (πολυ-λυπουν) diferente del etimológico. Y el fragmento sería así un juego de palabras entre esta inter-

pretación y su significado más especializado de "pólipo" tal como aparece en el C. H. (cf. Hp. Aff. 5, Gal. 7, 106 etc.). En esta hipótesis se entiende bien el adjetivo κακόν aplicado a pólipo.

71. También es una enfermedad de la piel la llamada φώραν identificada como la sarna. Aparece nombrada dos veces en la Arahaia en sendos fragmento de Frínico y Hermipo. El primero de ellos está corrupto, pero aún así parece poder entenderse que el vocablo está empleado en sentido figurado: Siracosis tiene sarna porque ha propuesto un decreto (414 a.C.), que prohíbe aludir a la gente por su nombre en la Comedia (Phryn. 26 I 460). El comediógrafo parece insinuar así que el personaje en cuestión "se ha picado" por las alusiones contenidas en alguna comedia. El segundo fragmento sólo hace una alusión de pasada a esta enfermedad, pero de dicha alusión se desprende que "la enfermedad era epidémica:

καὶ παρὰ Σιτάλκου φώραν Λακεδαιμονίοισι<ι>.

Hermipp. 63, 7 I 304

"... y de Sitalces sarna para los laacedemonios"³

El verso contiene un juego de palabras con el epíteto délfico de Apolo⁴ y el nombre del rey tracio casi homónimo⁵ muerto en noviembre del año 424 a.C.⁶ El rey intervino en esta guerra en una expedición contra Pérdicas datada en el año 428 a.C., que no obtuvo resultados muy brillantes (cf. Thuc. II 101, 5), y en la que el ejército se vio afectado por una dolencia de escasa morbilidad

(cf. Thuc. II 98, 3). Por otra parte, en los versos siguientes del fragmento se menciona a Siracusa junto con la guerra civil de Corcira surgida a finales del año 427 a.C. (cf. Thuc. III 69-85), el mismo año de la primera expedición a Sicilia. La mención a los lacedemonios quizá apunte a la fundación de Heraclea Traquinia (426 a.C., cf. Thuc. III 92), que las abría las puertas de la costa Tracia, y a la inactividad de este rey ante el acontecimiento. La alusión a las mentiras de Pérdicas no debe de ser sino el reflejo de su actitud cautelosa ante los avances de Atenas, sin que fuera enemigo declarado de ella (cf. Thuc. IV 79, 2) hasta la llegada de Brásidas (*id.* 80-82). Igualmente en Los acarnienses (vv. 141 s.), representada en el 426-5 a.C., toman a broma las promesas de Sitalces de enviar un ejército tan numeroso como una plaga de langosta en ayuda de Atenas. Sin duda alguna, las palabras de Hermipo apuntan a esta misma promesa por lo que la obra ha de fecharse en la misma época de la de Aristófanes.

Pero lo que aquí nos interesa resaltar es, en primer lugar, que la enfermedad llamada φώρα tiene un carácter epidémico y puede transmitirse por medio del comercio marítimo (el fragmento trata de los beneficios que obtiene Atenas de su comercio en ultramar); en segundo lugar que se considera como una peste y, por lo tanto, puede ser enviada por Apolo; por último, que la comarca de Tracia es tenida en la época como origen de enfermedades epidémicas. En este sentido contamos con el testimonio de una de las cartas atribuidas a Hipócrates (Epist. 27=CH

IX 418) que nos informa de una peste (λοιμός) llegada a Grecia a través de Iliria y Peonia, comarca esta última, perteneciente al reino tracio de Sitalces (cf. Thuc. II 95-101).

72. Otra enfermedad no identificada que afecta a la piel, si hemos de hacer caso a las palabras del trasmisor del fragmento, es la llamada φῶζα. Aparece únicamente en un fragmento de Eúpolis:

ὅς θυμήνας τοῖς στρατιώταις λοιμὸν καὶ φῶζαν ἔπεμφεν.
191 I 384.

" el cual, airado con los soldados, les envió una peste y sarna (?)".

A ello comenta Focio: "Algunos dicen que la forma de la enfermedad consiste en un picor acompañado de mal olor"⁷. Con toda probabilidad el personaje que envía la peste es Apolo. La enfermedad tiene carácter epidémico y afecta a un ejército, lo mismo que la peste que aqueja al ejército de Jerjes según la epístola 1 de Hipócrates (CH IX 312). Ahora bien, la palabra λοιμός es muy probable que designe un tipo de enfermedad febril, dado que se emplea para designar todo tipo de fiebre contagiosa según se desprende del De flatibus hipocrático⁸. Sin embargo es imposible determinar si se trata de una sola enfermedad, aunque dada la concomitancia de ambas palabras todo induce a pensar así.

73. Bien conocido es el hecho de que la pica-

dura en la cara de insectos tales como las avispas pueden producir la muerte (cf. Ar. Nub. 946-8). De un modo semejante los piojos pueden producir la muerte por medio de la enfermedad llamada φθειρίασις o morbus peculiaris. Su sola mención significa tanto como el descuido total a que ha llegado la medicina en los tiempos siguientes a la muerte de Alejandro Magno, así nos dice un cómico cuyo nombre ignoramos:

καὶ φθειριῶσαν ὡς ^ὁ πρὶν Καλλισθένης

adesp.280 III A 398

"y plagada de piojos como el viejo Calístenes⁹".

La Comedia no vuelve a hacer mención de esta enfermedad, que nos es conocida por otras fuentes (cf. Ther. n. III 21b, p. 473 y los lugares que allí se citan).

74. Más circunstancial es aún la única mención de la podagra en la Comedia. Sólo aparece en Aristófanes una vez (Plut. 559) nombrada entre las características de la riqueza, junto con los vientres abultados, pantorrillas gruesas y la grasa, sin que se nos diga más de ella. La idea expresada en Aristófanes encuentra su reflejo en Galeno (IV 436 Kühn¹⁰) al hacer notar este autor que los individuos obesos no sufren de artritis ni de podagra si siguen un régimen apropiado. Así, pues, de las palabras de Aristófanes se sigue que este autor sabe de algún modo que un régimen inadecuado puede producir enfermedades como la podagra, Aristófanes conoce la teoría expresada por los hipocráticos de que la enfermedad está causada

por el régimen alimenticio. Pero si bien no aparece mencionada la podagra en el resto de la Comedia, en cambio se hace alusión a la artritis en la Nea, como causada por una acumulación de humores. Al atribuir Demóceno, el autor del fragmento, estas teorías a un cocinero no hace sino poner en solfa las teorías¹¹ de Demócrito (cf. fr. 2 v. 31 s. III A 212).

75. El término βουβών , en plural, designa la ingle (cf. Pher. 23 I 216) al menos en la Archaisa, y el verbo derivado βουβωνιᾶν sirve para indicar una inflamación de los ganglios inguinales. El verbo aparece varias veces en la Archaisa una de ellas sin ningún contexto (Call. 26 I 176) y otras tres veces en Aristófanes. En la primera de ellas, al mostrar el coro su extrañeza de que Filocleón no salga de casa para ir a los tribunales, piensa en un posible accidente del personaje, y se pregunta si se habrá roto un dedo y se le habrán inflamado un tobillo y los ganglios:

μῶν ἀπολώλεκε τὰς ἐμβάδας; ἢ προσέκοψ' ἐν
 τῷ σκότῳ τὸν δάκτυλόν που,
 εἴτ' ἐφλέγμηθεν αὐτοῦ
 τὸ σφυρὸν γέροντος ὄντος;
 καὶ τάχ' ἂν βουβωνιῶη.

Ar. Vesp. 276 a- ss.

La observación de que un accidente puede provocar una inflamación de este estilo se encuentra recogida en el De flatibus 6 (=CH VI 96), añadiendo su autor que

se produce inevitablemente la fiebre. Galeno, del mismo modo, afirma que una herida en un dedo puede provocar un bubón (cf. X 881 Kühn.)¹². Y una idea semejante mantiene Paladio al comentar Epidemias VI 7, 2⁴³. La explicación dada modernamente supone una inflamación infecciosa (cf. MacDowell ad 277a). Aristófanes, pues, conoce bien estos tipos de afecciones. El término se aplica especialmente a la inflamación de los ganglios inguinales, circunstancia que aprovecha Aristófanes para hacer un chiste un tanto subido de tono: Praxinoa pregunta al heraldo laodemonio- "¿Por qué te apartas? ¿Por qué te colocas delante el manto? ¿Acaso se te han inflamado los ganglios debido al camino?" (cf. Iys 985 ss.)¹⁴. Con ello deja entender que las heridas debidas al mucho caminar producen esta inflamación específicamente. Ahora bien, también conoce Aristófanes un uso traslaticio del término y así en Las ranas lo emplea con un acusativo de la parte afectada con el significado de "estar inflamado":

ἐγὼ μὲν οὖν ἐς τὸ βαλανεῖον βούλομαι
ὑπὸ τῶν κόπων τὸ νεφρὸν βουβωνιῶ.

Ran. 1280.

"Yo quiero ir a los baños,
pues por los trabajos tengo inflamados los riñones".

Atribuye así Dioniso la causa de su enfermedad a los trabajos, circunstancia que recuerda la segunda enfermedad de los riñones, que se origina también por esta causa según el autor del De morbis internis (cf. Hp. Int. 15=CH VII 204), que se trata igualmente por medio de ba-

ños calientes (cf. id. 14=ibid. 202); por último la enfermedad produce una inflamación purulenta del riñón que se trata por medio de una incisión (cf. Hp. l.c.). El término βουβωνιᾶν empleado por Aristófanes vendría a indicar así esta inflamación producida por la enfermedad. De usos como este que comentamos aquí se originaría el empleo de βουβών para designar una inflamación sin una localización tan específica como ésta¹⁵, pudiendo referirse a cualquier ganglio inflamado. Su origen traumático aparece bien claro en unos versos pertenecientes a El campesino de Menandro. Cleeneto se ha herido en la pierna al cavar las viñas y, de resultas, se le ha levantado un βουβών:

ἀπὸ τοῦ γὰρ ἔλκου, ὡς τριταῖον ἐγένετο
 βουβῶν ἐπήρθη τῷ γέροντι, θέρμα τε
 ἐπέλαβεν αὐτόν, καὶ κακῶς ἔσχευ πάυυ.

Georg. 50-52 K δ .

"Por la herida, cuando tuvo tres días
 se le inflamó la ingle al viejo, la fiebre
 le cogió y estuvo muy mal".

El pasaje, aparte de constituir la alusión más clara de toda la Comedia a la teoría de los días críticos como veremos más adelante (II § 22-23), está lleno de alusiones médicas. En primer lugar, el uso del verbo ἐπαίρω tiene un paralelo en un contexto semejante en el verbo ἐξαίρω empleado por Galeno (X 881 Kühn, cf. nota 12), para describir la inflamación llamada bubón. La fiebre subsiguiente a la inflamación recuerda un pasaje del De flatibus que pone en relación el bubón con la fiebre¹⁶.

Y, por último, la mención de la edad del paciente sugiere que esta afección era considerada como típica de la vejez, lo que, habida cuenta de que Aristófanes hace mención a ésta misma circunstancia en el pasaje anteriormente citado de Las avispas, hace muy probable que se trate de una teoría médica, aunque no hayamos encontrado un paralelo de esta creencia en el C. H.

Enfermedades traumáticas

76. Este tipo de enfermedad no podía faltar en la Comedia debido a su carácter súbito y alejado del misterio que comporta una enfermedad de etiología desconocida, lo que las hace idóneas para conseguir efectos cómicos. De esta forma Aristófanes monta toda la escena final¹⁷ de Los acarnienses (vv. 1174 ss.) sobre el accidente que ha sufrido Lámaco al saltar una zanja. Las heridas que se ha producido reciben el nombre de "males" (κακῶν) y "heridas dolorosas":

ὦ ὦ τραυμάτων ἐπώδυνων

Ar. Ach. 1205

El adjetivo ἐπώδυνος es muy común en el C. H. y especialmente en Epidemias 1 y 3, aunque no exclusivamente aplicándose a las heridas como en el pasaje citado (cf. Hp. Mochl. 36=CH IV 380, Coac. II 15, 274=CH V 644), según nota H. W. Miller (AML p. 78). Aplicado a un cierto tipo de heridas se emplea el compuesto ὑπερώδυνος de las que, se nos dice, son insensibles al calor (Hp. Liqu. 1=CH VI, 120). La misma palabra τραῦμα se aplica

a las heridas producidas por los copazos que los comensales propinan a los parásitos (cf. Axion. 6 II 564), o a las heridas, y a las cicatrices resultantes, que muestra el soldado fanfarrón para corroborar sus narraciones de guerra, según nos cuenta la hetera del fragmento 4 de Fenicidas (III A 248). Como es lógico la palabra τραῦμα designa este tipo de cómica dolencia (cf. Men, fr. 745, 942 K5.). En cambio la palabra ἔλκος no aparece aplicada a las heridas hasta la Neq. El participio pasivo sustantivado del verbo correspondiente sirve para designar al herido (fr. adesp. 106, 107 III A 350), aunque en el contexto puede referirse tanto a una herida como a una úlcera. En cambio se refiere con toda claridad a una herida en el fragmento Anónimo 1386 (=Philem. 113 K. III A 512), citado más arriba (cf. § 16), lo mismo que en el pasaje citado (§ 75) perteneciente a El campesino de Menandro (vv. 46 ss.). En ambos lugares a la herida sigue una inflamación, tratada en el primer caso por medio de una compresa. Únicamente Menandro nos dice cómo se ha producido la herida el personaje, se trata de lo que hoy llamaríamos un accidente laboral: Cleeneto se ha cortado la pierna cavando en las viñas:

πρώην ποτ' ἐν ταῖς ἀμ[πέλοις
σικ[ά]πτων διέκοψε τὸ σκέλος χρηστ[ῶς] πᾶν

Men. Ag. 47K5..

Dos de las secuelas de la herida (ἔλκος, v. 50), que se produjo de esta forma, el bubón y la fiebre, los hemos comentado ya (§ 75). Otra de ellas, la inflamación

(φλεγμονή), aparece como consecuencia de una herida en el fragmento anónimo citado más arriba. Aristófanes, en cambio, da como resultado de un corte del dedo del pie, la inflamación del tobillo junto con el bubón (cf. Ar. Vesp. 275-276), y a una inflamación de los tobillos, cuya causa ignoramos, alude un fragmento de Anáxidas:

τὰ δὲ σφυρ' ᾤδει μᾶλλον ἢ σικυδὸς πέπων.

fr. 36 II 346.

"Sus tobillos están más inflamados que un pepino".

Otra forma de denominar la inflamación aparece en el adjetivo ὑπουλος aplicado a γούνατα, en Cratino (fr. 351 I 142) con el significado, según nos dice el trasmisor del fragmento, de inflamado hasta el punto previo a la supuración. Sin duda alguna tal adjetivo es de origen médico (cf. Hp. Medic. 11=CH IX 246, Arist. Probl. 863^a 12).

77. También aparece mencionada la dislocación del tobillo entre los traumas que ha sufrido Iámaco en el pasaje citado anteriormente de Los acarnienses: al saltar una zanja se ha herido con una estaca, se ha dislocado el tobillo, y se ha roto la cabeza al caer sobre una piedra¹⁸:

ἀνὴρ τέτρωται χάρακι διαπεδῶν τάφρον,
καὶ τὸ σφυρὸν παλίνορρον ἐξεκνήκισεν,
καὶ τῆς κεφαλῆς κατέαγε περὶ λίθῳ πεσών.

Ar. Ach. 1178-1180.

El verbo empleado para la luxación es distinto del hipocrático ἐκπίπτειν (cf. Hp. Artic. 58=CH IV 248

etc.), sin embargo, la imagen es la misma. Otro tanto pasa con el término *παλίνωρον* ("hacia atrás"), aplicado a la luxación, que recuerda muy de cerca los tipos de luxaciones que distingue el autor del *De articulis* (cf. p. e. Hp. *Artic.* 51=CH IV 224) ἐς τὸ ἔσω "hacia adentro" ἐς τὸ ἔξω "hacia afuera", ἐς τὸ ὀπίσθεν "hacia atrás", ἐς τὸ ἔμπροσθεν "hacia adelante". El tipo de luxación que sufre el personaje es el más frecuente (cf. Hp. *Frac.* 14=CH III 470). Sin embargo, no hemos encontrado en la literatura médica un ejemplo del adverbio o del adjetivo correspondiente aplicado a las luxaciones. Por otra parte, el pasaje es una parodia del estilo elevado de la Tragedia, tanto en su vocabulario (cf. *δμῶες*, v. 1174), como en el contenido, ya que el accidente es una parodia del de Télefo (cf. van Leeuwen *ad.* 1178), y precisamente el término *παλίνωρον* es una palabra épica (cf. Starkie *ad.* 1179). Pero igualmente el texto está lleno de términos médicos¹⁹ muy abundantes en el *O. H.*

Veamos la situación de la obra: Lámaco y Diceópolis han salido de escena y después del coro, irrumpe un sirviente a modo de mensajero pidiendo en tono trágico: "¡agua! ¡agua!" como quien quiere apagar un fuego²⁰. Y a continuación acaba el verso pidiendo que la calienten, en un estupendo ἀπροσδόκητον con el que traslada el ámbito de información de la frase del fuego a la medicina. El chiste, conseguido así, viene a desarrollarse en los dos versos siguientes acumulando términos médicos. Con estos antecedentes el espectador pensaría que Lámaco ha resultado herido en acción de guerra. Pero no, Aristófanes comi-

ci gratia, hace que sea un tropezón la causa del accidente, cosa que, como es natural, Lámaco no acepta e intenta hacer ver que ha sido herido por una lanza enemiga unos versos más abajo (cf. Ar. Ach. 1192). Volviendo a las palabras del mensajero, después de este segundo chiste, el tono vuelve a ser trágico y técnico a la vez, con los términos $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\rho\rho\omicron\nu \acute{\epsilon}\xi\epsilon\kappa\kappa\omicron\kappa\iota\sigma\epsilon\nu$ que constituyen un oximoro por el tono trágico del adverbio frente a la vulgaridad del verbo (cf. Starkie ad. 1179).

Aristófanes está caricaturizando con esta acumulación de términos médicos el lenguaje de la Tragedia²¹, especialmente el de Eurípides, que gustaba de los términos de la medicina (cf. MTT). La razón de esta preferencia estriba en el carácter elevado de estos términos, que daban a los vocablos un efecto indudablemente poético. Por ello, sin duda, emplea aquí Aristófanes los términos menos poéticos que puedan darse en la medicina (vendas, cerato, lana grasienta, etc.), ridiculizando así de otra forma el lenguaje trágico. El pasaje resulta de esta manera la demostración más clara de que en época de Aristófanes, parte del vocabulario trágico parecía, a oídos de los atenienses, proceder de la medicina y no al revés.

78. Pero sigamos con las dolencias traumáticas.

En el pasaje comentado, Lámaco, aparte de su luxación y herida, se rompe la cabeza contra una piedra como hemos visto. Aristófanes parece preferir, como secuela del accidente, heridas de este tipo. También Trigeo en La paz (v. 71)

se rompe la cabeza (ξυνετρίβη τῆς κεφαλῆς), cayéndose de la escalera con la que intentaba subir al cielo. Los recursos cómicos del accidente debieron ^{de/} dar un gran juego a la Comedia, pues vuelve a aparecer en un fragmento de *Éipodais* (323 I 422), y otro de Aristófanes (fr. 604)²², y en la *Nea* se menciona con frecuencia este tipo de lesión, con la única diferencia de que ya no se produce realmente, sino que son amenazas de algún personaje a otro, con lo que la causa de la herida varía, siendo aquí por golpe (cf. Men. *Epitr.* 704 K8., *Sam.* 560 s. Jacques). El accidente pasa a la Comedia latina con idénticas características (cf. Plaut. *Rud.* 1117 s.). La misma función cumplen en Aristófanes las amenazas de romperle los dientes a un personaje, aunque sólo aparece en *Las ranas*. Dioniso disfrazado de Heracles, se queja de que Jantias le hubiera podido romper de un pufietazo las hileras frontales de dientes, cuando habían cambiado sus disfraces, aludiendo con ello al carácter violento del héroe:

καὶ τ' ἐκ τῆς γνάθου
 πῦξ πατάξας μούξέκοψε
 τοῦ χοροῦ τοὺς προσθίους;

Ar. *Ran.* 547 s.

A continuación de estas quejas aparecen las posaderas acusándole de haberse ido sin pagar, después de haber comido una buena cantidad de alimentos, y a continuación le amenazan con romperle las muelas con una piedra (vv. 572 s.).

79. El pasaje tiene una intención cómica, sin mayor interés para la medicina que el meramente anecdótico, lo mismo que las heridas producidas por un dardo (Men. fr. 441 KÖ.), o los efectos de una pedrada en el estómago:

λίθη πληγεις εἰς μέσην τὴν γαστέρα
ἔδοξεν αὐτῷ γεγονέναι τᾶνω κάτω.

Nico. 1, 7 III A 296

"Y golpeado con una piedra en medio del estómago le pareció volverse lo de arriba abajo".

Mayor interés tiene en cambio un pasaje del Dyscolo de Menandro donde se hace ver que el trabajo del campo puede producir dolor de espalda, "rompe la espalda" con sus palabras:

Δ. βούλομαι
ὡς πλεῖστον ἡμᾶς ἐργάσασθαι τήμερον,
τοῦτόν τε τὴν ὀσφὺν ἀπορρήξανθ' ἄμα

Men. Dysc. 371-3

"Quiero que trabajemos hoy lo más posible, y que éste, rompiéndose la rabadilla ²³ (scil. derri-
nonándose)".
Con ello no parece sino hacerse eco, de un modo algo distinto, del pasaje aristofánico comentado arriba, en que los trabajos producían una inflamación de los riñones.

CAPÍTULO SÉPTIMO

ENFERMEDADES INTERNAS

80. Agrupamos en este apartado todas las enfermedades consideradas "internas", por contraposición a las "externas" en el sentido hipocrático del término¹, a excepción de la locura que hemos creído conveniente estudiarla aparte, debido a la abundancia del material existente. Otras enfermedades neurológicas, como la frenitis, la estudiaremos aquí por considerar que su aparición en la *Comedia* tiene su origen en la medicina técnica. Por otra parte, reservamos para su estudio posterior algunos síntomas que, como la fiebre, los hipocráticos consideran enfermedades.

De los trastornos del aparato digestivo sin duda es el estreñimiento el que se ha prestado a mayores efectos cómicos en manos de Aristófanes. La "enfermedad" era tratada por los médicos según se desprende del pasaje de Las assembleístas (vv. 361 ss.) en el que Blépiro afectado de un pertinaz estreñimiento, provocado por haber comido peras ácidas (cf. IV § 16), clama por un médico. Una afección semejante, causada por la abundancia de co-

mida, describe con todo lujo de detalles Eubulo (fr. 53 II 104). Otras dos enfermedades aparecen nombradas en la Comedia: la disentería, en el fragmento anónimo 344 (III A 412) que da una lista de enfermedades como veremos más abajo, y la llamada τρύξ que menciona Aristófanes:

Νε. ἀλλ' ἔστι κομιδῆ τρύξ παλαιὰ καὶ σαπρά.

Χρ. οὐκοῦν τρύγοιπος ταῦτα πάντ' ἴασεται.

Plut. 1086 s.

"Pero es una hez vieja y podrida del todo.

Entonces el ^{co (ladar)} curará todo eso".

El pasaje no se entiende bien si no es teniendo en cuenta que la palabra τρύξ se emplea para designar un tipo de heces coléricas (cf. Hp. Epid. VII 67=CH V 430, id. V 79=ibid. 248, id. IV 20= 160), y que en el diagnóstico hipocrático la observación de las cualidades de las heces juega un papel de primer orden (cf. p.e. Hp. Aph. II 15CH IV 474, Epid. I 10=CH II 670). Uno de los indicios para pronosticar si unas heces líquidas son sanas o no, consiste precisamente en el hecho de que no fermenten, " τρύξειν", según el autor del Pronostico². Todo ello hace pensar que el verbo curar está usado aquí en sentido propio, como si Trigeipo fuera una alusión a un médico³. Ahora bien, dado el silencio de los escolios, nos parece arriesgado afirmar rotundamente que sea cierta esta alusión.

81. La hidropesía aparece aludida con el juego de palabras ἀσκητικὸν νόσον (Ar. Iys. 1085), como ya

hemos visto (§ 7)⁴ ,y , con un juego de palabras semejante, parece aludir la palabra ἵππερος , dada la semejanza de las formaciones a ἕκτερος o ὕδερρος (cf. Ar. Nub. 74, AML p. 75 n. 4, IA §442, Dover ad. 74 et schol.). Al respecto hemos de decir que no se entienden bien las reservas de Dover respecto a la enfermedad llamada ictero cuando pregunta "jaundice, which plainly cannot have been a "technical term" (for if it was, what did laymen call jaundice?)"

Nosotros creemos que sí se puede ver aquí una alusión al ictero, si tenemos en cuenta la situación que se plantea en la escena. En efecto, Estrepsíades, insomne, se queja de sus desdichas: está lleno de deudas, tiene que pagar los intereses (cf. Nub. 20), y tiene que pagarlos a plaza fija. Sus males son calific^{al}ados de "enfermedad hípica" unos versos más adelante (v. 243, cf. 26). En estos antecedentes la mención a una enfermedad llamada ἵππερον podría recordar la enfermedad ἕκτερον , una enfermedad que provoca la muerte en un plazo fijo, pasado el cual, el enfermo se salva⁵ .Lo mismo que la fortuna de Estrepsíades está condenada a perecer en cuanto venza el plazo previsto, así actúa el ictero. Sin embargo esta explicación nos parece demasiado rebuscada, en realidad basta con suponer que el ἕκτερος es una enfermedad grave y destructora para entender el pasaje en su correcto sentido, y esto, creemos que entendería el espectador de Las nubes.

torácicos en la Comedia aparece mencionada, desde la Archaia, la pleuritis. Aristófanes nos deja entender que es una enfermedad típica del invierno y debida al frio:

ἦν γὰρ παρέχῳσι τοῖς δεομένοις οἱ κναφῆς
χλαίνας, ἐπειδὴν πρῶτον ἥλιος τραπῆ,
πλευρίτις ἡμῶν οὐδέεν' ἄν λάβοι ποτέ.

Ar. Ecc. 415-7

"Pues, si a los necesitados proporcionaran los tejedores, mantos nada más que el sol estuviera bajo⁶, ninguno de nosotros cogería jamás una pleuritis."

La enfermedad producía abscesos en el tórax que en esta época eran tratados con cauterios por Eurifonte de Cnido⁷, según nos consta gracias a un fragmento de Platón datado ca. 405 a.C.:

μετὰ ταῦτα δὲ
παῖς Οἰάγρου 'κ Πλευρίτιδος Κινησίας,
σκελετός, ἄπυγος, καλάμινα σκέλη φορῶν,
Φθόης προφήτης, ἐσχάρας κεκαυμένος
πλείστας ὑπ' Εὐρυφῶντος ἐν τῷ σώματι.

fr. 184 I 548

"Y después de esto el hijo de Eagro y Pleuritis, Cinesias, seco, enjuto, con piernas de caña, profeta de Tisis, al que le ha producido Eurifonte infinidad de cicatrices con sus cauterios en el cuerno".

La idea expresada en el texto de Aristófanes de que la pleuritis es una enfermedad típica de una estación determinada recuerda muy de cerca las teorías generales sobre la enfermedad y el clima expuestas por los autores

hipocráticos⁸. La idea aparece también recogida en la literatura médica, aplicada a enfermedades como ésta, pero de un modo más elaborado: así se nos informa de que la pleuritis junto con la peripleumonía, el causón y la frenitis, son más comunes e intensas en el invierno (cf. Hp. Aff. 6)⁹.

Aristófanes alude a que la enfermedad se produce por el frío, algo semejante nos dice otro autor hipocrático: la pleuritis se produce, para este autor, debido a un enfriamiento súbito del cuerpo, cuando se han tomado ~~bebidas~~ ^{be}bebidas calientes ~~de~~ ^{de} acalorar el cuerpo (p. e. vino); en ese caso el pecho, debido a su falta de carne es más sensible al frío, y se produce una contracción de las venas en el costado, con lo que la bilis y ~~de~~ flema se introducen en el pulmón produciendo un dolor intenso de costado, junto con la afusión de la bilis y ~~de~~ flema circundantes (cf. Hp. Morb. I 26=CH VI 192).

Una mecánica tan compleja como ésta no admite, lógicamente su exposición en la Comedia. Ahora bien, Aristófanes conoce de algún modo las causas y circunstancias de la enfermedad, por lo que podemos afirmar que estas ideas respecto al origen climático de la pleuritis son anteriores a él. Menandro, por su parte, conoce el carácter agudo de la afección (cf. Asp. 341 Austin), aunque no nos diga nada sobre sus causas, ~~deja~~ ^{deja}entender, al afirmar que el carácter de Querétrato es bilioso (cf. Asp. 339 Austin), que tiene origen en un trastorno de la bilis, al igual que el médico hipocrático, coincidiendo también la circunstan-

cia de que el personaje es un hombre de mediana edad (la pleuritis, lo mismo que la frenitis no atacan antes de la pubertad, cf. Hp. Coac. V, 30, 502=CH V 700).

83. La tisis, a la que se hace alusión en el fragmento de ^{la} Platón citado, tiene su origen también según la estación del año y si se produce un descenso de la temperatura. Así parece darlo a entender el autor del libro III de Las epidemias (3=CH III 70). Pero de ello nada se nos dice en el fragmento que comentamos, sino que el autor describe únicamente el aspecto del enfermo y nos dice su tratamiento. No hemos encontrado en el C. H. una descripción tan viva del aquejado de tisis, pero sí, en cambio, aparecen alusiones a un tipo de aspecto "tísico" que, naturalmente, tiende a sufrir esta enfermedad (cf. Hp. Epid. VII, 7, 6)¹⁰. El mismo autor hipocrático recomienda la cauterización temprana de esta enfermedad (cf. id. 4=ibid.), y sabemos que la cauterización era el método normal de tratamiento para los empiemas producidos por la tisis (cf. Hp. Loc.hom. 14=CH VI 306).

Por otra parte en el fragmento de Platón comentado se ponen en relación la pleuritis con la tisis¹¹, como si fueran enfermedades cercanas, en un sentido que encuentra su fiel reflejo en la afirmación hipocrática de que los empiemas originados por una pleuritis causan la tisis si no se purgan en cuarenta días (cf. Hp. Aph. V, 15)¹².

La caracterización tísica, que antes hemos mencionado, la empleaba Menandro al hacer uso del adjetivo derivado en sentido figurado:

σὲ δὲ τὸ κάκιστον τῶν κακῶν πάντων, φθόνος
φθισικὸν πεποίηκε καὶ ποιήσει καὶ ποιεῖ.

fr. 538 K8.

"y a tí el peor de todos los males, la envidia, te ha hecho, hace y hará tísico".

La idea de consumirse de envidia aparece así reflejada con una terminología médica. El adjetivo en cuestión¹³ es típico del lenguaje médico de forma que el médico dorio (cf. Men. Asp. 464 Austin), hace uso de él para caracterizar la enfermedad que aqueja a Querésttrato. También aparece en la Comedia la pleumonía en sentido figurado, para comparar el amor con esta enfermedad (cf. adesp. 759 III A 466), y la περιπλευμονίαν¹⁴, esta última en una lista de enfermedades (cf. adesp. 344 III A 432).

84. En cambio la única vez que se hace mención de las frenitis es en la obra de Menandro citada (cf. Asp. 341 Austin). Este autor ha elegido con muy buenas razones, esta enfermedad para Querésttrato, pues las condiciones de carácter y edad se avienen perfectamente con las necesarias para esta afección¹⁵. Pero lo que nos interesa aquí es ver cuales son las causas y síntomas de la enfermedad para Menandro. En último término, al disgusto producido por la muerte de su sobrino se le atribuye la causa de su frenitis, pero al lado de ello Davo sabe que la causa in-

mediata de la enfermedad proviene de una afección de la bilis, de ahí su alusión al carácter melancólico de Querétrato (cf. Men. Asp. 337-9). Y más adelante da un cúmulo de manifestaciones de esta dolencia sin mucho orden:

τί παθών; Δα. χολή, λύπη τις, ἔκστασις φρενῶν,
πνιγμός.

"¿Qué le ha ocurrido? Da. Una bilis, pena, éxtasis mental, (lit. salida de entrañas, ahogo)"¹⁶.

El transporte sin locura, que causa su muerte, recuerda las palabras del autor del libro III de Epidemias al hacer notar que los enfermos frenéticos morían sin ataques de locura, como agobiados (6=CH III 82). El éxtasis agudo seguido de fiebre es un anuncio de frenitis (cf. Hp. Prorrh. I, 2, 94=CH V 602). Unos versos más adelante el médico diagnostica una frenitis explicando (cf. v. 439 Austin)¹⁷ que es debido a la bilis, mostrando unos conocimientos atestiguados en el C. H. donde esta enfermedad se produce cuando la bilis se mueve y se asienta en las entrañas y "frenes" (Hp. Aff. 10)¹⁸. Y a continuación el falso médico acumula una serie de síntomas fatales, como puede ser la respiración frecuente, presupuesta por el adjetivo πυκνόν (cf. Hp. Morb. I 32=CH VI 202) que constituye un síntoma claro de muerte en la pleuritis, la falta de visión es también un síntoma fatal (cf. Hp. Coac. I, 2, 72=CH V 600); igualmente el vómito de bilis (cf. Hp. Coac. I 2 68=CH V 598, Aph. IV 22=CH V 510, cf. ibid. 23 etc.) según esto no es demasiado suponer que también rechine los dientes (cf. Hp. Prog. 3=CH II 120).

85. De las enfermedades renales únicamente aparece mencionada en la Comedia la conocida con el nombre de "estranguria"¹⁹. Aristófanes sabe que es típica de la vejez (cf. Hp. Aph. VI, 6=CH IV 564, MH p. 286, Aff. 28=CH VI 240).

Bd. ἀμῖς μὲν, ἦν οὐρητιάσης, αὐτῆι
παρά σοι κρεμήσεται ἔγγυς ἐπὶ τοῦ παττάλου.
Phi. σοφὸν γε τοῦτῃ καὶ γέροντι πρόσφορον
ἔξηυρες ἀτεχνῶς φάρμακον στραγγουρίας.

Ar. Vesp. 807-10

"esta bacinilla, ^{por} si tuvieras ganas de orinar,
junto a tí, cerca, estará colgada del clavo.
Phi. Eso sí que es sabio y conveniente para un viejo,
averiguaste sin arte un remedio de estranguria".

Descontadas las alusiones un tanto subidas de tono, queda clara la referencia a la vejez como edad típica de esta enfermedad, lo mismo que una alusión a la medicina en el adverbio ἀτεχνῶς. La enfermedad también afecta a las mujeres según aparece la escena del travestido de Las tesmoforiantes: Mnesíloco disculpa su tardanza en evacuar con las siguientes palabras:

στραγγουριῶ γάρ· ἐχθὲς ἔφαγον κάρδαμα.

Ar. Thesm. 616

"porque tenga estranguria, ayer comí berros"²⁰.

86. Igualmente aparecen mencionadas "enfermedades generales", si las podemos llamar así, como la vacuidad de conductos que aparece mencionada dos veces en la Comedia (cf. Plat. 156 I 536, Ar. 608 I 738) y de la que

sólo hemos encontrado un ejemplo en el C. H. (cf. Hp. Acut. (Sp.) 11)²¹. En rigor no se trata de una enfermedad, sino de un sentimiento de vacuidad, con lo que los cómicos reflejan la teoría de la κένωσις y la πλήρωσις expuesta en tratados hipocráticos de reconocida antigüedad (cf. Hp. VM 9=CH I 588). Para el autor de este tratado hipocrático la vacuidad (κένωσις) es capaz de producir muchas enfermedades (cf. l.c.) y también de curar todas las causadas por la repleción²². De ello se deduce que los médicos trataban ciertas enfermedades con una dieta rigurosa (cf. Hp. Art. 69=CH IV 288, Acut. 11=CH II 306, Aph. I, 2=IV 458), circunstancia que aprovecharon los cómicos para hacer escarnio de la medicina (cf. Philem. 98 III A 64, § 10, II § 25), en un antecedente de lo que será la actuación del médico Pedro Recio en el Quijote. Los cómicos usan la palabra en sentido de hambre, y la frase κενάγγιαν ἄγειν parece indicar un régimen de hambre en el sentido médico de la palabra²³, y no en el más técnico del tratamiento evacuante presente en algunos lugares del C. H. (cf. AML p. 80).

87. Pero el término que emplean con más frecuencia los cómicos para designar un hambre devoradora es βουλιμία, lit. "hambre de buey", y el verbo derivado. Así en el Pluto aristofánico, cuando aparece el sicofanta sumido en la miseria por la curación de Pluto, Carión, en uno de sus alardes de conocimientos médicos, le diagnostica una bulimia, manifiesta en su irritación:

ὡς σοβαρός, ὦ Δάματερ, εἰσελήλυθεν
ὁ συκοφάντης. δῆλον ὅτι βουλιμιᾶ.

Ar. Plut. 872 s.

"¡Qué irritado, Démeter, ha entrado
el sicofanta! Está claro que tiene bulimia".

La enfermedad no aparece descrita hasta Aristóteles (Pr. 887^b 39 ss.), quien explica la enfermedad como el resultado de una falta de dieta sólida que, al reducirse el calor interno en invierno debido al frío, disminuye la alimentación interna. La enfermedad consiste, por tanto, en hambre acompañada de lasitud (ἔκλυσις), debilidad (ἀδυναμία) y, en algunos casos, falta de voz (ἄφωνία, cf. Arist. Pr. 888^a 8). Las ideas de Aristóteles aparecen recogidas en Erasístrato²⁴. La enfermedad vuelve a aparecer en la Mese en un fragmento de Timocles donde se le aplica el adjetivo ἔκλυτος

ἰατρὸς ἐκλύτου βουλιμίας,
τράπεζα.

fr. 13 II 610

"médico de la bulimia desatada, la mesa".

Igualmente, aparece el adjetivo derivado aplicado al poeta trágico Simo para caricaturizar su gusto por las enumeraciones de alimentos (cf. Alex. 135, 17 II 438). La enfermedad se prestaba a efectos cómicos abundantes, pues continuaba apareciendo en la Nea, eso sí, en usos figurados, aplicándose a los platillos de una balanza (cf. adesp. 660 III A 462), o bien, para aludir a esta enfermedad, se busca una perífrasis como la contenida en un fragmento anónimo: "llevaban un buey en las mandíbulas (los persas)", βοῦν ἐν ταῖς γνάθοις ἔφερον (fr. 800 III A 472)

A una enfermedad como ésta, sino a ésta misma (cf. IA § 442), alude Estrepsíades en Las nubes al calificar a la afición de su hijo por los caballos, que se le están comiendo la hacienda, de "enfermedad hípica de terrible apetito":

νόσος μ' ἐπέτριψεν ἰππική, δεινὴ φαγεῖν.

Ar. Nub. 243

Con ello parece aludir a lo que se llamará ἀδνηοφαγία, o a la φαγήδαινα (cf. Dover ad loc.).

88. El verbo κορυζᾶν aparece empleado dos veces en Menandro, una de ellas en un fragmento en el que se glosa la palabra como sinónimo de ἀνάσθητος, ἀσύνητος, "estúpido" (fr. 834 Kō.), la segunda vez aparece en la escena de La sámia en que Nicótrato, agitado al descubrir que su hija es la madre del niño, se encuentra con Démeas y éste aparenta incredulidad. En esta situación se desarrolla el diálogo siguiente:

Δη. ἄπιστον πρᾶγμα μοι δοκεῖς λέγειν
 Νι. ἀλλὰ μὴ[ν] εἶδον. - κορυζᾶς.

Sam. 717 s.

"Me parece que dices algo increíble
 _Sin embargo, lo ví. _Estás abobado".

El nombre de κόρυζα designa una descarga de moco, un catarro nasal en suma (cf. Hp. VM 18=CH I 614, LSJ s.v.). ¿Cómo ha podido pasar a significar tanto como estar loco y emplearse de una forma análoga a μαίνειν en

sentido figurado?. A nuestro entender, ello supone la divulgación de la teoría médica que hace del ~~■~~ flema la causa de las enfermedades mentales, teoría de la que se pueden encontrar testimonios abundantes en todo el C. H. (cf. § 63).

89. Por último para cerrar este apartado transcribimos un fragmento anónimo compuesto con nombres de enfermedades, como testimonio fehaciente de la extensión de estos conceptos entre el público ateniense:

πλευρίτιδες, περιπλευμονίαι, νεφρίτιδες,
στραγγουρίαι, δυσεντερίαι, ληθαργίαι,
ἐπιληψίαι, σηπεδόνες, ἄλλα μυρία.

adesp. 344 III A 412

Este es el único lugar en toda la Comedia donde aparecen mencionadas enfermedades tales como la disentería, la nefritis, el σηπεδών²⁵, y el primer lugar donde aparece el nombre de epilepsia. Todos estos nombres están bien atestiguados en la literatura médica; así p. e. la peripleumonía (cf. Hp. Morb. I 3=CH VI 144 etc.), por lo que creemos que es ocioso dar aquí los lugares del C. H. paralelos. El fragmento está sin datar, desgraciadamente, pues sería de sumo interés saber cuando estos términos se han forjado, y ni siquiera podemos asegurar a cual de las tres épocas de la Comedia pertenece, aunque es más probable que perteneciera a la Mese o a la Nea, si hemos de hacer caso a Edmonds quien trae a colación las obras con el título de ἰατρός (cf. III A 413 n. b).

CAPÍTULO OCTAVO

SÍNTOMAS PATOLÓGICOS

90. Reunimos en este apartado una serie de manifestaciones morbosas que solemos considerar hoy como síntomas, aún a sabiendas de que la distinción antigua entre síntoma y enfermedad no coincide con la medicina actual, es más, cabe plantearse, en algunos casos, si conocían esta distinción. El ejemplo típico de este problema es la fiebre, considerada generalmente como una enfermedad (cf. MH p. 281), como por ejemplo en el De flatibus hipocrático (6=CH VI 96): πρώτον δὲ ἀπὸ τοῦ κοινωτάτου νοσήματος ἄρξομαι, πυρετοῦ, "Comenzaré por la enfermedad más común, la fiebre". El autor sigue haciendo notar que ésta aparece con todas las demás enfermedades. Se podría argüir que el médico hipocrático hace distinción entre νόσος "enfermedad", ^{ἢ νόσημα} que νόσημα se aplica únicamente para las realizaciones concretas de esta enfermedad, y que esta distinción ocupa un lugar análogo a la existente entre enfermedad y síntoma. Pero esto no se ve claro

en la Comedia y se sale de nuestro objeto estudiarlo en la medicina. Para Aristófanes la fiebre viene precedida del ἠπίαλος ¹ según se desprende del fragmento 332:

ἄμα δ' ἠπίαλος πυρετοῦ πρόδρομος

I 668.

"y al mismo tiempo un calofrío, avanzadilla de la fiebre".

Si hemos de traducir por calofrío, como parece indicar la palabra avanzadilla, sería ésta el reflejo de la observación hipocrática paralela (el calofrío precede a la fiebre, cf. Hp. Morb. IV 53)². El fragmento está formado sobre una metáfora de guerra bien clara. En efecto, si el ἠπίαλος es la pesadilla que asusta y provoca un escalofrío, no es de extrañar su comparación con una avanzadilla. Ahora bien, el mismo autor nos dice en otro pasaje (Ar. Ach. 1165) que el calofrío puede producirse como consecuencia de pasear por la noche después de haber cabalgado, con lo que el enfriamiento es la causa de esta enfermedad. El frío puede provocar el escalofrío febril según los hipocráticos (cf. Hp. Aph. V 17=CH IV 538), y también aparecen en el C. H. alusiones a fiebres causadas por el cansancio (κόπος, cf. Hp. Epid. II 31=CH V 138). Y por último notemos que es también relevante la circunstancia de nocturnidad al aparecer mencionada en el C. H. junto a este tipo de accidentes³. El síntoma era considerado funesto, según se desprende de un fragmento de Frínico donde se califica a un individuo de "momia de las musas, calofrío de ruiseñores, himno de Hades" (fr. 69 I 470), idea

que cuenta con su paralelo en el C. H. (cf. p. e. Hp. Prorrh. I 61=CH V 526)etc.), al constatarlo como un indicio de muerte próxima. Ahora bien, los términos empleados en el C. H. son derivados de ῥῆγος y nunca de ἠπίαλος por lo que hemos de pensar que la Comedia refleja aquí conocimientos populares y no médicos. La semejanza de las manifestaciones del temor y del escalofrío, a las que se une normalmente la palidez, parece que sirven de base al uso aristofánico de este término para calificar a los discípulos de Sócrates (cf. Ar. fr. 384 I 682), y el mismo uso aparece en Las avispas donde se describe la acción del poeta sobre los atenienses:

φησὶν τε μετ' αὐτὸν
τοῖς ἠπίαλοις ἐπιχειρῆσαι πέρυσιν καὶ τοῖς πυρετοῖσιν,
οἳ τοὺς πατέρας τ' ἤγγον νύκτωρ καὶ τοὺς πάππους
| ἀπέπνιγον.
Vesp. 1037-9

"Y después de éste, dice
que la emprendió con los calofríos y las fiebres
que ahogaban a ^{los} padres de noche y sofocaban a
nuestros abuelos".

Sin duda alguna el pasaje⁴ confirma nuestra suposición de que la mención de la noche era intencionada en el pasaje anteriormente citado.

Aquí se añaden las circunstancias de edad: la fiebre provoca una sofocación en las personas ancianas, pero sobre este último síntoma hablaremos más abajo (§ 94).

91. Dentro de las secuelas de la fiebre, la Comedia conoce bastantes de ellas. Así, la fiebre según nos dice el transmisor del fragmento, produce sudor, que era enjugado con una esponja (Pher. fr. 53 I 226). Otra de las secuelas mencionadas es el esfácelo, de carácter muy grave⁵, es consecuencia fatal de la fiebre provocada por comer higos al mediodía⁶ (cf. Pher. 80 I 236), según hace notar Edmonds (I 237 n. d). Según Nicofonte son los higos verdes (fr. 19=12 K I 940) los que causan la fiebre a la que sigue un vómito de bilis⁷. Del mismo modo que la Comedia refleja en sus fragmentos estas consecuencias de la fiebre, también recoge otros nombres de la fiebre, como θερμα o πυρ atestiguados en el C.H. (cf. nota 2). El primero de ellos se refiere al calor como causa del πυρ (fiebre), y de él se nos dice que es palabra ática (cf. Erot. 106 2K.):

ὁ δ' ἔχων θερμα καὶ πυρ ἦκεν.

Ar. fr. 690 I 762

"Ha llegado con calentura y fiebre".

Alexis nos habla de un tipo de fiebre intermitente, de la que tantos ejemplos conocemos en el C.H. (cf. MH p. 281), al comparar la fiebre con los precios del pescado:

ὡσπερ πυρετὸς ἀνῆκεν, εἴτ' ἐν ἐπιτολῇ.

fr. 15, 17 II 382

"Como la fiebre, sube y después está en baja".

Otro fragmento anónimo nos habla de las fiebres endémicas características de un lugar de Beocia, Onquesto

(cf. adesp. 112 b= 337 K III A 364)^{7a}, así como de sus causas y tratamientos. Ya hemos visto que una de las causas de la fiebre puede ser comer higos verdes, que provocan la bilis y ésta a su vez la fiebre. Si la ira (cf. §§ 56, 57) es causada por un hervor de la bilis, no es de extrañar que un ataque de ira pueda causar, al provocar la bilis, la fiebre. Es esto lo que parece dar a entender el coro de avispas, al presumir que un ataque febril le impide a Filoleón reunirse con ellas, ataque debido al engaño de que les ha hecho objeto un hombre, juzgado y declarado inocente el día anterior, al afirmar que era amigo de Atenas:

διὰ τοῦτ' ὀδυνηθεῖς
εἶτ' ἴσως κείται πυρέττων.

Ar. Vesp. 283-4.

"Por eso, dolorido,
quizá yace con fiebre".

Es interesante la idea, pues nos indica una concepción psicósomática, por decirlo así, de la enfermedad que se halla también presente en Menandro (cf. MAsp. p. 127) También guarda recuerdo la Comedia del régimen que seguían los afectados de fiebre. En época de Aristófanes era típica la sopa de lentejas⁸ para estos enfermos, como veremos al hablar de los remedios (cf. IV § 41, Ar. Vesp. 813). En cambio, en época de la Nea se extiende la dieta rigurosa para estos casos, ^(como) hemos visto (cf. § 86), y refleja Menandro (Epitr. fr. 6 K5., cf. Philem. 98 III A 64).

ἀργὸς ὑγιαίνων τοῦ πυρέττωντος πολὺ

ἔστ' ἀθλιώτερος, μάτην γοῦν ἐσθίει
διπλάσια.

"Un hombre inactivo y sano es mucho
más desgraciado que uno con fiebre,
pues en vano come el doble".

92. Por último la Comedia hace mención de la fiebre llamada τῦφος aunque de un modo indirecto. Así el adjetivo τυφογέρων que alude a la senilidad como hemos visto (§§ 28, 54), está formado sobre esta palabra (cf. Ar. Nub. 906 ss. Lys. 335), y más adelante en la Mese τῦφος se emplea en sentido figurado para indicar la altivez, y se nos dice que este vocablo es típico de un cínico (cf. Antiph. 195 II 262, Men. fr. 215 Kō.).

En el C. H. se distinguen cuatro tipos de tifus, uno de ellos provocado por comer fruta fresca o abusar de los pasteles de miel que, al ser calurosa, puede provocar la fiebre (cf. Hp. Int. 42=VII 271).

93. Así, pues, son tenidos por síntomas de enfermedad los vómitos de bilis espontáneos, otras veces aparecen referencias a los vómitos provocados por el médico con la sonda (μήλη cf. Ar. Equ. 1148, AML p. 78). Pero más conocidas aún son señales de salud y enfermedad tales como el color de la piel. Así, si tener buen color es indicio de salud y belleza (cf. Ar. Lys. 80, AML p. 78) decir de alguien que está pálido equivale a decir que está enfermo o tiene una salud débil (cf. Ar. Nub. 1017, Hp.

Aēr. 15=CMG I, 1, 2 p. 60) como hemos visto (§ 32). Esta palidez es típica de los filósofos, ahora bien, su significado médico parece estar en la base del fragmento anónimo 791:

οὐδὲν λευκῶν ἀνδρῶν ὄφελος.

III A 472

"Los hombres blanquecinos de nada valen".

Una idea semejante sirve para formar el verbo μολυβδιᾶς (cf. adesp. 1082 III A 488) glosado como: "tienes color de plomo debido a una enfermedad". Y, una palidez súbita viene provocada normalmente por el miedo según Aristófanes (Ran. 307, cf. Lys. 1140). Todas estas observaciones encuentran su paralelo en el tratado hipocrático περὶ χυμῶν donde se nos advierte que la naturaleza predispone para ciertas enfermedades, y pone como ejemplo de ello el mal color o la sequedad del cuerpo (Hp. Hum. 8=CH V 488), pasando a hablar a continuación de las afecciones del alma, entre las que enumera la pena y la ira y el temor manifiesto en la palidez que provoca la vista súbita de una serpiente (Hp. Hum. 9=CH V 490). Notemos también de pasada que el autor de este tratado dice expresamente que una serie de fenómenos morbosos como la fiebre, se producen por los humores o por la extenuación del alma y del cuerpo⁹, dejando así sentadas las bases para las teorías "psicosomáticas" que hemos visto expresadas en la Comedia (§§ 40-42). Ahora bien, Aristófanes sabe también que los locos tienen un aspecto pálido, como hemos visto al hablar de los síntomas de la locura (§ 32, Plut. 422, IA § 382),

y tampoco ignora que la carencia de alimentos provoca el mismo efecto. Así, en La paz al retratar a la ciudad en-
gañada por los demagogos dice de ella:

ἡ πόλις γὰρ ὠχρῶσα κὰν φόβῳ καθημένη,
ἄττα διαβάλοι τις αὐτῇ ταῦτ' ἂν ἤδιστ' ἦσθιεν.

Pax 642 s.

"Porque la ciudad, pálida y sumida en el miedo,
devoraba con gusto lo que cualquiera le arrojaba".

El miedo vendría provocado por la situación de peligro de la ciudad, pero la palidez puede tener un doble significado: la ciudad está hambrienta, o está loca de miedo. Nos parece más lógico pensar aquí en la primera explicación, habida cuenta del contexto inmediato, y de que Alexis al describir la pobreza, no deja lugar a dudas sobre este punto:

χρῶμα δ' ἄστων ἡμῶν ὄντων
γίνεται ὠχρόν.

fr. 162, 8, s. II 450

"y nuestro color, de no comer, se está poniendo pálido".

Por lo tanto la palidez es un síntoma susceptible de dos interpretaciones. Por lo que respecta a la Comedia, es una manifestación de carencia de alimentos, y por lo tanto de pobreza, y al mismo tiempo un síntoma claro de locura (sobre este último punto, cf. IA § 383), y de temor. Siendo así, se comprende por qué Aristófanes representa a Pobreza en Pluto pálida como una Erinia, uniendo así los dos significados del síntoma en una sola manifestación. Y esta misma idea la aprovecha con mayor insis-

tencia en Las nubes, donde caracteriza de locos y pobres a Sócrates y sus discípulos (cf. Nub. 1016) como deja bien claro el adjetivo κακοδαίμων que se les aplica (ibid 1112, 103 s.)¹⁰.

94. La sofocación es otro de los síntomas claros y una consecuencia del ataque de locura (cf. IA § 381), tal como dice un personaje de Alexis refiriéndose a sus reacciones ante los precios que le impone el pescadero (fr. 16 II 382), y otro de Ferécates refiriéndose al carácter, irascible, quizá, de su dueño que se transporta y se sofoca, tanto si habla como si calla (fr. 51 I 226). La imagen continúa usándose en la Nea donde aparece en el mismo plano que ἄγειν ἐς χολήν, μαίνεσθαι, (cf. adesp. 112 A=336 K III A 364). Todo ello confirma la idea de que se trata de una imagen popular como sugiere Taillardat (l. o.). El verbo ἀποπνίγεσθαι se usa para indicar la asfixia provocada por estrangulamiento (cf. Men. Peric. 398 K5.), o por atragantarse al comer, según se desprende del fragmento 159 (I 270) de Ferécates. Por su parte el sustantivo πνίγος es usado para indicar un calor asfixiante tanto en textos médicos (cf. Hp. Aër. 15=CMG I 1, 2 p. 60, 19), como en la Comedia (cf. Ar. Av. 726, 1091, Aristophon. 10, 6 II 526 y quizá Cratin. fr. 23 Demianzúk). Aristófanes aprovecha el doble sentido del adjetivo derivado para hacer un chiste fácil en Las ranas: Dioniso le pide a Heracles que le indique el camino más rápido para llegar al

Hades, con tal de que no sea muy caliente ni muy frío, y al responderle que se ahorque, Dionisos le contesta: παῦε, πνιγηρὰν λέγεις, ("basta, te refieres a uno asfixiante", Ran. 122), y a continuación Heracles le propone el suicidio con cicuta calificado de frío, con lo que queda bien clara la intención del autor. El sofoco es así un síntoma tan popular de la locura que incluso el verbo πνίγεσθαι podía usarse como sinónimo de μάλνεσθαι.

En estas circunstancias, la medicina no podía menos de reflejar estas ideas, así el autor del tratado De morbo sacro (HK 7, 1=CH VI 370), al describir los síntomas del ataque epiléptico, nos dice que, al cerrarse los conductos por la flema, el enfermo queda sin voz y se sofoca (πνίγεται) y más adelante entiende el mismo verbo como una compresión (cf. l.c. 11=CH 374).

A la misma raíz pertenecen palabras como πνιγμός con el mismo significado, que aparece en la Comedia para describir el sofoco producido al no poder ingerir un alimento demasiado caliente (cf. Anaxandr. 33, 9 I 58) y, de una manera ya más técnica, en Menandro se usa como un síntoma de la frenitis¹¹ junto con el éxtasis y la pena (cf. Sam. 422 s. Austin). El sofoco tiene un carácter muy grave en todas las enfermedades agudas (cf. Hp. Coac. 61=CH V 598)¹², lo mismo que el éxtasis (Hp. Coac. 65=ibid.). Ya hemos visto como en Aristófanes el sofoco es una complicación de la fiebre que afecta a los ancianos (§ 90). Aristófanes no nos dice que tipo de fiebre es, pero se podría pensar que se trata de καῦσος hipocrático, ya que

afecta a los de mayor edad, según el autor del De aeris, aquis, locis (7=CMG I 1, 2 p. 36, 13, cf. id. 10=ibid. 50, 20). Para este autor las enfermedades típicas de la vejez son los catarros mortales, junto con la paraplejia (l.c. 10=ibid. p. 50 1 ss. cf. Aph. III 12=CH IV 491). Ahora bien, junto a estas enfermedades, figuran las disneas tanto en el C. H. (cf. Aph. III 31=IV 500) como en Galeno (XVII b 649 Kühn). La idea de que estas enfermedades sólo afectan a los viejos se encuentra en la base del compuesto τυφογέρων del que ya hemos hablado (cf. § 92, Nub. 906 ss. Lys. 305), y proporciona un estupendo doble sentido en el verbo κορυζᾶν (cf. § 88).

95. El éxtasis sólo aparece mencionado por Menandro; es un síntoma de enfermedades como un ataque de locura (Epitr. 573 Kδ. cf. § 35), o de la frenitis como hemos visto (cf. § 84, Asp. 422-3). El síntoma es conocido en el C. H. como muy grave en las enfermedades febriles (cf. Hp. Coac. 65=CH V 598). Pero también el éxtasis puede estar causado por miedo (cf. Coac. II 26 473=CH V 690). Respecto a este último punto Menandro atribuye a cualquier circunstancia imprevista la posibilidad de causar un éxtasis (cf. fr. 136 Kδ.). En cambio, para Aristófanes el miedo produce vértigo, según hace decir a Diceópolis excusándose de sus palabras ante Lámaco:

ὕπὸ τοῦ δέους γὰρ τῶν ὄπλων εἰλιγγιῶ.

Ar. Ach. 581

"pues por miedo de las armas me mareo".

El mareo le ha hecho pronunciar palabras altivas, provocando así unos efectos semejantes a los de la locura (cf. § 27). Aristófanes no puede desaprovechar los efectos cósmicos del mareo, y a continuación le hace a Demipolis pedirle a Lámaco le sujete la cabeza para vomitar¹³. El síntoma vuelve a aparecer al final de la obra, sólo que aquí es Lámaco el afectado por el mareo, invirtiéndose así la situación de ambos personajes. Ahora bien, la causa de este vértigo no es ya el miedo sino el accidente que Lámaco ha sufrido al saltar la zanja:

εἰλιγγιῶ κἀρα λίθῳ πεπληγμένος
καὶ σκοτοδιניῶ.

Ar. Ach. 1218 s.

"Me mareo golpeado por una piedra en la cabeza y siento vértigo".¹⁴

También tiene el mareo una etiología traumática en el fragmento 1 de Nicofonte (7, III A 290, cf. § 79), al estar provocado por una pedrada en el estómago. En último término los comediógrafos atribuyen a la bilis la causa de este accidente morboso (cf. nota 13). En estas ideas pudo influir de modo decisivo observaciones médicas referentes a los vómitos provocados con fines terapéuticos. Visto esto, estamos en condiciones de determinar que para Aristófanes el vértigo tiene la misma causa que la ἀθυμία, es decir, la bilis según hemos visto:

κακῶν γυναικῶν ἔργα καὶ θήλεια φρῆν
ποιεῖ μ' ἄθυμον περιπατεῖ τάνω κάτω.

Ar. Lys. 708 s.

"Los actos de malas mujeres y "el diafragma" femenino me deja deprimido y vuelve lo de arriba abajo".

96. No menos cómico que estos síntomas es el de la paraplejia que afecta a algunos personajes aristófánicos. El síntoma constituye una de las manifestaciones más claras de la concepción traumática de la enfermedad, como veremos más adelante (§ 106). Ahora bien, no podíamos dejar de hacer alusión aquí a este síntoma, dado que sus causas son muy semejantes a las del vértigo y el éxtasis. Así, para Bdclicleón, Iabes, su perro, ha sufrido, al huir sin duda aterrorizado, el mismo mal que Tucídides: se le quedan paralizadas las mandíbulas:

ὄπερ ποτὲ φεύγων ἔπαθε καὶ Θουκιδίδης·
ἀπόπληκτος ἐξαίφνης ἐγένετο τὰς γνάθους.

Ar. Vesp. 947 s.

El temor, causa inmediata de la parálisis, puede ser provocado por una visión espantosa que normalmente se achaca a un héroe¹⁵. La palabra empleada para designar este tipo de parálisis (ἀπόπληκτος, παράπληκτος), se prestaba al doble sentido que aprovecha Aristófanes para criticar a un tal Orestes, cuyos ataques nocturnos a los viandantes hacían de él un héroe:

Εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἦρω
τῶν βροτῶν νύκτωρ Ὀρέστη,
γυμνὸς ἦν πληγελὸς ὑπ' αὐτοῦ
πάντα τάπιδέξια.

Ar. Av. 1490 ss.

"Pues, si algún mortal se encontrara

de noche con un héroe, con un Orestes,
 quedaría desnudo y golpeado por él
 en todo el lado derecho"¹⁶ .

Otro tipo de síntomas generales son, p. e., la pesadez de cabeza (καρηβαρία) atestiguada en Aristófanes, quien usa el término para describir las secuelas de una borrachera¹⁷ (cf. fr. 792 I 744, AML p. 80). Pero la idea de Aristófanes no es original, pues ya Teleclides (fr. 44 a, b I 194) lo emplea para aludir a Pericles, diciendo que tenía pesadez de cabeza debido a los problemas de la ciudad. Descontadas las alusiones cómicas al tamaño de su cabeza, queda en pie un síntoma depresivo bien conocido de la medicina hipocrática de la época (cf. AML p. 80), y posterior (cf. Aret. III 2=CMG II p. 37, 17). En relación con él ha de ponerse al abatimiento (ώρακιόσας) sufrido por Cratino, al ver roto un odre lleno de vino, que provoca su muerte según palabras de Aristófanes (Pax 702). La enfermedad, según el escoliasta (ad loc.), consiste en una λιποθυμία acompañada de acidez y de άθυμία. Es, en suma, un antecedente de lo que será la λύπη en la Mese y la Nea (cf. § 41 s.). La misma afección vuelve a aparecer en Las ranas (v. 481), en un contexto en el que se nos da a entender las causas y el tratamiento de la enfermedad. En efecto, Dioniso, disfrazado en esta escena con los atavíos de Heracles, está aterrizado por la acumulación de monstruos que Éaco, creyendo que es realmente Heracles, proyecta enviarle en castigo de las fe-

chorrias cometidas por el héroe. Su miedo le ha hecho palidecer ya anteriormente (cf. Ar. Ran. 308), y ahora la situación se repite con la única diferencia de que aquí Dioniso busca la excusa de una enfermedad:

ἀλλ' ὠρακιῶ

ἀλλ' οἶσε πρὸς τὴν καρδίαν μου σπογγιάν.

Ran. 481 s.

"Pero me desmayo,

¡Ea!, tráeme una esponja para mi corazón!".

Del pasaje se desprende que la afección tenía su sede en el corazón, y se trataba con afusiones de agua aplicadas por medio de una esponja, sin que se nos diga si era agua caliente o fría la que se empleaba. En el C.H. no hemos encontrado un paralelo de este tratamiento para la enfermedad, sin embargo aparecen en él los presupuestos necesarios para este tipo de terapia. En primer lugar, una esponja con agua caliente se emplea para los dolores de costado (Hp. Acut. 7=CH II 270, cf. II § 29), y con agua fría aplicada a las extremidades para el tratamiento de las lipotimias (Hp. Liqu. 2=CH VI 122). Su causa es, para este autor, el calor que se acumula en las extremidades¹⁸ y, aunque él no lo diga, el enfriamiento del cuerpo subsiguiente, habida cuenta de que el hipogastro es el lugar caliente por excelencia (id. 2=ibid. 126). Para el autor del De morbis (I 18=CH VI 173) el enfriamiento del corazón se produce por una metástasis repentina de la sangre hacia las zonas periféricas. Visto esto, no es difícil pensar que se trataran con afusiones de agua caliente en el

corazón estas afecciones debidas al enfriamiento de este órgano, cuya causa puede ser tanto la metástasis de la sangre como un aflujo de flema. Así lo supone el autor del De morbo sacro (HK 6, 2=VI 370), para quien el resultado de este aflujo no es un desmayo, sino la palpitación y el salto del corazón, algo semejante a lo que le ocurre a Dionisos. En efecto, su corazón se la ha pasado al vientre inferior, por temor según dice:

δείσασα γὰρ
εἰς τὴν κάτω μου κοιλίαν καθεῖρπυσεν.

Ar. Ran. 484 s.

Hemos visto ya que el temor se manifiesta, según los médicos, en la palidez (§ 93) y que el corazón es la sede, en la Comedia, de todas las afecciones del ánimo (§ 63). Y, por otra parte, vemos aquí que esta sintomatología tiene su explicación causal y su tratamiento dentro de la teoría de los humores¹⁹, aunque en rigor también admite una explicación de acuerdo con la teoría de los flatos. En efecto, aunque no en el C. H., sí aparece en Areteo (V, 2=CMG II p. 100, 10) la idea de que una esponja con agua junto con otros "medicamentos" atrae hacia sí los flatos, de ahí su empleo en todas las enfermedades causadas por un estancamiento de los mismos. La noticia es interesante para nuestro texto puesto que si Dioniso está afectado de una ἀθυμία, una falta de θυμός, el tratamiento adecuado para restaurarle su valor es precisamente aquel capaz de atraer los flatos. El problema que se plantea aquí es saber si el θυμός puede considerarse

como un flato. Probablemente sería así, habida cuenta de que la palabra vale tanto como "ardor" o "humo ardiente". El adjetivo ἄθυμος sería una palabra descriptiva que vendría a indicar que el individuo se quedó frío por el terror, que perdió, en suma, su calor innato.

En rigor es imposible determinar que teoría presuponen las palabras de Dioniso si sólo tenemos en cuenta este texto. De él únicamente se desprende que el desmayo es provocado por un movimiento del corazón, un salto del vientre superior al inferior más exactamente, y que era tratado mediante la aplicación de una esponja humedecida, en la creencia de que tal procedimiento reunía en el corazón el calor disperso, o bien que hacía volver el corazón a su sitio.

Un desvanecimiento semejante, aunque de distinta etiología sufre Filocleón en Las avispas al enterarse de que Labes ha sido declarado inocente. La causa del desmayo es distinta, pero el tratamiento es semejante, dado que su hijo pide agua sin duda para socorrerle:

πάτερ, πάτερ, τί πέπονθας; οἴμοι. ποῦ 'σθ' ὕδωρ;
ἔπαιρε σαυτόν.

Ar. Vesp. 995 s.

"Padre, padre, ¿qué te ocurre? ¡Ay! ¿dónde habrá agua? Vuelve en tí".

98. La palabra λήθαργον designa una enfermedad cuyas características no aparecen expresadas en la Comedia porque no aparece más que el nombre de esta enfermedad

(cf. adesp. 344 III A 412). Aún así, el trasmisor de uno de los fragmentos donde aparece nombrada nos dice que es el adjetivo reciente para lo que los antiguos llamaban ἐπιλήσιμων (of. Men. fr. 868, 880 K5.), reservándose el nombre para la enfermedad. Según eso, el síntoma principal de la afección sería la ausencia de memoria y, según se desprende de los usos aristofánicos del término, sería típica de la vejez. Así Estrepsíades en Las nubes se califica así mismo de viejo olvidadizo (v. 129), cosa que más tarde confirma Sócrates (v. 790)²⁰. La enfermedad a que hace alusión el fragmento anónimo antedicho viene descrita en el C. H. como un temblor de manos acompañado de sueño que se resuelve en un empiema²¹ (of. Hp. Coac. I 2, 136=CH V 610).

99. Otros síntomas no localizados de enfermedad son el espasmo (σπασμός), y la rigidez convulsiva (τέτανος), que introduce Aristófanes en Lisístrata para describir la enfermedad que afecta a Atenienses y Laacedemonios. Cinesias está poseído por un espasmo y una rigidez, según nos dice el mismo (v. 845 s.), como si estuviera torturado en la rueda. Más adelante se habla en el mismo sentido del ἀντισπασμός (cf. v. 966). Por último el corifeo pregunta, a renglón seguido de diagnosticar la enfermedad combatida como hidropesía (cf. § 81), si les posee a los atenienses y a los lacedemonios un σπασμός πρὸς ὄρθρον (Ar. Iys. 1089). Este síntoma es una secuela típica de las fracturas y las heridas en el C. H. (cf. Artic. 11=CH IV 112 etc.) pero también en las enfermedades epi-

leptiformes (cf. Hp. Epid. V 22=CH V 222, id. VII 46=ibid. 414). Por otra parte, el autor del De morbis internis distingue tres tipos de tétano causados, el primero de ellos, por una herida (l.c. 52=CH VII 298), el segundo, llamado opistótono, ocurre cuando se ven afectados los tendones posteriores del cuello (ibid. 53=id. 300), y produce el tercero una caída de espaldas (ibid. 54). Estos dos últimos tipos de tétano presentan como síntomas el espasmo, lo que nos indica que la unión de ambos síntomas en el pasaje de Lisístrata comentado (v. 845 s.), pertenece a los conocimientos típicos de la época (cf. AML p. 83 s.)

100. Respecto a la tos no aparece en la Comedia como un síntoma médico más que un fragmento de Frínico (60 I 468 cf. IV§ 15). Aristófanes nos dice que puede estar producida por comer un tipo de pescado espinoso llamado τριχίς (Ecc. 56), y parece dejar entender que también lo puede producir el polvo de harina (fr. 682 I 758).

101. Otros síntomas están localizados en una parte del cuerpo que se expresa claramente. Tal es el caso del retortijón (σπρόφος) que aparece mencionado varias veces en Aristófanes. Para este autor, junto con el dolor (όδύνη) de vientre, es un síntoma de cólico. Y por el contexto donde aparece deducimos que era bien conocido en su época, dado que se emplea como una excusa en Las tesmofó-

riantes (v. 484). En dicho contexto aparece unido a los denuestos que contra Eurípides pronuncia Mnesíloco, un indicio más del gusto de este autor por la terminología médica. El dolor que afecta al intestino es, por tanto, un dolor que retuerce, y de ahí la concomitancia de ambos síntomas. Así, en Pluto Carión dice a Hermes:

ὀδύνη σε περὶ τὰ σπλάγχων' ἔοικέ τι στρέφειν.

Ar. Plut. 1131

"Un dolor de vísceras parece que te retuerce".

Y el mismo sentido guarda en el fragmento 462 (I 702) de este autor. En el C. H. el síntoma aparece como típico de los dolores del parto (cf. AML p. 83, Hp. Aph 5. 41=CH IV 546, etc.). Para Aristófanes el síntoma puede estar provocado por un pneuma:

ἤδη στρέφει τι πνεῦμα περὶ τὸν ὀμφαλόν.

Ar. Pax 175

"Ya se me retuerce un pneuma alrededor del ombligo".

Y la Nea nos informa claramente de que este tipo de trastornos viene provocados por un régimen alimenticio inadecuado que causa también pneumata, en un fragmento que cita la fuente de tales ideas (cf. II § 20, Demox. 2 III A 212, Mageiros p. 174 ss.)²². Siendo así, no es de extrañar que un personaje de carácter tan comilón como Heracles se vea afectado por esta misma dolencia en el fragmento 177 (II 250) de Antífanes. Pero ya hemos visto que el síntoma puede también referirse a la epilepsia del personaje, dado el tratamiento profiláctico empleado para evitar el ataque (III § 2, cf. § 33).

102. Otro síntoma localizado en el vientre es la dureza, que aparece en una parodia de una descripción médica:

παῦσαι κυβεύων, μειράκιον, καὶ τοῖς βλίτοις
 διαχρῶ τὸ λοιπὸν. κοιλίαν σκληρὰν ἔχεις.
 τὰ πετραῖα τῶν ἰχθυδίων ἀπέσθιε·
 ἡ τρυξ ἄριστόν ἐστιν εἰς ἐβουλίαν.
 ταῦτ' ἦν πόρης, ῥάων ἔσει τὴν οὐσίαν.

Theop. 62 I 870

"Deja de jugar a los dados, muchacho, y de los bledos usa en adelante. Tienes el vientre duro.

Abstente de comer los peces pétreos.

La hez del vino es lo mejor para la sensatez.

Si haces esto tendrás mejor tu hacienda"²³.

La afección aparece en el C.H. como característica de las aguas duras y frías (cf. Hp. Aer. 4, ss.=CMG I 1, 2, p. 30), aunque en el tratado en cuestión el vientre duro constituye un tipo somático al que afectan una serie de enfermedades. De ellos se dice más adelante (id. 7, 13=ibid. p. 38) que les convienen los alimentos dulces, ligeros.

103. También la inflamación es un síntoma localizado que aparece en la Comedia. El verbo φλεγμαίνω se emplea para indicar la inflamación del tobillo producida por una herida en un dedo, ya desde la Archaia (cf. Ar. Vesp. 276), y el sustantivo de la raíz expresa también la inflamación de una herida en el fragmento anónimo 1386 (=

Philem. 114 K. III A 512). Frente a ello el verbo οἰδᾶν indica una inflamación de origen no traumático localizada en los tobillos, circunstancia que aprovecha Aristófanes en este caso para hacer una alusión a Edipo (cf. Ran., Anaxil. 36 II 346), o bien una inflamación general, como dice Eurípides refiriéndose a la Tragedia:

οἰδοῦσαν ὑπὸ κομπασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν
 ἴσχυα μὲν πρότιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφείλον
 ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοισι λευκοῖς,
 χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν·
 εἴτ' ἀνέτρεφον μονωδίαις.

Ar. Ran. 940 ss.

"...inflamada por actos de jactancia y pesados verbos, primero la hice adelgazar y le quité su pompa con versillos, paseos y acelgas blancas, administrándole una decocción de finuras exprimidas de libros, y después la restauré con monodias".

El pasaje está lleno de equívocos que aprovechan el doble sentido de los términos, empleados tanto en medicina como en retórica (cf. IA § 779, § 798). Eurípides actúa como un médico dieteta, y un tanto pedante, mostrando un gusto acusado por los diminutivos²⁴. Respecto al tratamiento de que es objeto, la mención de las acelgas tiene su razón de ser en el empleo de esta planta como laxante atestiguado en el De victu (II 54, 5)²⁵, e igualmente los paseos son de rigor en un tratamiento típico de la medicina de la época²⁶. Los remedios empleados consisten en χυλοῖ

preparados de acuerdo con recetas extraídas de libros. Sin duda, en ello se hace alusión, como nota Stanford (ad loc) a los escritos que sobre dietética abundaban en la época, así como a la afición por los libros de Eurípides. Cuando el tratamiento ha surtido el efecto deseado, se le puede restituir al enfermo su alimentación para completar la cura²⁷. Pero, más que resaltar aquí las coincidencias con la terminología médica en este pasaje, nos interesa hacer ver que en él se presupone una teoría sobre el modo de producción de la inflamación: se piensa que es debida a un régimen insano y que, por lo tanto, puede curarse con un régimen adecuado.

104. Dejando de lado el conocimiento evidente por parte de Aristófanes de una literatura médica referente a la dietética (II§ 24), creemos que es interesante hacer ver que estas teorías vuelven a aparecer en Menandro. Sólo que, en el lugar que contemplamos, la causa de la inflamación es más concreta: se trata de la falta de "mezcla" causada por haber comido pescado:

παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ"
 ὅταν φάγῳσ' ἰχθὺν ἐκεῖνοι διὰ τινα
 αὐτῶν ἀκρασίαν τῷ πόδι καὶ τὴν γαστέρα
 οἰδοῦσιν· εἴτ' ἔλαβον σακίον κὰς τὴν ὀδὸν
 ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου καὶ τὴν θεὸν
 ἐξιλάσαντο τῷ ταπεινῶσθαι σφόδρα.

fr. 754 K8.

"Toma a los sirios de ejemplo:
 cuando comen aquellos pescado y, por su falta
 de temperamento, se les inflaman los pies y el vientre
 cogen un saco, se sientan en el camino sobre el es-
 tiércol
 y se propician a la divinidad con su fuerte humilla-
 ción"

No comentaremos aquí el procedimiento sacro para curar la enfermedad²⁸, únicamente notaremos que el personaje achaca el origen de la enfermedad a la falta de temperamento de los humores²⁹. Con ello se deja entender, sin especificar más, que la causa de esta enfermedad es un humor concreto. Para Galeno se trata del flema blanco (cf. VII 224, XVIII A 191 Kühn), y en el C. H. aparece con frecuencia asociada a enfermedades causadas por este humor (cf. Hp. Aph. VII 75=CH IV 604), tales como la leucoflegmasía que puede degenerar en hidropesía³⁰. Esta enfermedad se caracteriza por un edema blanco, y se trata por medio de ejercicios y alimentos desecantes lo mismo que en el pasaje de Aristófanes. La enfermedad afecta a los enfermos de fiebre si no se "purifican" del flema blanco, con lo que este humor se deposita en las carnes (cf. Hp. Aff. 19=CH VI 228).

105. Sin duda alguna, el síntoma más claro de la enfermedad es el dolor. El griego establece una distinción entre ἄλγος y ὀδύνη, reservando el primero de estos términos para un dolor generalizado, tanto del hombre en general, como específicamente del alma (cf. SGS II pp.

596-610), y el segundo para un dolor corporal o anímico fuerte. Existen otras expresiones como ἄλγημα que indica únicamente un dolor particular y es un término hipocrático para indicar el síntoma. Este último término aparece en un fragmento de Menandro (625 Kδ.), aplicándolo a la pena considerada el mayor mal que puede sufrir el hombre. Ninguno de estos términos es muy abundante en la Comedia; ahora bien, aparecen, como es lógico, en contextos de todo tipo, incluidos los médicos. El verbo derivado ἀλγεῖν se emplea en un sentido genérico, sin tener en cuenta las restricciones hechas para el sustantivo de la misma raíz: así expresa el daño producido por un golpe (cf. Ar. Plut. 23, Pax 237, Ran. 664), un dolor de hombro (cf. Ar. Lys. 254), o el dolor producido en las piernas por un largo camino (Ar. Pax. 825), etc. En cambio, el término ὀδύνη designa un dolor concreto y localizado, por lo que es más susceptible de aparecer en contextos médicos. Así, en Aristófanes designa el dolor de vientre (cf. Ar. Thesm. 484 Plut. 1131), pero también puede emplearse en un sentido genérico para referirse a los dolores que produce la vida (cf. Ar. Plut. 526, Men. fr. 594, etc.): designa, en suma, un dolor anímico fuerte. Ahora bien, todos estos términos guardan particular relación con la medicina y, así, aparecen en contextos médicos³¹. El verbo ἀλγεῖν, dada su generalidad, puede llegar a emplearse como sinónimo de νοσεῖν (cf. Philem. 75 III A 36), y también es capaz de un uso genérico el verbo ὀδυνᾶν (cf. Philem. 96 III A

62, refiriéndose a los dolores de la vida). Con más claridad aparecen estas características en un fragmento de Filemón en que se usan ambos verbos:

ἢ καθάπερ οἱ νόσον τιν' ἀλοῦντες σφόδρα
 τὸν ἰατρὸν ἂν ἴδωσιν οὐκ ἀλοῦσ' ἔτι
 οὕτως ἐπὶ τὴν τυγχάνη λυπούμενος
 ἦττον ὀδυνᾶται φίλον ἔαν παρόντ' ἴδῃ;

fr. 108 III A 68

"¿Acaso como los que se duelen mucho de una enfermedad y si ven al médico ya no les duele nada, del mismo modo, si alguien está apenado por casualidad, se duele menos si ve presente a un amigo?".

Claramente el verbo ἀλεῖν se ha especializado aquí para designar el dolor corporal frente al verbo ὀδυνᾶν que se emplea para el dolor anímico y, por otra parte, el primero de estos verbos se emplea en el fragmento con el complemento νόσον dando así una idea de su capacidad para significar tanto como νοσεῖν.

CAPÍTULO NOVENO

MODOS DE CONCEBIR LA ENFERMEDAD

La concepción traumática

106. Venimos viendo ya a lo largo de esta parte , cómo afloran las distintas concepciones de la enfermedad simultáneamente en la Comedia. Nos cumple contemplar aquí los distintos modo de concebir la enfermedad, advirtiendo de antemano que el orden en que serán tratados no implica sucesión cronológica alguna, ya que todas ellas aparecen simultáneamente sin que sea posible a veces establecer entre ellas distinciones claras.

La concepción traumática de la enfermedad se refiere casi siempre a la locura (§ 52) y, más aún que a la locura en sí, a ciertos síntomas de ésta, como el quedarse atónito. Hemos visto ya que el golpe en la cabeza provoca un movimiento del cerebro que se manifiesta en forma de locura (cf. § 52, Ar. Nub. 1276, 810, Av. 1298 s., IA §474), lo que constituye un claro reflejo de las teorías médicas y filosóficas de la época. Más tarde, es el

golpe en el corazón el que provoca la locura (cf. Men. 706 Jacques¹), relacionado con el vértigo producido por un golpe en el estómago (cf. Nic. 1, 7 III A 290, § 79). Pero, propiamente, es el estupor lo que se concibe como el efecto de un golpe, aunque quede en lo incierto quien lo da. Únicamente en una máxima tardía (monost. 345 Jaekel) se habla del golpe de un dios en sentido figurado. Y normalmente en la Comedia el concepto de golpe se aplica a los efectos del miedo, sea por una causa natural, tal como ver la lambda de Lacedemonia pintada sobre un escudo (cf. Eup. 359 I 434), sea por encontrarse con un héroe², cosa que aprovecha Aristófanes para hacer un chiste (cf. Ar. Av. 1492, IA § 425). El miedo provoca una parálisis general en los casos comentados, pero también una parálisis localizada en las mandíbulas³, como es el caso de Tucídides según las palabras de Aristófanes (cf. Vesp. 948). Pero, ¿a qué tipo de parálisis se refieren con estas concepciones? Según se desprende de un fragmento de Platón, se concibe también como efectos de un golpe los movimientos "estáticos" de cierto tipo de danza:

ὥστ' εἴ τις ὀρχοῖτ' εὖ, θέαμ' ἦν· νῦν δὲ δρωσιν οὐδὲν
ἀλλ' ὥσπερ ἀπόπληκτοι στάδην ἐστῶτες ὠρούονται.

fr. 130 I 530.

"De tal modo que, si alguien danzaba bien, era una maravilla y ahora no hacen nada, sino que rugen como paralíticos, parados y sin moverse".

Sin duda alguna se refiere a una parálisis el

término ἀπόπληκτος ya que la imposibilidad de moverse queda bien clara en el texto y, más aún, en un fragmento de la Mese donde la apoplejia impide a Pluto salir de casa (Amph. 23 II 322). Y de un modo semejante, se dice de los borrachos que toman decisiones paralíticas, aludiendo al estupor característico de la embriaguez aguda (cf. Ar. Ecc. 139). La causa de este último caso es la intoxicación alcohólica. Pero también el miedo puede provocar los mismos efectos, descritos como un esfácelo en el fragmento 342 (I 140) de Gratinó⁴.

También el amor descarga un golpe de naturaleza semejante al de una enfermedad, sobre todo si viola un tabú, como el amor incestuoso que aparece en un fragmento de Antifanes (18 II 168). En este caso sólo el vino fue capaz de que el personaje quebrantara la norma ética. Un tipo de concepción emparentado con ésta aparece en el término "atronado": así se le aplica a un personaje que se ha quedado boquiabierto⁵ en El díscolo de Menandro (v. 441 Handley) y a la necesidad en general en La samia (v. 583 Jacques). La imagen aparece una vez en Sófocles (Ajax 1386) y en Esquilo (Prom. 1061 s.) abundando en la Mese (cf. IA § 475 y los lugares citados).

107. Pero, sin lugar a dudas, las afecciones de índole traumática por excelencia son las heridas. Como hemos visto (§ 78) abundan en Aristófanes las alusiones a golpes, que provocan roturas de dientes (cf. Ar. Ran. 546

ss.), o dislocaciones (cf. Ar. Ach. 1179), o la mera hemorragia nasal⁶ (Hermipp. 80 I 308). En sentido figurado, por "rotura" se entiende la causa de cualquier enfermedad dolorosa. Tal es el caso del trabajo excesivo del que se dice que "rompe la espalda" (cf. Men. Dysc. 371-3, § 79). En Aristófanes (Ran. 1280, § 75), el mucho caminar (Lys. 987) y los κόποι pueden llegar a producir un bubón en los riñones lo mismo que las heridas (Vesp. 275 ss.).

La concepción traumática subyace a usos figurados, como cuando se dice que el humo muerde a los ojos (cf. Ar. Plut. 822), y aunque no tengamos un testimonio como "mordisco" en el modo de concebir la enfermedad. Una noción análoga se encuentra expresada en el fragmento 4 de Antídoto (II 546, cf. IV § 29) al decir un personaje que algo le devora el corazón. El trabajo excesivo⁷ es causa de enfermedades, al igual que κόπαιος, "cansancio", o ἀσθενία, "debilidad", pueden designar la enfermedad (cf. § 10), lo que implica una concepción de la misma como desgaste o agotamiento físico.

La concepción traumática de la enfermedad está próxima a una concepción dinámica de la misma y, por otra parte, esta concepción última no se distingue bien en ciertos casos de la concepción miasmática (cf. Ther. 137 ss.) Así, por ejemplo, en el caso de la ceguera provocada por la introducción en los ojos de un cuerpo extraño como el polvo (cf. § 65), no puede precisarse si se estima su causa traumática o miasmática, aunque es preferible pensar que se trata de esta última concepción, dado que el proce-

dimiento empleado en el Pluto para curarla contiene elementos propios de una terapéutica catártica. Pero la muestra más clara de la confusión de estas concepciones la constituye un pasaje de Las ranas de Aristófanes en el que se mezclan procedimientos curativos apotropáicos y catárticos y al mismo tiempo se alude al demonismo por ser esta terapéutica el medio por el que se piensa "lavar" un sueño concebido como un demon (Ran. 1338 s., cf. III § 3).

108. Igualmente las ampollas producidas por un roce o por el fuego tienen un origen traumático que no pasó inadvertido a los comediógrafos (§ 69), lo mismo que el vértigo producido por una pedrada en la cabeza (Ar. Ach. 1218, §95), o en el estómago (cf. § 79). Una experiencia como ésta fundamenta la concepción traumática de la locura, desde el momento en que existe una concomitancia de síntomas: la locura se concibe en algunos casos (cf. WgM p. 109), como un oscurecimiento de la inteligencia o de la vista, precisamente el síndrome del vértigo y del mareo que produce una pedrada violenta. Si el golpe afecta a la cabeza, ello nos indica que la locura, para Aristófanes, tiene su sede precisamente en ese lugar, y ya hemos visto (§ 52) que a nuestro autor le es conocida esta localización de la demencia. Por el contrario, cuando el golpe afecta al estómago, tal como le sucede al parásito de Nicócares, la concepción está más cerca de las ideas que ponen en las φρένες la sede de la inteligencia. Pero ello no quiere decir que Aristófanes no admita más

que la teoría médica antedicha, sino únicamente que la conoce, y la conoce como una teoría culta. De aquí su aparición en boca del Estrepsíades iniciado en filosofía. Ello no obsta para que el cómico opere con el origen traumático de algunas enfermedades como la parálisis y, más aún, con la mención de un golpe propinado por un héroe, un ser semidivino (cf. § 96). Tal circunstancia nos indica claramente que esta concepción de la parálisis estaba muy extendida en su época. Ahora bien, habida cuenta de que el miedo puede causar los mismos efectos paralizadores, cabe preguntarse si no sería más exacto pensar que el semidivino es el causante del temor y éste a su vez de la parálisis. En realidad, poco importa dar una respuesta a este interrogante, dado que al mismo miedo se le atribuyen causas sobrenaturales⁸, y que la noción de golpe aplicada a la enfermedad más bien es un intento de explicar estos fenómenos que una concepción primaria de los mismos, necesitada a su vez de explicación. No obstante, creemos poder afirmar que experiencias terroríficas como la apuntada, junto con la observación de casos como la paraplejía o el desmayo, proporcionan la base fundamental para la concepción traumática de las enfermedades mentales (cf. Ther. p. 263 ss.).

La concepción miasmática: la vejez

109. Hay enfermedades que se prestan más que otras a ser consideradas como mancha. Entre ellas figuran

de modo especial las que afectan a la vista. En efecto, la ceguera no es sino una mácula que impide ver, como claramente aparece en la terapia sacra de Asclepio. El dios trata a Pluto por medios catárticos, de tal forma que logra limpiar sus ojos (Ar. Plut. 635 ss. Cf. III § 6), restregándole los párpados con un paño limpio (v. 729 s.), y haciendo que dos serpientes le laman sus órbitas (v. 736). De un modo semejante se emplea un rabo de liebre para limpiar los párpados de Demos en Los caballeros (v. 909 cf. III § 6). El instrumento recuerda los procedimientos de la medicina sacra, mientras que normalmente se emplea la esponja con un fin análogo (cf. Ran. 490, § 111)⁹. Basta con una trasposición de la vista a la inteligencia para que puede también concebirse como una mancha la obcecación de la locura, al igual que las enfermedades de la vista. Así se puede decir λιμᾶν φρένας (cf. § 62, IA § 481, Ar. Plut. 581, Nub. 327).

110. La vejez en sus manifestaciones más evidentes, las canas y las arrugas, es considerada también como una mancha (cf. § 7 s.). Incluso en la Nea se nos dice de ella que es una enfermedad:

τὸ γῆρας ἔστιν αὐτὸ νόσημα.

Apol. Car. 20 III A

194

Idea que recoge la Comedia latina (cf. Ter. Phorm. 575). La vejez borra la fuerza del cuerpo, la del oído, la vista y la belleza (cf. Men. monastich. 39 Jaekel).

Según esta concepción se hace posible "curar" la vejez por medios catárticos, tales como el de arrancar las canas, propuesto por Cleón a Demos en Los caballeros (v. 908) para devolverle su juventud (cf. Ther. p. 146). El procedimiento empleado unos versos más adelante es el coimamiento mítico, que usara Medea, con el que consigue quitarle a Demos la fealdad y hacerle bello (Ar. Equ. 1321 cf. Ther. l.c.).

La idea de que la vejez consiste en una adherencia miasmática se refleja en el uso de la misma palabra que la designa para nombrar la piel vieja de las serpientes (cf. LSJ s.v. γῆρας). Con el doble sentido de ésta juega Aristófanes, cuando en Lisístrata (v. 670) se les recuerda al coro de ancianos la necesidad de remover su vejez, refiriéndose tanto a ésta como al manto viejo que llevan (v. 662). De manera parecida el coro dice en La paz (v. 336) que se alegra de haber escapado del escudo de guerra más que si se hubiera despojado de la vejez. Con ello no hace sino insistir en la idea de que la guerra es una plaga, una enfermedad de la que cabe huir o se puede expulsar, como dicen las mujeres en Lisístrata (v. 342).

Hay, en suma, una comparación implícita entre la vejez y la enfermedad, e incluso una identificación. Hasta tal punto es así, que se llega a decir de la "vejez" (γῆρας en sus dos sentidos), que puede curarse gracias a un remedio (φάρμακον), el cual produciría internamente una catarsis parecida a la externa de la esponja o del

pañó. Todas estas ideas les proporcionaron en forma de mito etiológico, un excelente argumento de comedia a Aristéas y Apolófanes, según nos informa Eliano (Nat. an. 6. 51, Apol. fr. 9 I 926). Zeus les dió como recompensa a los delatores de Prometeo, un remedio de la vejez. Estos lo cargaron en un asno que se lo cambi6 por agua a la serpiente guardiana de una fuente; de ahí que las serpientes cambien de piel todos los años¹⁰.

111. La idea de limpieza implícita en todos estos tratamientos de la vejez y la enfermedad, así como las comparaciones implícitas entre ambas afecciones, nos hacen preguntarnos si en el fragmento 53 de Ferécrates no ha de verse una concepción miasmática de la enfermedad, máxime cuando el trasmisor del fragmento nos dice que el personaje que habla está "enjugándose" la fiebre (ἐκμασσόμενον ἀπὸ πυρετοῦ, Eust. 707. 36):

τὸν ἰδρωῖτα καὶ τὴν ἄρδαν ἀπ' ἐμοῦ σπόγγισσον.

fr. 53 I 226

"Límpiame con una esponja el sudor y la suciedad"

Si la respuesta es afirmativa, la causa de la fiebre sería la suciedad, mediante la identificación de la causa con el efecto se pensaríá que la fiebre se quitaba limpiando con una esponja el sudor, su manifestación más palpable, de la misma manera que se limpia un personaje el cardenillo de sus manos (cf. Eub. 83 II 118).

Esta concepción de la enfermedad sirve de fundamento a la imagen aristófánica empleada en Las avispas muy bien interpretada por Taillardat (cf. IA § 353). En efecto, Aristófanes dice en este lugar de Filocleón, cuan-

do mitiga su cólera ante una proposición ventajosa, que "enjuga su cólera" (Ar. Vesp. 560, ἀπομορχθεις τὴν ὀργήν). El verbo se emplea también para el sudor (cf. Ar. Ach. 696), las lágrimas (Hom. Il. 18, 124), el polvo (Hom. Il. 23, 739) etc., y en sentido figurado para cualquier tipo de cualidad moral o física (cf. Ar. Ach. 843). J. Taillardat interpreta la imagen como una sustitución de ὀργή por χολή, habida cuenta de la estructura paralela de ambas palabras, y de que uno de los síntomas de la ira, considerada no sólo como una pequeña epilepsia, según nota este autor, sino como una locura, según nos dice Filemón en el fragmento 184 (III A 82, cf. § 25), es precisamente un aflujo de espuma en la boca (cf. IA § 353, donde se citan autoridades, y HK 1, 37=CH VI 360). Sin duda alguna, la palabra ὀργή recordaría al auditorio el término paralelo que propone J. Taillardat. No obstante, creemos que aquí se encuentra también una idea miasmática de la enfermedad, dado que existe el paralelo, señalado por Mac Dowell (ad loc.), de una imagen semejante empleada por Eurípides (Bacch. 344), donde el objeto enjugado es la necedad¹¹ y no la cólera, con la diferencia notable de que, en este último caso, la tontería se contagia por este medio como si fuera una mancha.

112. Igualmente, al decir de la pena y la alegría que enturbian el corazón (cf. § 40, Pher. 115, 116 I 250)¹², alude Ferócrates a una concepción miasmática de las afecciones del ánimo. La metáfora tiene en estos lu-

gares un trasfondo visual: cualquier enfermedad de la vista es considerada como un miasma que, enturbiándola, impide ver. Desde el momento en que la inteligencia se compara con la vista, se tienen los fundamentos necesarios para concebir como mácula cualquier afección mental. En este lugar la causa del miasma es la pena, por lo que podríamos pensar que se trata de un uso figurado sin implicaciones médicas. No obstante, en otro fragmento se nos dice expresamente que el aire limpio, sin enturbiar, es una parte importantísima de la salud (cf. *Philyl.* 20 I 908, § 4), presuponiendo así que el aire turbio es causa de las enfermedades. Sin duda alguna, el autor tiene en mientes la teoría de los pneumata como origen de las enfermedades¹³.

El autor del De flatibus atribuye el origen de la enfermedades, entre otras causas, a la introducción en el cuerpo de aire contaminado por miasmas morbosos (cf. *Hp. Flat.* 35)¹⁴, y de un modo más elaborado se afirma en el De aeris, aquis, locis que la causa de las enfermedades puede residir en el pneuma y en el aire (cf. *Hp. Aer.* 5= *CMG* I 1, 2 p. 32 ss. cf. II § 19)¹⁵. De estas teorías sobre el origen de la enfermedad deriva el uso terapéutico del perfume. En efecto, si el perfume "purifica" el cuerpo después de un baño, no es de extrañar que sea tenido también por purificador del aire que respiramos. De ahí su empleo profiláctico:

μύροις

ἐναλείφεται τὰς ῥῖνας ὑγιείας μέρος
μέγιστον ὄσμᾶς ἐγκεφάλῳ χρηστὰς ποιεῖν.

Alex. 190 II 466

"Con perfumes
se unge las narices, pues lo que más contribuye a la
salud
es dar buenos olores el encéfalo".

El fragmento es interesante puesto que revela la extensión de la teoría anatómica, presente en el De morbo sacro (cf. Laín Entralgo HUM p. 92, MH p. 170 s. Hp. HK 7, 4=CH VI 372), de que el aire penetra primero en el encéfalo, y después se reparte por todo el cuerpo.

Visto esto, hemos de hacer notar que la concepción miasmática está emparentada con la idea de que un elemento extraño puede producir la enfermedad (cf. Ther. p. 122), sea una mancha, o bien un humor como la bilis (cf. § 55). Por otra parte, se suscita el problema de si toda la terapéutica a base de unguentos y aceites se basa en la concepción miasmática de la enfermedad, ya que, como hemos visto, dicha concepción subyace al fragmento citado de Filisio.

La concepción dinámica

113. Esta concepción de la dolencia morbosa se confunde en muchos casos con la concepción miasmática (cf. Ther. p. 138). Ahora bien, hay casos en los que se puede decir que los aspectos dinámicos predominan sobre los miasmáticos. Así ocurre en las formaciones del tipo de ἀσθενής

"débil", aplicadas al enfermo (cf. § 11) que, si bien en principio designa un síntoma (la debilidad), cuando se emplean en abstracto (ασθενεια, ἀσθενεῖν) para designar la enfermedad y el hecho de estar enfermo, pueden reflejar una noción dinámica de la dolencia y del proceso morboso. Si a la locura se le puede combatir lo mismo que a la guerra (cf. Ar. Lys. 342, § 45), es porque la enfermedad se concibe como una fuerza que ha de neutralizarse o expelirse con una fuerza mayor. La idea de que la enfermedad es algo de lo que se huye o de lo que se aparta el paciente (§ 18 s.), constituye igualmente un reflejo de esta concepción. La misma imagen bélica se encuentra en la noción que hace del escalofrío una avanzadilla de la fiebre (cf. Ar. fr. 332 I 668), concebidos uno y otra de un modo casi personal en un pasaje de Las avispas (v. 1038 s.) en el que Aristófanes se muestra como curador de estas afecciones, que producen ahogos y sofocos en las personas mayores (cf. § 90, 94). El escalofrío se origina con el cansancio y el sudor provocado por un ejercicio violento (cf. Ar. Ach. 1165), circunstancia que relaciona esta concepción dinámica con la idea de que la enfermedad se produce por una sequedad, tal como la oftalmia del campesino provocada por su mucho llorar (cf. Ar. Ach. 1027, § 67). También la idea de contagio, subyacente a la creencia en el alojamiento, y a la receta mágica para curar la legaña de Neoclides (Ar. Ecc. 254 s. § 68), contempla la enfermedad de un modo dinámico. Según esta concepción, la enfermedad se representa como un flúido. Así, el mero hecho de estar

en compañía de locos es causa suficiente para contagiarse de su locura (cf. Call. 20 I 176, § 26). En cambio, el sueño se concibe como un líquido que se derrama en los ojos (Ar. Vesp. 7 cf. § 28) y, lo que es más interesante aún como veremos (cf. II § 12), el pensamiento, como un humor húmedo que es atraído por la tierra (cf. Ar. Nub. 233). Igualmente la insensibilidad, acompañada de hormigueo, que se produce en un miembro por falta de riego sanguíneo, es concebida como un flúido que se derrama en el órgano afectado:

Φι. οἴμοι, τί ποτ' ὥσπερ νάρκη μου κατὰ τῆς χειρὸς
 [καταχεῖται
 καὶ τὸ εἶφος οὐ δύναμαι κατέχειν... Ar. Vesp. 713 ε.

"¡Ay de mí! ¿Qué es lo que se derrama por mi mano como un torpor?

Y no puedo sostener la espada".

114. Más tarde Menandro dirá que este flúido se introduce debajo de la piel (fr. 431 Kō.), expresando así las mismas ideas de Aristófanes de un modo diferente. La palabra νάρκη designa al pez torpedo que emite una descarga eléctrica si se le pisa (cf. AML p. 82). Los médicos hipocráticos nos dicen que el torpor se produce por una compresión de una vena que impide pasar el pneuma (cf. Hp. HK 4, 3=CH VI 368), y para el autor del tratado De prisca medicina la causa es semejante, con la particularidad de que para él se trata de un síntoma típico de la paraplejia (cf. Hp. VM 22)¹⁶. Según esto, las palabras del personaje

aristofánico serían el enunciado de un síntoma parapléjico bien claro: Filocleón depone su ira ante las proposiciones ventajosas que le hace su hijo Bdelicleón y siente un principio de paraplejia al no poder desenvainar la espada. Creemos que ésta es la explicación más adecuada al texto, habida cuenta de que Aristófanes conoce de un modo inequívoco las parálisis parciales (cf. § 96, Ar. Av. 1490 ss., IA § 425). La idea de que la parálisis es una fuerza, o mejor dicho, que se cura con la aplicación de una fuerza divina, aparece en un fragmento de Antífanes (154 II 236). Pero de ello, así como de la terapéutica catártica y apotropaica, hablaremos más adelante al estudiar la medicina mágica y sacra (cf. III § 41 etc.).

La concepción demoníaca

115. En rigor, la única diferencia entre esta concepción y la dinámica estriba en que en este último caso la fuerza causante de la enfermedad no está personalizada, como ya vio Herter¹⁷. Hecha esta observación, pasamos a estudiar la concepción demoníaca en la triple vertiente que distingue L. Gil (Ther. p. 259 s.) En primer lugar, la enfermedad puede haber sido enviada por un demon: tal como dice Jantias en Las avispas, refiriéndose al ataque de locura danzarina de Filocleón, un demon ha arrojado adentro de la casa un problema insoluble:

νή τὸν Διόνυσον, ἄπορά γ' ἡμῖν πράγματα
δαίμων τις εἰσκεκύκληκεν εἰς τὴν οἰκίαν.

Ar. Vesp. 1474 s.

Así se explican normalmente las enfermedades epidémicas, como hemos visto (§ 72), aunque en estos casos

se conozca el nombre de la divinidad que envía el mal. Así, Apolo envía todo tipo de pestes, y la razón de ello estriba en su carácter purificador que hace de él el dios capaz de curar la peste considerada en sí como una impureza, lo mismo que el carácter itifálico de Pan hace de él un causante idóneo del priapismo que afecta a Lacedemonios y Atenienses en Lisístrata (cf. v. 997 s.)¹⁸, o es Sabazio, dios del vino, el que produce el sopor que invade a Sosias (cf. Ar. Vesp. 9, cf. § 71).

En segundo lugar, la enfermedad puede provenir del golpe dado por un demon, ya se trate de un héroe, como hemos visto (§§ 96 38, IA § 425), o de un demon indeterminado. Quizá haya de verse implícita esta idea en la formación βλεπεδαύμων (adesp. 85 I 974), que puede significar tanto "que mira como un demon" o "que ha visto a un demon" y en consecuencia se ha quedado bizco o pálido, según discutimos anteriormente (§ 33). En el segundo de los casos la concepción implicaría que el individuo ha quedado golpeado a consecuencia del temor. Ahora bien, la palabra es ambigua en griego, por lo que es susceptible de aplicarse también al síntoma, cuando la idea de posesión pasó a primer término. Una ambigüedad semejante guarda el adjetivo κακοδαύμων ya estudiado (§ 33), referido a los locos (cf. Ar. Plut. 372, 501, Nub. 104, Men. Dysc. 88, Asp. 410 Austin), con la única diferencia de que en este caso es más fácil percibir la idea de posesión.

En tercer lugar, si la idea de posesión por un

demon o una fuerza superior no se encuentra inequívocamente implícita en las palabras aludidas, en cambio sí lo está en el término ἐνθουσιασμός que, si bien no aparece en ningún fragmento, se aplica al efecto producido por las melodías de Olimpo con cuyo nombre escribe una obra Filisoo (II 10). Notemos de pasada que en este caso se trata de una fuerza y no de un dios lo que penetra en el enfermo. Una fuerza, indeterminada también, causa la afección del corazón de un personaje apoderándose de él en un fragmento de Antídoto (4 II 546). El procedimiento curativo en este caso es tomar vino escanciado por Asclepio (cf. IV § 29), dejando entrever así que la fuerza curativa del dios vencería a la enfermedad.

Pero donde, sin lugar a dudas, se piensa que los demonios penetran en el cuerpo del enfermo es en el caso de los Coribantes o de la Madre de los dioses de quienes Ibsias, un personaje de Menandro, dice que está llena una muchacha (Men. Theoph. 27, cf. § 50). También Aristófanes les considera causantes de la "locura armada" que afecta a Grecia entera (Lys. 558, cf. III § 14, IA § 479) y de la que parece afectar a Sosias (Ar. Vesp. 8 y MacDowell ad loc.). Igualmente conoce bien el rito iniciatorio de estas divinidades, así como su empleo para tratar la locura (Ar. Vesp. 119 ss. cf. III § 7, Ther. 324). Pero en rigor los usos aristofánicos de estos términos no comportan la idea de posesión. Sí la implican, en cambio, las palabras de Menandro antedichas.

Otras concepciones

116. Hemos aludido a la acción paralizadora del miedo que se concebía como el efecto de un golpe con el consiguiente vértigo (§ 95). Ahora bien, en Aristófanes no es ésta la única forma de concebirlo. Si al miedo alude el fragmento transcrito abajo, se impone la idea de que la parálisis es concebida como una desecación:

ὡστ' ἔγωγ' ἠύαινόμην

θεώμενος.

Ar. fr. 613 I 738.

"Hasta el punto de que yo me quedé seco al verlo".

La misma idea vuelve a aparecer en el fragmento 613 del mismo autor¹⁹, sólo que en este caso se emplea el verbo de un modo absoluto, sin que se nos diga tampoco de un modo explícito las causas de esta parálisis. Esta concepción de la enfermedad reaparece en el C. II. con una mayor elaboración. Así, se nos dice que la sequedad excesiva produce las enfermedades (Hp. Morb. I 2=CH VI 142). Por su parte, el autor del tratado De locis in homine afirma que si el enfermo afectado de diarrea se queda seco de repente, muere (Hp. Loc.hom. 33=CH VI 324). Incluso se le da el nombre de "sequedad" a una afección intestinal (Hp. Morb. II 66=CH VII 100). Ahora bien, el término aparece en la Tragedia (of. Soph. Electr. 819).

Esta circunstancia nos sugiere a primera vista que en el pasaje aristofánico se hace una parodia del estilo trágico, no obstante dada la frecuencia con que apa-

rece en la literatura médica y en la comedia posterior se hace posible pensar que la comparación con la sequedad es una imagen perteneciente al lenguaje popular. La vulgarización de esta idea, así como su asociación con el miedo, la confirma el hecho de emplear el adjetivo derivado (αὔρος), por dos veces los esclavos de Menandro para describir los efectos del miedo. Así Onésimo nos dice que se quedó helado y seco de miedo al ver el ataque de locura sufrido por Carisio (§ 35):

πέφρικ' ἐγὼ μὲν, αὔρος εἶμι τῷ δέει.

Men. Epitr. 581 Kδ

La imagen se repite puesta en boca de Davo (Men. Peric. 162 Kδ.), y Teócrito la recoge para referirse, según sugiere A. S. F. Gow, a la rigidez espasmódica que afecta a los niños pequeños como consecuencia de una emoción (cf. Theocr. XXIV 61)²⁰. En Aristófanes aparece para describir la acción del frío (Iys. 385). Precisamente, como nota Gow (l.c.), el miedo era considerado como un enfriamiento causado por falta de sangre (cf. Aristot. Part. an. 692 a 23). Normalmente en Aristófanes el término en cuestión implica la falta de humedad: así se dice quedarse seco de sed (Ecc. 146). Pero se aplica con frecuencia a la vejez, comparada así con una planta seca. De ahí que el coro de mujeres en Lisístrata riegue al coro de ancianos para ver si rejuvenece (v. 384 s.). Por esta razón precisamente se aplica a los muertos esta imagen²¹. Por último, notemos que la causa de esta sequedad, no sólo es el miedo, sino que puede serlo también la risa (Ar. Ran. 1089).

Aunque todas estas ideas no tengan directa relación con la enfermedad, no obstante, creemos que su formulación médica es clara en los paralelos hipocráticos mencionados arriba. En la Comedia se alude a la "dureza" del vientre como una enfermedad (cf. Theop. 62 I 870), lo que si admitimos la hipótesis de que el concepto de "sequedad" y el de "dureza" están relacionados (la comparación subyacente en esta imagen estriba en la observación de que la rama de un árbol se endurece cuando se seca), indica una analogía entre la concepción de esta enfermedad intestinal y la "sequedad" producida por el miedo, la vejez o una parálisis. Tales ideas explican el proceso causal de la oftalmia que aqueja al campesino de Los acarienses (v. 1027), que habíamos clasificado provisionalmente dentro de la concepción dinámica de la enfermedad (§ 67). Pero, a la vista de lo dicho, parece más lógico pensar en una mecánica de este estilo: el campesino ha llorado tanto, que se le han quedado secos los ojos, y por ello pide un unguento para recuperar la humedad perdida, máxime cuando en el C. H. parece establecerse una relación de causa a efecto entre la sequedad y un tipo de oftalmias dolorosas (cf. Hp. Epid. VI 7, 1=CH V 336), y se menciona también un tipo de oftalmias secas causadas por el contraste entre un invierno húmedo y un verano seco (cf. Hp. Aph. III 12=CH V 490, cf. Aër. 10=CMG I 1, 2, p. 30).

Del mismo modo, aparecen otras ideas relaciona-

das con la causa de la enfermedad, como el movimiento de la bilis (Pher. 69 I 232), la ocasión y el lugar (Men. Sam. 97-110, 415-6 Austin). Pero de ello hablaremos en el capítulo siguiente, ya que no son sino un reflejo de teorías médicas concretas. De otras concepciones, vg. como la de que la pena es una enfermedad, ya hemos hablado anteriormente (§ 40 ss.), o hablaremos más adelante, como es el caso de la dolencia mortal originada por los higos (cf. § 13, 91, II § 22).

CONCLUSIONES

Hacemos aquí una recapitulación de aquellas particularidades que venimos analizando en esta parte de nuestro estudio, sin perjuicio de extraer al final unas conclusiones de índole más general. Creemos necesario proceder así, dado que de las conclusiones aquí extraídas se derivarán necesariamente consecuencias que van a afectar al estudio de las teorías médicas, así como al resto del trabajo.

1. Respecto a la salud, hemos visto que la Comedia continúa explotando la escala de valores originaria de la *Iírica* y la narrativa popular (cf. BEG p. 46, 54 s.), con la particularidad de introducir modificaciones tendentes a hacer de la riqueza el primero de los bienes (§ 1-2). Los usos de las palabras *ὕγιαίνω* y *ὕγιής* nos reflejan ideas semejantes a las que hacen de la salud una parte de la justicia cósmica (§ 3). La especialización del verbo para designar la salud mental es antigua, ya que únicamente en época tardía, y quizá por influjo de la filosofía, el verbo *ὕγιαίνω* se opone a *κωπέττειν* (§ 2). Por otra parte, queda bien claro que la locura se concibe como una conducta anómala acompañada de charlatanería. El origen

de esta especialización del verbo parece estar basada en la utilización del adjetivo ὑγιής con el verbo λέγω (§ 3) "decir algo sano", lo que, negado, vendría a ser equivalente de "decir locuras". Estos usos explican, por otra parte, que el verbo anónimo νοσέω se emplee también normalmente para designar una enfermedad mental (§ 5).

2. La salud queda definida como vigor físico (§ 4), cosa que encuentra su contrapartida en la concepción de la enfermedad como debilidad (§ 10). Y, por otra parte, la valoración positiva de la salud encuentra su confirmación en el hecho de que el adjetivo κακός sustantivado designe la enfermedad (§ 6). Paralelamente encontramos que la enfermedad es considerada algo vergonzoso. En cambio, no existe una connotación de este estilo en los términos νόσος y πάθος (§ 8, 9), que resaltan en época tardía el planteamiento de la enfermedad como problema al considerarla una "desgracia".

3. Si la palabra νόσος revela un uso popular, en cambio νόσημα pertenece al lenguaje técnico de la medicina, cosa que explica también su carácter culto (§ 7). Igualmente poseen un carácter culto los términos ἀρρώστημα, ἀσθενικόν, o el uso del verbo κάμνειν (§§ 11-13).

4. La Comedia presenta usos terminológicos adecuados a los distintos planos que la curación implica. A-

sí, de un médico se dice que "cura" ἰᾶσθαι en sentido técnico (§ 14), frente al menos específico θεραπεύω (§ 15). En cambio el verbo παύω puede aludir a la acción del médico divino en voz activa o a la curación considerada de un modo subjetivo, análogo al del castellano "curarse" (§ 16), empleándose de un modo paralelo el verbo κουφίζειν (§ 17). En cambio, otros verbos como φεύγειν, ἀπαλλάττειν o ἀναβιῶν se utilizan exclusivamente para designar la curación desde el punto de vista del enfermo. Un sentido mucho más genérico que todos estos verbos posee σφίζειν que puede aplicarse a la salvación procurada por un dios o un sacerdote y procede del lenguaje poético de la Tragedia (§ 21).

5. La locura, muy frecuente en la Comedia (§ 22) es considerada como un arrebato (§ 25), caracterizado por un comportamiento anormal (§ 23) y acompañado de trastornos del habla (§ 24), una de cuyas notas subjetivas es el ansia acuciante (§ 23). Esta concepción popular de la locura permite justificar las afirmaciones de que el amor, los efectos del vino o la guerra son casos de locura, lo mismo que la ira o la danza (§ 26).

6. Respecto a las manifestaciones de la locura es interesante hacer notar que la teoría de la bilis como causante de esta enfermedad es conocida del gran público ya en época de Aristófanes (§ 29 s.), y que para este au-

tor la locura tiene un predominante carácter obsesivo, como lo revelan los síntomas de los personajes locos. Tal conclusión se impone sin que importe demasiado señalar si los síntomas proceden de la Tragedia o son simplemente de conocimiento general. No obstante, algunos síntomas parecen tener un origen claro en la Tragedia, tal como ocurre con la palidez (§ 32), el enrojecimiento de los ojos y el estrabismo (§ 38).

7. También Aristófanes distingue dos tipos de locura caracterizados por la agresividad del individuo enfermo. Los modelos típicos de locura agresiva los proporciona a todas luces la Tragedia por su tratamiento bien conocido de la *μανία* así ocurre con Heracles y Orestes (§ 33 s.). Para Menandro la "melancolía" es una locura agresiva (§ 35), frente a la postura de Aristófanes que caracteriza a sus personajes melancólicos con síntomas depresivos y no agresivos, aunque los enfermos afectados por este mal sean irritables (§ 36) y misántropos (§ 37). Estas circunstancias apuntan hacia una evolución del enjuiciamiento técnico de la melancolía como la siguiente:

a) En época de Aristófanes o inmediatamente anterior a él, se piensa que la "bilis negra" es causa de una locura depresiva. Tales ideas tienen un origen culto frente a las teorías ya vulgarizadas de que la bilis, en general, produce una locura agresiva.

b) El verbo *μελαγχολᾶν* extiende su significado en el

habla popular y acaba por designar la locura en general haciendo hincapié en la irritabilidad de este tipo de alienación, como claramente ocurre en Menandro.

c) La extensión de las ideas contenidas en el punto b viene a ser confirmada por el uso de μελαγχολῶν para designar la alegría alocada propia de la Comedia, en un momento en que el verbo en cuestión ha perdido ya toda alusión a teorías médicas concretas y a síntomas depresivos (§ 38).

d) La melancolía justifica el carácter misántropo de algunos personajes en Menandro, generalmente campesinos, punto en el que este autor sigue un tópico tan antiguo como Aristófanes (§ 38 ss.), aunque no atribuya a ningún humor determinado las peculiaridades de dicho carácter. Vemos, pues, que la Comedia presenta variantes en el uso del verbo μελαγχολῶν que no son exclusivos de ella, al existir paralelos en la literatura médica. Pero hemos de notar que el ejemplo aducido pertenece a Los aforismos, obra de redacción tardía, por lo que se puede pensar en su influencia del lenguaje vulgar en el de la medicina.

8. Si, en este caso, la terminología médica ha influido en el habla popular, en el caso de la λύπη parece que el camino ha sido, hasta cierto punto distinto. En rigor, la teoría de ^{que} la depresión produce enfermedades parece proceder de círculos cultos, aunque no médicos. Y como por otra parte, esta idea presupone que la bilis es la causa de las enfermedades mentales, se hace menester pen-

sar en un origen filosófico de la misma, que bien puede ser el Aristóteles-Teofrasto de las Problemata (MuM p. 61). Por último, la Comedia sugiere que el tratamiento empleado para con este tipo de dolencias era la logoterapia (§ 42).

9. Del mismo modo la Comedia refleja fielmente los tratamientos de la locura, por ejemplo, la logoterapia (§ 43), la catarsis ritual (§ 44), los procedimientos apotropáicos (§ 45) etc, o las purgas con heléboro (§ 45). Y por otra parte aparece en ella el rechazo social de los dementes (§ 46 s.), visible en el abandono de los mismos en su vestido y policía personal.

10. La locura puede concebirse como un castigo divino provocado por un sacrilegio. Ella constituye tanto la causa del sacrilegio como la consecuencia del mismo, sin que se distinga muy bien entre lo uno y lo otro (§ 49). No obstante, el castigo divino no es la causa inmediata del ataque de locura, sino que los comediógrafos eligen otros tipos de explicaciones, independientemente de si la causa remota es una divinidad o no. La divinidad, incluso un héroe, puede causar la locura, esté o no esté personalizada (§ 50), sin que ello implique la noción de posesión. En rigor, la posesión no implica la creencia en el demonismo, sino que se justifica plenamente con una noción dinámica de la enfermedad. Es más, en algún caso se

puede seguir una cadena causal que justifica la independencia de estas ideas: así, en el caso de la locura provocada por Sabazio, la preposición ἐκ empleada con el nombre del dios deja bien claro que el dios no penetra en el enfermo sino que envía la enfermedad, en este caso un sueño (§ 50); aunque el verbo ἔχω elegido por Sosias apunta a la idea de posesión, lo que en realidad "tiene" u ocupa al enfermo no es el dios en persona, sino una dy-namis emanada de él.

11. La concepción de la locura como un golpe tiene tres aspectos: en primer lugar, se piensa, con la medicina técnica y la filosofía, que la provoca un movimiento del cerebro (§ 52); en segundo lugar, se hace alusión también a la teoría pitagórica del alma-harmonía, al comparar al loco con un instrumento desafinado (§ 53); y por último, se dice que el vino puede causar un golpe en el alma y dejar paralizados a los que abusan de él. Con ello se enlaza la noción de golpe con la noción "bioquímica" de la locura, bien representada en la Comedia y de origen, a todas luces, técnico, lo mismo que algunas observaciones sobre el delirio de los ancianos (§ 54).

12. Dentro de la concepción "bioquímica" de la locura el papel primordial lo representa la bilis, cuya sola mención llega a significar tanto como "locura". La Comedia emplea el término sin precisar si se trata de la

bilis negra o amarilla, quizá porque tales expresiones eran demasiado técnicas. Únicamente aparece el verbo derivado *μελαγχολᾶν* que alude a la coloración de la bilis sin considerarla como un humor específico (§55). La bilis puede ser provocada por el vino, con lo cual la noción de que el alcohol provoca la locura adquiere una explicación dentro de la teoría de los humores.

13. Pero, en rigor, desde el momento en el que la bilis es considerada un humor constitutivo del cuerpo, hay que recurrir a explicaciones distintas para la locura. Así, los ataques de locura pueden explicarse: a) por la coloración de la bilis, b) por su caldeamiento (§ 56), c) su acidez (*ibid.*), d) por una moción (*κίνησις*) asimilada a la excitación (*ibid.*). De ello se pasa a considerar que la cualidad, considerada en origen un accidente, forma parte de la esencia del humor, y se afirma que existe una bilis negra por contraposición a una amarilla, o que la bilis es cálida. Esta última idea tiene un paralelo en el *C.H.* frente a la explicación de Aristóteles que atribuye a dicho humor una cualidad "fría por naturaleza" (*Probl.* 954 a 21 ss.: *καὶ ἡ χολὴ δὲ μέλαινα φύσει ψυχρά*), admitiendo como causa de las afecciones "melancólicas" (apoplejias, torpores, depresiones, -*ἀθυμῖαι*- y temores) su predominio en el cuerpo, y atribuyendo a un caldeamiento de este humor el origen de los éxtasis y exaltaciones (*εὐθυμῖαι*). La teoría de los humores está en este lugar elaborada de modo más coherente que lo que dejan traslucir los textos de la Comedia. Pero no por ello dejan de ser estas ideas reflejo de la concepción, claramente advertida

en la Comedia (§ 56, 57) de que el ataque de ira es provocado por un hervor de la bilis. La Comedia muestra, en resumen, que las teorías de Teofrasto contenidas en el pasaje aristotélico antes citado, son muy anteriores a este autor, habida cuenta de que ya en época de Aristófanes son conocidas del gran público. Por otra parte, la Comedia sugiere como posible origen de estas teorías la imagen popular que compara el ataque de ira con la ebullición (§ 58). Distinta de ésta, pero emparentada con ella, es la idea de que la locura es provocada por una moción de la bilis, que recoge el autor del De prisca medicina.

14. También la Comedia conoce que el beleño (§ 59) y el heléboro (§ 60) provocan síntomas semejantes o iguales a los de la locura, teniendo, por tanto, virtudes curativas para esta enfermedad. Frente a ello, la mención de la mandrágora es más tardía, como veremos más adelante (IV § 25). En cambio, las teorías médicas, tan antiguas como las expresadas en el tratado De aeris, aquis, locis, no se vulgarizan en la Comedia hasta la Nea (§ 60), por ejemplo, en la afirmación de que un lugar insano como el Ponto, puede ser causa de locura.

15. Respecto a la sede de la locura, los comediógrafos, haciéndose eco del uso popular, la sitúan en el νοῦς (§ 61), o en las "entrañas" (φρένες) (§ 62). Esto último tiene un paralelo médico en la descripción de los

síntomas de la frenitis. La idea de que el diafragma (φρόν) es el lugar donde se asienta la locura facilitó la localización de este mal en el corazón (§ 63), con su consiguiente reflejo en la medicina. En cambio, la teoría claramente médica de que la locura se origina en el cerebro aparece exclusivamente en Aristófanes, con la particularidad de atribuirla expresamente a los círculos cultos de los filósofos (§ 52). No obstante, el simple hecho de poderse hacer alusiones a esta teoría en la Comedia nos da una idea de la divulgación en el público ateniense de las ideas médicas, y nos sirve de claro indicio del conocimiento por parte de Aristófanes de la medicina técnica de su época, al menos, en un grado suficiente como para burlarse de ella. Creemos, pues, con A. O' Brien Moore (MAL p. 36), que la Comedia refleja la difusión popular de nociones en su origen estrictamente "científicas", sin llegar al extremo de opinar —lo que sería absurdo— que la Comedia sirviera de medio de divulgación para las teorías médicas. La crítica cómica presupone, en efecto, un estar en autos por parte del público. De otro modo, la risa hubiera sido imposible. Buena muestra de ello es la teoría que pone en el cerebro la sede de la locura y las sensaciones, sustentada por el Sócrates aristofánico, que abandonaron después tanto la medicina como la filosofía (II § 3).

16. Una muestra de la mezcolanza de teorías médicas con nociones populares, son las ideas reflejadas en la Comedia sobre el tratamiento y la causa de las enfermedades de la vista (§§ 64-68). En efecto, en la Comedia hay alusiones

al carácter punitivo de las cegueras míticas, junto con otras que apuntan a concepciones médicas, tal como el origen de la oftalmia en la "sequedad" (§ 67), teoría de probable procedencia técnica (cf. § 116). Asimismo, tampoco le son desconocidas las afecciones de la vista de índole traumática (§ 65).

17. Una característica semejante a la antedicha poseen las enfermedades externas. En efecto, Aristófanes conoce el carácter traumático de algunas de ellas, como las flictenas (§ 69). Frente a ello, otros comediógrafos mencionan dolencias de etiología desconocida, como el póliplo (§ 70), y en otros lugares se atribuye a enfermedades epidémicas de la piel un origen divino, vg. la sarna (§ 71), conocida en época de la Archaia (426-5 a.C.), o la llamada φῶλα de difícil identificación (§ 72). Resalta en este tipo de enfermedades la ausencia de una distinción entre morbos de índole infecciosa y ^{otros} de génesis parasitaria, como la sarna. En cambio, las teorías médicas de la época aparecen reflejadas con claridad en la etiología de otras enfermedades. Tal es el caso de la podagra (§ 74) cuyo origen pone Aristófanes en el régimen alimenticio, y el de la artritis que para Demócrito, siguiendo a Demócrito, está motivada por causas análogas. Del mismo modo, las inflamaciones de los ganglios, llamadas "bubones", tienen para Aristófanes una etiología bien clara coincidente con los autores del C. H., que les atribuyen un origen traumático.

La misma afeción nos proporciona a través de Menandro la única mención explícita a la teoría de los días críticos (§ 75).

18. Las dolencias de origen traumático, por prestarse a excelentes efectos cómicos, aparecen muchas veces con la sola intención de hacer un chiste. No obstante el vocabulario empleado para describir este tipo de dolencias morbosas nos depara una doble información:

a) El vocabulario empleado en medicina les sonaba a los atenienses como extraído de la épica. Se trata de un lenguaje elevado (§ 76).

b) Los autores cómicos acusan a los trágicos, especialmente a Eurípides, de emplear abusivamente términos técnicos de la medicina (§ 77). Punto éste en el que Aristófanes hace especial hincapié (§ 103).

19. La influencia de la medicina técnica en la Comedia se manifiesta en los nombres de las enfermedades, tengan o no un paralelo hipocrático (§ 80 s.), lo mismo que en los tratamientos prescritos para algunos de ellos (§ 82); asimismo en las resonancias de teorías médicas sobre el origen de las enfermedades, que revelan un conocimiento más profundo de la medicina técnica por parte de los comediógrafos. Así, aparecen alusiones al origen climático de las enfermedades (§ 89), a la tipología somática que hace más propensos a ciertos hombres que a otros

para contraer alguna enfermedad (§ 84), a la teoría de los "residuos" alimenticios, y a la de repleción y vacuidad como causa de dolencias (§ 85 s.).

20. Otras observaciones aparecen también en la Archaia y en la Mese, tal como la de que el escalofrío es un anuncio de la fiebre (§ 90), o como la de que la fiebre presenta variaciones de intensidad (§ 91), se hace especialmente violenta durante la noche y afecta sobre todo a los ancianos. También es conocida la existencia de fiebres endémicas, como las de Beocia en la Nea. Desde Aristófanes saben los comediógrafos que la bilis provoca la fiebre, pudiendo por tanto desencadenarla un disgusto, un enfado, o cualquier alimento que tenga la virtud de mover la bilis, como la mueven las excitaciones del ánimo. Otro tipo de síntomas, cuya provocación artificial se emplea en terapéutica (§ 93), son los vómitos, y de un modo análogo se considera la palidez como un indicio de enfermedad, aunque también lo sea de la locura, el miedo o el hambre. También la Comedia menciona los sofocos como síntoma (§ 94) de la locura o anuncio de muerte desde la Archaia. El "éxtasis" sólo aparece en Menandro, frente al mareo que cuenta con una tradición tan antigua como Aristófanes (§ 95). En resumen, la etiología de la palidez, como manifestación del miedo, de la locura, del mareo y de la fiebre es en la Comedia la misma: un trastorno o moción de la bilis.

21. De un modo semejante, se explica la paraplejia (§ 96) dentro de la teoría de los humores, y el

torpor (*várna*, § 113), cuya etiología es idéntica en Aristófanes. Tales ideas las recoge la teoría aristotélica-teofrastea (Probl. 954 A 21 ss.) de los humores, con tales analogías que permiten retrotraer su fuente cuando menos a la época de Aristófanes.

22. Pero no es ésta la única teoría que conoce Aristófanes sobre la sintomatología del miedo. También puede ser éste provocado por una afección del corazón que se trataba con afusiones de agua; un tratamiento explicable tanto por la teoría de los humores como por la de los flatos (cf. § 97). No obstante, habida cuenta de que Aristófanes conoce con toda seguridad las teorías referentes a la bilis, se hace verosímil pensar que se trata aquí de la teoría paralela de la sangre: el miedo estaría provocado por la metástasis de la sangre del corazón a las extremidades. Junto con ello, nuestro autor al mencionar el "vientre superior" y el "vientre inferior", demuestra que conoce la división hipocrática del cuerpo humano.

23. Otro tipo de síntomas son tan generales que no admiten la adjudicación a una teoría médica determinada: así ocurre con el espasmo (§ 99), el letargo (§ 98), el tétanos o el retortijón (§ 101), aunque en este último caso se nos diga que la ingestión de ciertos alimentos puede originar tanto el "retortijón" (*σπρόφος*) como la dureza de vientre (§ 102). En cambio, el hecho de que se de-

signe la inflamación con el verbo φλεγμαίνω apunta, sin lugar a dudas, a la teoría que pone en el flema la causa de este accidente morboso. A esta misma teoría alude el aserto de que el flema y el edema lo causan los alimentos y por lo tanto, pueden curarse con la dieta. Tales ideas son muestra evidente de que en época de Aristófanes existía una literatura médica de vanguardia dedicada a consideraciones dietéticas. El carácter culto de esta teoría lo manifiesta palmariamente el hecho de ser el Eurípides de Las ranas el encargado de exponerla (§ 103).

En la Nea aparecen claras alusiones a la "falta de mezcla" (ἀκρασία) de los humores como causa de los edemas, sin duda porque las teorías médicas se habían divulgado ya de un modo suficiente. Menandro, al menos, parece estar impuesto en ellas (§ 104).

24. Respecto a las concepciones de la enfermedad creemos que ha quedado suficientemente demostrado la simultaneidad cronológica de las mismas, a veces hasta en un mismo pasaje. Únicamente hemos de notar que en Aristófanes la concepción demónica no se ha llevado a sus últimas consecuencias. En efecto, este autor parece suponer que un demon puede "enviar" la enfermedad o producirla, con un golpe o un susto, pero en él brilla por su ausencia la idea de posesión por una fuerza personificada (§ 108). tal como aparece más tarde en Menandro (§ 115). Aristófanes, y con él los comediógrafos de la Archaia, muestran

cierta preferencia por la concepción miasmática y dinámica, tanto de las ~~afecciones~~ afecciones del ánimo como de las meramente somáticas (§§ 111, 113). La Comedia presenta, en inseparable unión, ~~concepciones~~ concepciones de la enfermedad típicamente populares, y otras que tienen su origen en teorías de la medicina técnica.

25. La compatibilidad de estas concepciones implica dos cosas: en primer lugar, presupone que las ideas de la medicina popular han influido en la formación de las teorías de la medicina técnica; y en segundo lugar, que la Comedia asimila las teorías de ésta a las nociones de la medicina popular. El proceso que llamamos "vulgarización" consiste precisamente en acomodar las teorías técnicas a los moldes de las nociones populares. De esta forma, la teoría médica de los humores, en concreto la de la bilis como causa de enfermedades, es compatible con la concepción miasmática de la dolencia morbosa (§ 111), y otro tanto ocurre con la teoría de los pneumata (cf. § 112). Así mismo, lo son con la concepción dinámica, especialmente en aquellos casos en que la fuerza se concibe como un fluido: así el torpor (*vápna*), causado según la medicina por la bilis negra, aparece en Aristófanes concebido como un líquido que se derrama (§ 113 s.), algo que cuadra mejor con la teoría ^{hu)}moral. Y, del mismo modo, los pneumata son compatibles con la noción dinámica de la enfermedad tal como muestra Aristófanes al decir que causan los re-

tortijones de vientre (cf. § 111), en un caso de epilepsia de cuya etiología nada nos dice, aunque muy bien pudiera ser una de las enumeradas en el De morbo sacro como propias de las creencias del vulgo. Pero, donde con mayor claridad se deja determinar el origen popular de una teoría, es en el caso de la sequedad (§ 116). En efecto, la metáfora que compara el frío con la parálisis o el miedo está en la base de la teoría médica que propone como causa morbosa (vg. de las afecciones intestinales, las oftalmías o incluso las enfermedades mentales - § 52-), la sequedad de un humor o del órgano afectado.

26. Por otra parte, las enfermedades traumáticas y la concepción traumática presentan, como es lógico, el grado mayor de "combatibilidad". En efecto, basta con variar la causa del golpe para pasar de una concepción popular a una concepción técnica: así, si la causa del golpe que provoca la parálisis es un demon, nos encontramos ante una teoría popular mientras que un médico diría que se trata, en este caso, de los efectos provocados por el choque de un humor. Y en casos en los que la causa es meramente física, tal como ocurre con las heridas, se puede decir que la compatibilidad es absoluta, sólo hace falta suponer que el agente físico está provocado por un dios, para encontrarnos con una dolencia a la vez divina y natural.

PARTE SEGUNDA

LA MEDICINA TÉCNICA EN LA COMEDIA

CAPÍTULO DÉCIMO

LAS TEORÍAS MÉDICAS

1. Abordamos el estudio de la "fisiología" conscientes de que los hipocráticos no distinguieron netamente la anatomía descriptiva de lo que hoy se llama "fisiología". Es más, nosotros prescindiremos de estudiar los distintos órganos mencionados en la Comedia salvo en los casos en que se nos den noticias expresas de la función que cumplan en el cuerpo. Y ello lo hacemos así para evitar todas aquellas alusiones banales a órganos o miembros como las manos y los pies. En cambio, creemos de interés ver en qué consiste la noción de "cuerpo" para los cómicos. La palabra empleada para designarlo es normalmente σῶμα¹. Propiamente este término designa la apariencia corporal manifiesta en el volumen, color y tersura de la piel: así se dice "ungirse el cuerpo con aceite" (cf. Ar. Ecc. 63), o que el cuerpo se ruboriza de vergüenza (Antiph. 261 II 296); así también el coro de ancianos puede decir que va a regenerar su cuerpo quitándose la piel vieja (cf. Ar. Lys. 669 s., cf. I § 110). De ahí que σῶμα equivalga a "aspecto" en muchos pasajes, llegando a formar Estrepsíades el derivado εὐσωματεῖ para indicar la ro-

bustez de su hijo (cf. Ar. Nub. 799), o a decir Lisístrata del cuerpo de la espartana Lampito que tiene buen color y está rebosante (cf. Ar. Lys. 80), empleando un verbo usado en la literatura médica con un sentido análogo (σφριγᾶν , cf. Hp. Mul. 1, 71 =CH VIII 150)². Como es lógico el cuerpo está sujeto a accidentes traumáticos tales como los golpes (cf. Ar. Nub. 440, 1413, Thesm. 895).

La palabra σῶμα alude en la mayoría de los casos al individuo como ser vivo³ sin oponerse al alma. Una contraposición entre phrenes (φρήν) y σῶμα , se encuentra en Aristófanes: ἀφόβῳ φρενὶ σώματί τε , "con impertérrita mente y cuerpo" (Av. 1376), que presupone que el σῶμα es el receptáculo de las φρένες , a través del cual los estados de éstas se manifiestan. Así lo expresa Menandro:

ποῦ ποθ' <αἱ> φρένες
 ἡμῶν ἐκεῖνον ἦσαν ἐν τῷ σώματι
 τὸν χρόνον,...

fr. 742 Kδ.

"en qué parte del cuerpo estaban
 nuestras phrenes entonces"

Dicho receptáculo es recorrido por los cosquilleos causados por la ingestión de platos exquisitos, según dice Hegesipo (1 III A 256), sin que, en rigor, presuponga la teoría filosófica que hace al hombre un compuesto de alma y cuerpo. No obstante, esta teoría está atestiguada en la Comedia desde la Meze en un fragmento de Alexis, en el que se cita a Platón como fuente de tales ideas:

σῶμα μὲν, ἐμοῦ τὸ θνητόν, αὔρον ἐγένετο.
τὸ δ' ἀθάνατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα.

B. ταῦτ' οὐ σχολὴ Πλάτωνος;

158 II 450

-"el cuerpo, mi parte mortal se secó,
lo inmortal se elevó hacia el aire.
-¿Eso no es enseñanza de Platón?".

La muerte queda definida como la separación del alma y el cuerpo y la desecación de este último. De forma que la resurrección sería la recuperación del alma por el cuerpo, tal como nos dice Platón el cómico en uno de sus fragmentos (68 I 510). Pero, volviendo al fragmento de Alexís, en él aparece la teoría de que la muerte es una disolución de elementos que revierten a sus orígenes, una idea que encuentra su expresión clara en el C.H. (cf. MH p. 166 s.). El cuerpo compuesto de elementos "terrestres" perdería su humedad, mientras que el alma se mezclaría con el aire, dando el fragmento la impresión de que el alma está formada por aire húmedo, o bien que es el principio conservador de la humedad corporal. La idea de la separación en elementos, así como la división de éstos en secos y húmedos aparece expresada en el tratado hipocrático, atribuido a Pólibo, De natura hominis (3=CH VI 38), aunque tiene su origen en las teorías filosóficas⁴ de Empédocles, por lo que no nos parece justo pensar en una influencia médica en Platón para explicar la proce-

dencia de estas ideas.

2. La contraposición alma-cuerpo permite hablar de una salud corporal conseguida mediante una dieta adecuada (Men. fr. 622 K δ .), así como de una medicina del cuerpo cuyo ministro sería el médico, por contraposición a una medicina del alma oficiada por el buen amigo (cf. Men. fr. 642 K δ .). Es de notar en todo lo que llevamos dicho en primer lugar, que el cuerpo no es considerado como una suma de unidades organizadas, sino como un todo, de tal forma que la frase "harmonía del cuerpo" viene a aludir, no a una unión de elementos, sino a la tersura de la piel de una mujer, conservando la metáfora de este modo su sentido originario: la armonía apunta a la tensión de las cuerdas de la lira. Así se dice de Lais en un fragmento de Epícrate, que cuando han pasado los años ha destensado la armonía de su cuerpo:

ἐπεὶ δόλιχον τοῖς ἔτεσιν ἤδη τρέχει
τὰς ἀρμονίας τε διαχαλᾷ τοῦ σώματος.

Epícr. 3, 14-15 II 350

3. Aristófanes conoce que el cerebro está dividido en dos lóbulos (cf. Ran. 134), quizá siguiendo las enseñanzas de Anaxágoras (cf. HUM 2, p. 60) y Alcmeón (ibid., p. 54). Su movimiento, como hemos tenido ocasión de comentar (cf. I § 52, Ar. Nub. 1276), produce la locura, idea que es a todas luces una teoría médica. Una noción

emparentada con ésta sustenta la formación del compuesto ἑτερεγκεφαλᾶν, "tener un solo lóbulo del cerebro", dado como sinónimo de παραφρονεῖν (cf. Ar. fr. 778 I 774, IA § 477), con lo cual se presupone que una privación del cerebro produce efectos análogos a un golpe o a una enajenación de cualquier tipo, idea esta última recogida en un chiste que juega con el doble sentido de ἀλλοιόω, "enajenar y quitar", (cf. Euphron. 10 III A 276). Por otra parte, el encéfalo desempeña un papel muy importante en la salud somática, ya que es en él donde el aire se transforma en pneuma (HK 7=CH VI 372, cf. MH p. 171), de ahí que Alexis nos diga de modo bien claro que los olores buenos conservan la salud (fr. 190 II 466, cf. I § 112), constituyendo este fragmento la única alusión indirecta a esta teoría fisiológica.

4. Para Aristófanes la "faringe" es el órgano que produce la voz, aquel con que las ranas croan (cf. Ar. Ran. 259). Asimismo este autor deja entender un poco más adelante en la misma obra (v. 571 ss.), que el término "faringe" alude a la parte posterior de la boca, a la garganta en suma, al decir un personaje a otro que le va a romper las muelas a su "faringe" con una piedra. De esta forma, parece que el término griego φάρυξ, dotado de una terminación propia de instrumentos musicales, tiene su paralelo en el latino bucca, lit. "bocina", del que deri-

va el termino equivalente castellano. También aparece el significado de φάρυξ en el fragmento siguiente de Aristófanes:

τὴν φάρυγα μηλώσας δὺ' ἐξ<εμ>εῖ μόνας.

fr. 614 I 738

"sondándole la garganta sólo vomita dos (monedas)".

Con estas palabras alude el cómico a la costumbre muy extendida en Atenas de llevar las monedas en la boca. Pero hemos visto ya como la "faringe" tiene por función primordial la articulación de los sonidos acompañándole en este cometido la boca (στόμα) según se desprende de un fragmento de Cratino (187=186 K. I 86). Pero también por la garganta pasan los alimentos (cf. Telecl. 1, 12 I 182), pudiendo así decir un personaje femenino que tiene la garganta (φάρυγξ) seca al volver del baño (cf. Pher. 69 I 232); y ^{por ella pasa, asimismo} el aire que respiramos pudiendo producirse la muerte por asfixia si entra un cuerpo extraño en la garganta, según dice Cratino:

ἐφάρη μαρίλης τὴν φάρυγα πλέαν ἔχων.

fr. 257 I 114

"pereció por tener llena la garganta de rescoldos".

Aristófanes, por su parte, parece entender por "laringe" la parte superior de la tráquea al hacer decir en Las ranas, poco después de emplear el término φάρυξ, a una de las fondistas:

ἐγὼ δὲ τὸν λάρυγγ' ἄν ἐκτέμοιμί σου
δρέπανον λαβοῦσ', ἧ τὰς χόλικας κατέσπασας.

Ran. 575 s.

"Yo te degollaría el cuello
con el cuchillo con que trinchaste los callos".

En este contexto no se entiende muy bien la afirmación de Stanford (ad 575) de que aquí λάρυγξ puede ser un mero sinónimo de φάρυξ del verso 571, máxime cuando Aristófanes deja bien claro que con esta palabra alude al cuello, al hacer decir a Demos en Los caballeros que va a colgar a Hipérbolo de la "laringe":

ἐκ τοῦ λάρυγγος ἐκκρεμάσας Ἵπέροβλον.

Equ. 1363

También apunta a esta localización el hecho de que el verbo λαρυγγιᾶν signifique "sobrepasar con la voz" y "degollar" (cf. LSJ s.v., y Sch. ad Ar. Equ. 358). Por lo tanto la laringe es considerada también órgano de la fonación, según aparece también en los fragmentos de la Mese (cf. Eub. 139 II 144). No obstante, algunos comediógrafos usan esta palabra para designar el lugar por donde pasan los alimentos (cf. Pher. 108, 7 I 246, Crobyl. 8 II 580).

5. Los pulmones (πνεύμων, πλεύμων) cumplen igualmente una doble función. Es el órgano donde se origina la voz, según se desprende de la calificación del canto como "gran trabajo de pulmones" (cf. Ar. Ran. 829). No obstante, no es ésta la única función de los pulmones. En efecto, Aristófanes deja entender que un alimento muy caliente puede quemar los "pulmones" (cf. Pax 1069 et

sch.), con lo que parece confundir pulmones y esófago, aunque se distingan los pulmones de los intestinos (έντερα) cf. Ar. Lys. 367). Podemos, pues, establecer que la idea de que los alimentos pasan por la laringe y los pulmones tal como creen los médicos de Cnidos (cf. MH p. 173) y el sofista Protágoras es común en la Atenas de la Archaia:

πίνειν γὰρ αὐτὸν Προταγόρας ἐκέλευ', ἵνα
πρὸ τοῦ Κυνὸς τὸν πνεῦμον' ἔκλυτον φορῆ.

Eup. 147 I 370.

"Pues le ordenó (a Calias) Protágoras beber, para que antes del oriente del Perro de Orión lleve lavado⁵ el pulmón".

El fragmento⁶ atestigua conocimientos anatómicos comunes en los tratados de origen cnidio⁷, con la particularidad de recomendar una dieta específica para cierta época del año. Tales conocimientos no extrañan, habida cuenta de la tradición que hace de Protágoras un discípulo de Demócrito (cf. D.-K. 80 A 2)⁸. Por otra parte, nos consta también por otros lugares su afición a la astronomía (D.-K. 80 A 5, cf. Plat. Prot. 317 b). No es, pues, de extrañar que Eúpolis ponga en boca del sofista conocimientos de esta índole. No obstante no podemos asignarles una filiación clara, dado que, ya desde Homero (Il. XXII 29, cf. Ther. p. 407), se estima al Perro de Orión como signo de fiebres.

En el fragmento se alude a una afección de origen pulmonar y según el autor del tratado De locis in ho-

mine (26=CH VI 316) un tipo de pleuritis se origina precisamente por una desecación del pulmón, y se trata con abundantes bebidas⁹. Igualmente, en otro tratado hipocrático se señala que la aparición del Perro de Orión provoca un tifus al mover la bilis (cf. Hp. Int.39)¹⁰, y más adelante dice que se trata con los mismos remedios que la pleuritis (ibid.=CH VII 264). La idea, más general, de que las fiebres se prolongan si se originan en esta época del año aparece expresada en el tratado De hebdomadibus (23=CH VIII 646).

La noticia de que Protágoras fue discípulo de Demócrito, así como su conocimiento de que el pulmón es origen de la voz (cf. nota 8), sugiere que las ideas aquí expresadas provienen en último extremo de este autor, precisamente el pensador griego que hizo del hombre un μικρός κόσμος (cf. fr. B 34 D.-K., Ther. 408, AM p. 144 s.). Pero determinar si es así o no, cae fuera del objeto de este trabajo; basta con notar el interés mostrado por los sofistas hacia las teorías médicas, y la vulgarización de estas nociones anatómicas que perduran en la Mese (cf. Eub. 138 II 142).

6. El alimento una vez ingerido pasa al estómago (γαστήρ), idea constante en la Comedia (cf. Cratin. 317 I 132, Linc. 1 III A 156, Diph. 60 III A 126). En él es digerido, produciéndose en algunos casos flatos: tal es la noción transmitida por Henóoco al decirnos del "so-

fista" Pausón¹¹ que se preocupaba por cuestiones de esta índole:

ἔτνος κυσμίνων διότι τὴν μὲν γαστέρα
φυσᾷ, τὸ δὲ πῦρ οὐ.

4 I 914

"Porque el puré de habas al estómago
provoca flatos y no al fuego".

Pausón parece razonar así: si en el estómago tiene lugar una cocción de los alimentos (πέψις, cf. MH p. 173), que deja como residuo los flatos, lo mismo debería ocurrir al arrojar al fuego el alimento y, en consecuencia, el fuego debería avivarse y no apagarse.

Propiamente los comediógrafos denominan γαστήρ a todo el vientre, de ahí que se le pueda calificar de κοπραγωγός, lit. "que lleva heces" (cf. Plat. 222 I 560), o decir que el dolor cólico es un dolor de "estómago" (cf. Ar. fr. 462 I 702), o aplicarse a la zona ventral, de un modo semejante al castellano "vientre" (cf. Ar. Ran. 663, Men. 754 Kδ.). De esta manera Antífanes puede usar como sinónimos περὶ τὴν γαστέρα y περὶ τὸν ὀμφαλόν, lit. "alrededor del ombligo" (177 II 250).

Pero la Comedia considera esta parte del cuerpo como origen, al menos en la Mese, de todos los delitos que comete el hombre:

μάθοις δ' ἄν οἶον ἀνθρώποις κακόν
ἐστὶν ἡ γαστήρ, διδάσκει δ' οἷ' ἀναγκάζει ὅσα.
εἷ τις ἀφέλοι τοῦτ' ἄρ' ἡμῶν τὸ μέρος ἀπὸ τοῦ
[σώματος

οὐτ' ἀδικοῦτ' οὐδὲν οὐδεὶς οὐθ' ὑβρίζοι τᾶν ἔχων
 νῦν δὲ διὰ ταύτην ἅπαντα γίνεται τὰ δυσχερῆ.

Alex. 212 II 476

"y comprenderías la índole del mal que para los hombres es el estómago, qué cosas enseña y a cuántas obliga. Si nos quitara alguien esta parte del cuerpo, no cometería ningún delito nadie, ni pecaría aún pudiendo, pero ahora por él suceden todas las maldades".

La idea se repite en la Nea con algunas variantes (cf. Diph. 60 III A 126, monostich. 876, 157, 425 Jaekel). La actitud de Alexis ante el vientre y su consideración como fuente de malos deseos recuerda la postura filosófica de Platón que asigna a esta parte del cuerpo un alma volitiva y, sin duda, presupone una actitud vital semejante, al menos, a la del filósofo. Pero lo que nos interesa hacer notar es que, si el estómago es capaz de originar deseos, se está poniendo en relación esta víscera con el pensamiento, idea que, siendo bastante más antigua se encuentra en la base de la creencia de que el trastorno o dolor del estómago indica y causa algún trastorno mental (cf. I § 63, cf. III § 2, IV § 52). Esto sin descontar una alusión evidente al hambre como inductora a cualquier acción que la satisfaga.

La palabra καρδιά designa el corazón y el lugar del pecho donde se localiza: así Trigeo piropea a Teorfa diciéndole: "qué bien hueles, que suave por el corazón" (cf. Ar. Pax 525). Normalmente el corazón se consi-

dera el lugar donde se originan sentimientos tales como el valor (Ar. Ach. 485-8), el amor, de ahí la frase "querer de corazón" (Ar. Nub. 86), el agrado (Ar. The sm. 869) y la voluntad (Ar. Equ. 1269). De esta forma se explica que la pena (λύπη) afecte al corazón (Ar. Equ. 1296)¹², y que la irritación provoque su moción (Ar. Ach. 12, Nub. 1368, 1391), o un resquemor del mismo (Ar. Lys. 9), acompañado de un oscurecimiento del rostro. La idea de que el corazón salta debido a un sentimiento cualquiera explica que también Dioniso pueda decir de un deseo que le golpea el corazón:

Δι. καὶ δῆτ' ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι
τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑμαυτὸν ἐξαίφνης πόθος
τὴν καρδίαν ἐπάταξε πῶς οἴει σφόδρα.

Ar. Ran. 52 ss.

"Y en la nave cuando leía
Andrómeda en voz baja, súbitamente un deseo
golpeó mi corazón, no sabes cuán violentamente".

Estas ideas no son más que el reflejo de hechos de experiencia tales como las palpitaciones del corazón causadas por un susto o el miedo. De ahí que Anaxándridas pueda reprochar al corazón la "alegría" sentida ante un temor:

ὦ πονηρὰ καρδία,
ἐπιχαιρέκακον ὡς εἶ μόνον τοῦ σώματος·
ὄρχῃ γὰρ εὐθύς, ἄν <μ'> ἴδης δεδοικότα.

59 II 76

Un movimiento semejante le ocurre al corazón en

un lugar de Aristófanes, con la diferencia de que en éste el corazón pasa de su posición natural (el vientre superior) a un lugar anormal (el vientre inferior) debido al miedo:

δείσασα γὰρ
εἰς τὴν κάτω μου κοιλίαν καθείρπισεν.

Ran. 484 s.

Pero sobre este pasaje ya hemos hablado anteriormente (I § 97). No obstante, es necesario resaltar que también en la Comedia, el corazón es, siguiendo una idea tan antigua como Empédocles (cf. HUM 2 p. 58), la sede del pensamiento. Al menos, se nos dice que la locura se origina por un golpe en el corazón (Men. Sam. 706 Jacques) en una idea con paralelos en la literatura médica (cf. Hp. Epid. I, 6=CH II 638, Epid. III 17=CH III 146).

8. Por otra parte, según se desprende del pasaje anteriormente transcrito de Las ranas, el corazón se sitúa naturalmente en el vientre superior, noticia con la cual Aristófanes nos atestigua su conocimiento de la división hipocrática del hombre en vientre superior e inferior¹³. Pero, hay algo más, si bien en el pasaje se supone que el vientre superior está situado en la zona del corazón, la actitud escatológica de Dioniso no deja lugar a dudas sobre la función que se le atribuye al vientre inferior: la de expulsar las heces fecales. Y en este punto no podemos por menos de señalar que dicha función coin-

cidé exactamente con las ideas expuestas por el autor del tratada De arte (10=CH VI 16, cf. MH p. 139). La función de la κοιλίη, sin especificar más, es la de recibir los alimentos: de ahí que se pueda decir "tener el vientre lleno o vacío" según haya comido o no (cf. Ar. Ran. 281 s.) Una vez ingerido el alimento se produce en el vientre la "digestión" representada como una cocción de los alimentos. Así, se piensa que el vientre es el lugar más cálido del cuerpo, dada la necesidad de fuego para cocerlos¹⁴.

De ahí que Filocleón diga en Las avispas :

ἀλεκτρυόνος μ' ἔφασκε κοιλίαν ἔχειν
 "ταχὺ γοῦν καθέψει τάργυριον", ἦ δ' ὅς λέγων.

Vesp. 794 s.

Afirmaba que yo tenía un vientre de gallo,
 al menos dijo: "rápidamente cocerás el dinero".

El escoliasta (ad Vesp. 794) explica el pasaje diciendo que el gallo tiene un estómago muy cálido. La observación de que estas aves ingieren piedras para almacenarlas en el buche, pudo fomentar la creencia de que eran capaces de digerir piedras (en el pasaje, dinero), por tener quizá un vientre especialmente cálido. Los alimentos producen según su calidad una dureza de vientre¹⁶, como hemos visto (I § 102), pero de ello hablaremos con más detenimiento al tratar del régimen.

Por último, notemos la posible alusión del peritoneo (τοῦνδυτον τῆς κοιλίας, lit.: "el vestido del vientre") contenida en un fragmento de Alexis (98, 14 II 416). Ahora bien, la palabra clave está corrupta en los manuscri-

tos y nosotros no hemos encontrado este término (ἔνδυτον) usado en el sentido de peritoneo, que recibe normalmente el nombre de χιτών lit. "túnica": (cf. Hp. Carn. 17)¹⁶, por lo que nos parece arriesgado afirmar que Alexis alude al peritoneo en dicho pasaje.

También aparecen en la Comedia nombres como ἔντερον, lit. "intestino"¹⁷, de los que no se nos dice su función. Alguno de ellos como κόλον, habida cuenta de la escasez de su uso¹⁸ tiene algún interés. En otros casos se alude de pasada a su función propia y con la única intención de hacer un chiste: así ocurre con el hígado del que únicamente Eubulo alude a su conexión con la bilis (cf. 61 II 108, cf. MH p. 176, Hp. Morb. IV=CH³³ VII 544).

9. Los alimentos, ya digeridos, se transforman en humores que alimentan todas las partes del cuerpo, distribuyéndose a través de un sistema de canales. Tal es la idea que expresan los hipocráticos (cf. MH p. 176 s., Hp. Epid. II 7=CH V 76). Ahora bien, por estos canales discurre también el pneuma (Hp. Flat. 8=CH VI 102, id. 10=ibid. 108, Vict. 36=CH VI 524, cf. MH p. 145 s.), por lo cual, si estos humores son demasiado espesos, se puede producir una obstrucción y consiguientemente una enfermedad. Estas teorías médicas aparecen reflejadas en la Comedia exactamente y, cosa digna de ser subrayada, únicamente se alude a ellas en la Neg. Damóxeno es el encarga-

gado de transmi^{ti}noslas en un fragmento estudiado por H. Dohm (Mageiros p. 173 ss.) y datado por Edmonds ca. 271 a. C.:

παρὰ δ' ἔμοι τρέφει
τὸ προσφερόμενον βρῶμα, καὶ λεπτύνεται
ὀρθῶς τε διαπνεῖ· τοιγαροῦν εἰς τοὺς πόρους
ὁ χυμὸς ὁμαλῶς πανταχοῦ συνίσταται.

1, 27 ss. III A 212

"Pero conmigo nutre
el alimento ingerido, y se hace sutil
y respira bien. Así, pues, en los conductos
el humor en todas partes por igual adquiere consistencia"

El cocinero con estas palabras jactándose de sus conocimientos médicos puede conseguir que sus clientes no sufran ninguna enfermedad debida a una mala mezcla de los alimentos capaz de obstruir los "poros".

Otro autor de la Nea nos dice claramente que estos conductos se llenan de lágrimas y saliva, productos considerados todos ellos como impurezas, y que, si entra un cuerpo extraño en ellos producen estornudos: de esta forma puede decir el cocinero de Anaxipo que sus maestros "purificaron los poros de los comensales" al retirar los alimentos picantes:

οὗτοί τε πρῶτοι δάκρυα καὶ πταρμὸν πολλὸν
ἀπὸ τῆς τραπέζης καὶ σίαλον ἀπήγαγον
τῶν τ' ἐσθιόντων ἀνεκάθηραν τοὺς πόρους.

1, 14 ss. III A 158

De todo ello se desprende que la teoría de los "poros", tal como se expone en los tratados hipocráticos (cf. MH p. 176), está, por esta época, de moda.

10. Las venas aparecen mencionadas ya en Aristófanes, quien emplea la palabra φλέψ para designarlas, acompañada del adjetivo φοίνιος en una parodia del estilo trágico:

ἀλλ' ἐνθάδ' ἐπὶ τῶν μηρῶν
πληγὲν μαχαίρᾳ τῆδε φοίνιας φλέβας
καθαιματώσει βωμόν.

Thesm. 692 ss.

"Sino que aquí, herido en los muslos con este cuchillo, con la sangre derramada de sus venas ensangrentará el altar".

La idea de que algunas venas conducen la sangre es tan antigua como Alcemón quien las denominó φλέβες αἰμόρροι (cf. HUM 2 p. 54). El C.H. habla de venas "hemorrágicas" cuyas heridas son mortales (φλέβα αἰμόρροοι, cf. Hp. Morb. I 8=CH VI 156; ibid. 144, Fract. 35=CH III 536), calificándolas de "huecas". De ellas nos dice otro autor que al llenarse de flema y bilis producen una ^hptísis (τῶν κοίλων φλεβῶν, cf. Hp. Int. 12=CH VII 192), debido a que estos humores corrompen y coagulan la sangre contenida en las venas (Hp. Int. 18=CH VII 210, Aff. 29=CH VI 240). El adjetivo φοίνιος podría aludir a las venas "hemorrágicas" del C. H. dado que algunas de

ellas, las llamadas "yugulares" (σφαγίτιδες) pasan por los muslos según nos dice otro autor hipocrático (ἐς τοὺς μηρούς, cf. Hp. Nat.hom. 11=CH VI 58). En cambio, la Mese emplea el adjetivo αἱματῖτις aplicado a χορδή para aludir a una morcilla (Soph. 5 II 550). Este adjetivo es escaso en el C. H. al preferir sus autores αἰμόρροος (cf. Hp. Morb. I 3, 8=CH VI 144, 156, Aff. 29=CH VI 240), sin embargo aparece empleado en el tratado De morbo sacro (15 3=HK p. 84). Para el nombre χορδή no hemos encontrado un uso paralelo en medicina, aunque Areteo nos diga que es sinónimo de "intestino" (CMG II p. 25), y lo use Rufo de Éfeso (CMG sup. IV p. 44, 23). Propiamente la palabra se aplica a la cuerda de un instrumento musical, generalmente hecha de tripa (cf. LSJ s.v. χορδή), un sentido que en ocasiones también tiene νεῦρον (cf. LSJ s.v. νεῦρον 3)²⁰. Pues bien, esta última palabra admite la calificación de ἔναιμον para designar las venas (cf. Hp. Liqu. 2=CH VI 124) Ruf. Onom. 208), con lo cual es probable que el fragmento de Sófilo citado juegue con el sentido técnico de αἱματῖτις empleándola para calificar algo tan prosaico como una morcilla.

Más clara es aún la alusión a las ideas médicas relativas a la función de las venas:

ἄν σκοπῆ τὰ τῶν ἰατρῶν τοῦ βίου τεκμήρια
τὰς φλέβας <θ'> ὅποι φέρονται τὰς ἄνω καὶ τῆς κάτω
τεταμένας, δι' ὧν ὁ θνητὸς πᾶς κυβερνᾶται βίος.

Antiph. 41 II 180.

"Si observa los indicios vitales de los médicos y a adónde conducen las venas que se extienden por arriba y por abajo, por medio de las cuales se rige la vida mortal entera".

El autor conoce, sin duda, las teorías que hacen de los vasos el origen de todos los cambios del cuerpo tal como se expone en el tratado De flatibus (10=CH VI 104): su autor nos dice que las venas conducen la sangre y el pneuma, los elementos que transmiten el conocimiento y la sensación. E ideas parecidas se ve obligado a criticar el autor del De morbo sacro en un contexto que recuerda por su terminología el fragmento de Antífanes²¹, datado ca. 354-2 a.C.²² Del pasaje hipocrático se desprende que las venas transmiten, gracias al pneuma y la sangre, las sensaciones de todo el cuerpo al corazón. Pero, dejando a un lado esta teoría médica, del fragmento se desprende que los médicos los utilizaban como "indicios de vida" una alusión quizá a la falta de pulsación de los muertos y a la práctica de inspeccionar las venas tocándolas. Igualmente deja bien sentada la discusión entre venas superiores e inferiores paralela a la del vientre inferior y superior de un modo semejante al del tratado De morbo sacro (HK 3, -5=CH VI 368, cf. MH p. 140).

11. Las alusiones a las teorías de la sensación son escasas en la Comedia y poseen allí donde aparecen un carácter culto. Así, cuando Aristófanes alude a ellas, el personaje encargado de hacerlo es Eurípides (Thesm. 14 ss.) quien traza un paralelismo cosmogónico entre el ojo y el

disco del sol, el oído y un embudo, ideas todas ellas que apuntan a una concepción microcósmica de la naturaleza humana atestiguada por otras fuentes (cf. HUM 2 p. 46). En relación con estas ideas, se halla la noción de que el fuego innato constituye la inteligencia del hombre y su alma, presente en el tratado De victu y bien atestiguada en la filosofía presocrática (cf. HUM p. 55 s., AM p. 80). A tales nociones parece aludir Aristófanes cuando hace salir a Agatón de su casa para componer sus poemas, en la idea de que el sol le va a inspirar y que el frío de su casa le impediría componer (cf. Ar. Thesm. 67-9). Ahora bien, en el pasaje, el esclavo de Agatón encargado de anunciarle sus motivos busca una explicación menos filosófica: en realidad, Agatón huye del frío invernal que le impediría "trenzar" sus cantos. Pero estas posibles alusiones a teorías que establecen una relación entre la sabiduría y el fuego no son más que una mera suposición nuestra sin apoyo claro en el contexto²². Parece, pues, precipitado ver en estos testimonios una alusión a teorías médicas, a la vista de la generalidad de los conceptos expresados en ellos. Hay que esperar hasta la Nea para encontrar indicaciones que presupongan una teoría de la sensación.

En efecto, en dos fragmentos, pertenecientes respectivamente a Dífilo y Macón, aparecen sendos cocineros hablando de sus capacidades culinarias: el segundo de ellos (Mach. 2 III A 288) nos dice que es menester te-

ner limpios los sentidos (καθαρὰ τᾶσθητήρια) para poder "harmonizar", como si de una lira se tratara, sus platos, mientras que el primero apunta con sus palabras a las virtudes dilatantes de los condimentos ácidos:

τῶν πρεσβυτέρων γὰρ ταῦτα τῶν ἡδυσμάτων
 ἀναστομοῖ τάχιστα ταῖσθητήρια,
 τό τε νωκαρῶδες καὶ κατημβλυμένον
 ἐσκέδασε κάποιήσεν ἡδέως φαγεῖν.

Diph. 18 III A 104

"porque estos condimentos (los ácidos) a los ancianos les dilatan rápidamente los sentidos y la somnolencia y el embotamiento dispersan y hacen comer con gusto".

El fragmento es sumamente interesante, en primer lugar por su vocabulario: en efecto, la palabra αἰσθητήριον tiene un claro antecedente en la escuela de Aristóteles (cf. Gen. an. 743 b 35) y las teorías de Diógenes de Apolonia (cf. AM p. 167 s.), el verbo ἀναστομόω es usado también por Aristóteles para describir la dilatación de los πόροι (cf. Hist. an. 581 b 19, Gen. an. 751 a 2), la caracterización de la vejez como somnolienta y embotada es un tópico de la Comedia muy antiguo (cf. I 28) por lo que no se le pueden buscar antecedentes, pero, en cambio, la descripción de la acción de los alimentos ácidos como una "dispersión" coincide exactamente con el modo de actuar de los fármacos que "dispersan" la enfermedad (cf. adesp. 1356 III A 508, cf. LSJ s.v. διαφορέω

III). En resumen, parece claro que en el fragmento se alude a la teoría de los "poros" o conductos de la percepción tal como aparece expresada por la escuela aristotélica²³.

12. Dentro de estos conductos circula, como hemos visto (§ 9) el pneuma de consistencia semejante a la de las nubes. Las resonancias presocráticas y filosóficas de estas nociones explican por qué se establece una relación entre el aire y el pensamiento en Las nubes de Aristófanes:

Σω. οὐ γὰρ ἄν ποτε
 ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,
 εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα
 λεπτὴν καταμείξας ἐς τὸν ὁμοίον ἀέρα.

Nub. 227 ss.

Socr. - "Porque nunca
 podría describir con exactitud los asuntos
 aéreos
 sin colgar mi inteligencia y ^{sin} mi pensamiento
 sutil mezclar con el similar aire".

Estas palabras apuntan a la teoría de la sensación expuesta por Diógenes de Apolonia (cf. AM p. 167 s.) con antecedentes presocráticos evidentes. Especialmente es reveladora la idea de que el conocimiento se produce mediante una mezcla del aire exterior con

el pneuma interior (cf. Thphr. Sens. 40, AM p. 170), y que ese aire ha de ser sutil, como se repite en Las ranas (v. 1003). Más tarde, en la Mese (Alex. 158 II 450), perdura la idea, también hipocrática (cf. MH p. 171), de que el alma es aérea y que al morir se mezcla con el aire, con la notable diferencia de que la teoría se asocia explícitamente a las enseñanzas de Platón, aunque ya desde la Archaia el adjetivo ἄφυκος, lit. "sin aliento", está unido a la muerte al considerar un personaje que la falta de aliento produce la muerte (cf. Plat. 199 A I 554), y el término parezca implicar una asociación entre el alma y el aire. Ahora bien, normalmente la palabra πνεῦμα designa los "flatos" en general, sin indicación alguna de una idea espiritualista o anímica de los mismos. Especialmente designa aquellos flatos situados en el vientre, de forma que Trigeo nos puede decir mientras vuela montado sobre su escarabajo:

ἤδη στρέφει τι πνεῦμα περὶ τὸν ὀμφαλόν,
καὶ μὴ φυλάξει, χορτιάσω τὸν κἀνθαρον.

Ar. Pax. 175 s.

"Ya gira un flato cerca de mi ombligo,
y si no tienes cuidado, cebaré al escarabajo".

En Las nubes (v. 164), se sitúa el pneuma en el vientre, idea que continúa en la Mese (cf. Eub. 107, 9 II 130), con la diferencia de que aquí Sócrates alude al vientre de un mosquito y no al del hombre. Ahora bien, descontadas las escatologías de ambos pasajes, resalta un

hecho: en Las nubes se nos retrata a Sócrates preocupado por cuestiones fisiológicas frente al pasaje de La paz donde es Trigeo el personaje que habla. No obstante, en este último lugar se trata de un pasaje lírico, por lo que podemos asegurar que los términos aludidos tienen un carácter culto. La relación que guardan entre sí el pneuma y el pensamiento explica, por un lado, que le sea atribuida al pneuma la causa de la locura (cf. Men. Dysc. 96)²⁴, y la localización de éste en el vientre explica por qué síntomas como el retortijón fueran considerados anuncios de locura (cf. I § 63, cf. § 6).

Una dislocación del pneuma sería considerada, en consecuencia, muy grave. De ahí la frase ἔχειν ἄνω τὸ πνεῦμα empleada para indicar la respiración agitada precedente a la muerte (cf. Men. fr. 23 Kō., Sosicr. 1 III A 306). Tales ideas presuponen la teoría que habla de la circulación del pneuma por el cuerpo (Hp. HK 4, 1=CH VI 368, cf. MH p. 172) y parece indicar una noción de la muerte, tal como viene expresada en el tratado De hebdomadibus (= CH VIII 672, cf. MH p. 166 s.), en el que la muerte se produce "cuando el calor del alma sube por encima del ombligo hacia el lugar superior al diafragma y todo lo húmedo se ha consumido". La función específica del pneuma es precisamente la de regir todos los procesos vitales del cuerpo humano, lo mismo que la función del pneuma divino es la de regir el universo (cf. Men. fr. 417 Kō.)²⁵.

El alma tiene una naturaleza material en la medicina hipocrática (cf. MH p. 180); de ahí que los alimentos sean capaces de producir pneumata o flatos en el estómago, como ya hemos visto (§ 6, cf. § 20) y dicen de modo más refinado Damóxeno (fr. 2 III A 212), Nicómaco (fr. 1, 30 III A 268, cf. Mageiros p. 173-181), y Anaxipo (fr. 1, 47 III A 160); de ahí que también se pueda alimentar al pneuma con sustancias coloides²⁶, tal como propugna Clearco (fr. 2 II 542), en un fragmento que indica un conocimiento de las teorías contenidas en el tratado De carnibus (= VIII 584-602, cf. MH p. 114 s.) en lo tocante a la antropogénesis y al pneuma considerado la causa del habla (cf. Hp. Carn. 18=CH VIII 606-8, MH p. 172).

13. Los humores aparecen con frecuencia en la Comedia mencionados por separado. En cambio, son escasas las veces que se alude con una palabra a los humores en general, cosa lógica, dado que incluso en el C.H. no existe una palabra especializada para "humor" (cf. MH p. 146 s.), sino varias. De entre ellas κμας²⁷ aparece una sola vez en la Comedia y precisamente en un pasaje de Las nubes de Aristófanes que ya hemos tenido ocasión de citar (§ 12). En él, siguiendo la doctrina de Diógenes de Apolonia²⁸, se nos dice que el conocimiento se logra mediante la mezcla del aire interior y el exterior y que por ello está Sócrates colgado de la cesta, añadiendo las

siguientes palabras:

εἰ δ' ὦν χαμαὶ τᾶνω κάτωθεν ἐσκόπουν,
οὐκ ἄν ποθ' ἠϋρον· οὐ γὰρ ἄλλ' ἢ γῆ βίᾳ
ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος.
πάσχει δὲ ταύτῳ καὶ τὰ κάρδαμα.

Nub. 231 ss.

"Si, estando en el suelo, lo superior desde abajo
considerara,
no podría averiguarlo nunca; nunca, en efecto, porque la
tierra con violencia
atrae hacia sí la humedad del pensamiento.
Y eso mismo ocurre con los berros".

Según estos versos Sócrates profesa la siguiente teoría: el pensamiento (φροντίς) está formado de aire cuya mezcla con el aire exterior produce el conocimiento, ahora bien, este aire no es puro, sino que está mezclado con humedad (ἰκμάς), cuya separación del aire impide conocer. Diógenes de Apolonia dice expresamente que la humedad impide el conocimiento (cf. Thphr. Sens. 44, AM p. 166, D.-K. A 19) y que el pensamiento consiste en el aire limpio y seco (ap. Thphr. l.c.). ¿Hemos de concluir por lo tanto con Dover²⁹ que Aristófanes, al trastocar su sentido, está ridiculizando la teoría de Diógenes con estas palabras, ya que según este autor la separación del alma y la humedad deberían aumentar la capacidad del pensamiento y no impedirlo? Tal idea nos parece inexacta por las siguientes razones:

1º) Aristófanes no intenta ridiculizar la teoría de Diógenes de Apolonia ni a este autor, sino a Sócrates;

2º) trastocar los términos de una teoría para hacer gracia implica un conocimiento exacto de esa teoría por parte del auditorio, afirmación a nuestro parecer arriesgada en este caso;

3º) la caricatura de un personaje requiere fidelidad, un Sócrates equivocándose en sus afirmaciones puede tener algún interés cómico, pero el contexto no deja suponer una caracterización del personaje en este sentido;

4º) la vis comica del pasaje no estriba en las tesis de Sócrates, sino en la mala interpretación que de ellas hace Estrepsíades y en la mención del barro (cf. IV § 23) alusiva a sus virtudes retentivas;

5º) Sócrates, por último, no está meditando, sino observando los meteoros, por lo que el razonamiento de Dover pierde su base.

En efecto, Diógenes establece una escala entre los seres vivos según la cantidad de aire y humedad que posean (cf. D.-K. A 19, B 5, C 1)³⁰ y, por otra parte, suya es la observación de que a veces prestamos atención a cosas ajenas sin ver ni oír (ap. Thphr. Seng. 42). De esta forma, el pensamiento es independiente del cuerpo lo mismo que el aire, pero la sensación se produciría únicamente cuando se produjera la mezcla de este aire

con el humor del cuerpo, un humor que, a nuestro modo de ver, es la sangre³¹. Esta suposición explica las palabras de Teofrasto al afirmar más adelante que Diógenes atribuye la sensación y el pensamiento al aire y a su mezcla con la sangre³². De esta forma, las palabras de Sócrates adquieren todo su significado: el pensamiento sensible se produce cuando el pneuma se halla repartido y disuelto por todo el cuerpo a través de la sangre³³. Los seres vivos estarían formados por un elemento aéreo, el pneuma, y un elemento terrestre, variables en cantidad y mezclados entre sí. Estos dos elementos tienden naturalmente cada uno hacia su semejante³⁴. Así, si Sócrates se acercara al suelo su humor sería atraído hacia él, provocándose de esta forma una separación del aire y el humor (el pneuma y la sangre) que impediría la sensación y la investigación de los fenómenos celestes.

14. También a la humedad corporal parece apuntar el término ὑγρασία original asimismo de Diógenes de Apolonia³⁵, aunque no está atestiguado hasta la Mese donde Alexis lo emplea en una parodia del lenguaje médico puesta en boca de un cocinero: se trata de una receta para restituir la humedad a una carne de cerdo refrita. Para ello, se introduce en un cacharro caliente que se sumerge en vinagre, su calor atrae a través del cacharro la transpiración y perfora caminos porosos por los que la

carne toma la humedad (cf. Alex. 124 II 430). Ante estas explicaciones del cocinero, su interlocutor exclama: "¡Por Apolo! ¡Hablas como un médico!"³⁶. Sin duda alguna, si estas palabras suenan a medicina, es porque también los médicos las emplean, y porque también se jactan de regular la humedad y sequedad de cuerpo y alma mediante un régimen adecuado, tal como dice el autor del tratado De victu³⁷. La idea que subyace a estas palabras es que el cuerpo es una sustancia húmeda frente al alma que posee una cualidad seca y cálida como el fuego, idea semejante, sino igual, a la noción hipocrática del calor implantado (cf. MH p. 169); de ahí que la humedad sea considerada dañina para el alma y se procure evitar por todos los medios.

Esta última idea tiene su cumplido exponente en la Comedia, puesto que proporcionaba un chiste de indudable gracia según este razonamiento: si la humedad es mala para el alma, el vino aguado no lo será menos:

εὐζωρότερόν γε νῆ Δί', ὃ καὶ, δός' τὸ γὰρ
ὕδαρες ἄκαν τοῦτ' ἐστὶ τῆ ψυχῆ κακόν.

Diph. 58 III A 126

"¡Por Zeus!, niño, dame vino más fuerte, pues todo lo húmedo (=aguado) es para el alma malo".

Estas especulaciones sobre el carácter húmedo del cuerpo debieron florecer en época de la Mese, dado que se habla de un régimen "húmedo", caracterizado por el abuso de alimentos, con un cierto regocijo por parte de los comediógrafos (cf. Grob. 4 II 578, Alex. 203 II

472), aunque con esta expresión no consta que aludan al tipo de dieta preconizado por los médicos.

Por último, notemos que el término χυμός sólo aparece una vez en Damóceno (fr. 2 III A 212), designando el humor en el sentido técnico de la palabra (cf. Maçeiros p. 177).

15. La sangre es sinónimo de vida desde Aristófanes: así un sirviente puede decirle a su dueño:

τὸ δ' αἷμα λέλαφας τοῦμόν, ὦναξ δέσποτα.

fr. 598 I 736

"has bebido mi sangre, señor mi dueño".

Esta sinonimia explica que se pueda usar αἷμα para significar la carne que se come en un banquete, tal como lo hace Dífilo (fr. 61 III A 128, cf. FCG IV 405). De forma más elaborada Timocleón, oponiendo sangre a alma, parece entender que estos dos son los principios vitales, tal como hemos visto que suponía Diógenes de Apolonia (§ 13):

τάργυριόν ἐστὶν αἷμα καὶ ψυχὴ βροτοῦς·
ὅστις δὲ μὴ ἔχει μηδ' ἔχων ἐχρήσατο,
οὗτος μετὰ ζώντων τεθνηκῶς περιπατεῖ.

Tim. 35 II 624

"El dinero es la sangre y el alma de los mortales; aquel que no lo tiene y teniéndolo no lo usa, entre los vivos camina como un muerto".

La muerte supone la privación de estos dos principios vitales. Ya hemos visto (§ 10) que la sangre se reparte por el cuerpo a través de las venas (cf. Ar. Thesm. 695). También se localiza este humor tanto en las vísceras (eg. en los riñones, cf. Ar. Ran. 475 s.), como debajo de la piel, según se desprende del hecho de que exista un tipo de ampollas ensangrentadas (Ar. Ecc. 1057, cf. I § 69), y de que una cuchillada produzca el flujo de este humor (cf. Ar. Thesm. 755). Lo mismo indica la observación de que un puñetazo en la cara produce una hemorragia (cf. Hermipp. 80 I 308). Todas estas observaciones, como vemos, no indican ningún conocimiento específico de la teoría de los humores, sino que pertenecen a hechos de experiencia. En cambio, el uso del verbo αἰμωδιάω en Timocles (fr. 11 II 610) para significar lo que en castellano se dice "hacerse la boca agua"³⁸ parece indicar algún conocimiento médico, dado el empleo técnico del término atestigüado en el C.H. (cf. Hp. Hum. 9=CH V 490, Morb. II 55 =CH VII 84 etc.).

16. El flema es ya desde Aristófanes la causa de la fiebre y de las inflamaciones, según se desprende del pasaje ya comentado de Las avispas (v. 276 ss., cf. I § 75) en el que se nos informa de la mecánica por la que se produce la inflamación de Filocleón consiguiente a un golpe. El verbo empleado en este lugar (φλεγμαίνω)

está formado a todas luces sobre φλέγμα . Unos versos más adelante (Vesp. 385) se dice que la fiebre ha podido afectar a Filocleón, con lo que parece sugerir una conexión entre la fiebre y el flema, pero la descartan la distancia entre ambos términos y la causa inmediata de ésta, el disgusto del personaje. Para los autores hipocráticos fiebre e inflamación³⁹ son fenómenos interconexos⁴⁰, incluso afirma el autor del tratado De locis in homine (42=CH VI 334) explícitamente, que la fiebre puede estar provocada por un exceso de flema, en cuyo caso el tratamiento adecuado sería el vómito o la purga de dicho humor, procedimiento terapéutico atestiguado en la Comedia (cf. Phryn. 62 I 468).

La sangre y el flema en calidad de humores constitutivos de ser vivo son exclusivos de los animales y del hombre, frente al ἰμάς que puede designar también la savia vegetal (§ 13). Así se explica que un personaje de Antifanes pueda decir, aludiendo a un régimen vegetariano en el que entran las setas y el llamado βολβός:

τοιούτος ὁ βίος, ἀπύρετος, φλέγμ' οὐκ ἔχων.

226 II 284.

"tal es su modo ^{de vida,} / sin fiebre, sin flema"

El flema, pues, sólo pueden producirlos los alimentos de naturaleza animal al igual que la fiebre o si se quiere el calor innato. La alusión a la medicina está aquí clara. También este humor produce la locura epiléptica como ya hemos visto (I § 63), y la estupidez según re-

vela el uso del verbo κορυζᾶν (Men. Sam. 545 fr. 834 Kδ. cf. MAL p. 31-2, I § 88) considerada normalmente como típica de la vejez (Men. 427 Kδ.), idea que parece prefigurada en la imagen catarrosa de los viejos, aparente ya en Aristófanes (Equ. 910).

17. La bilis, como ya hemos visto (I § 55-58), provoca la locura y la ira. Hasta tal punto es así, que su sola mención equivale en ocasiones a decir "locura". También la Comedia atribuye a la bilis la causa de otras enfermedades y accidentes morbosos, tales como el vómito y la fiebre consiguientes a la ingestión de higos verdes⁴¹ al mediodía (Nicoph. 19=12 K. I 940, cf. IV § 22). Un significado semejante parece tener la frase "mover la bilis" que aparece en un fragmento de Ferécrites (69 I 232): una mujer le dice a su sirviente que no le dé vino en una copa, porque se le mueve la bilis desde que bebió en ella un remedio. La frase empleada (κινεῖν χολήν) significa normalmente "irritarse" como hemos visto (I § 57)⁴². Ahora bien, el contexto no parece dejar bien sentado que aquí el personaje aluda al vómito de bilis. Por otra parte, la asociación de la bilis con el vómito explica también las alusiones que a este humor hace Dioniso en la escena inicial de Las ranas (v. 4, cf. 11).

También la bilis produce ahogos y fiebre (cf. I § 91-94) según se desprende de algunos pasajes de la Comedia. Aunque en ellos no se deje bien explícito si es o no

la bilis causa del ahogo (cf. Alex. 16 II 382; adesp. 112 A=B 36 K. III A 364), la concomitancia casi absoluta de estos términos (el ahogo y la bilis) hace sospechar una relación de causa a efecto entre ambos, tal como hemos tenido ocasión de ver (cf. I § 84, Men. Asp. 422 s. 451). Siendo así, no parece demasiado arriesgado suponer que la causa de la fiebre de Filocleón producida por su enfado sea precisamente este humor (Ar. Vesp. 285 cf. 1038).

Normalmente para la Comedia la causa de la locura es la bilis sin mayor especificación, aunque también en alguna ocasión se nos diga que se trata de la bilis negra (I § 35, cf. MAL p. 32 ss.), y otras se hable de la bilis amarga (πιπρά ; Alex. 16 II 382), identificada por los lexicógrafos como la bilis amarilla (cf. adesp. 942 III A 480), o se utilice el adjetivo ἀκράχολος para aludir a la irritabilidad de algunos personajes (Ar. Equ. 41, fr. 594 I 734, adesp. 575 III A 444). Con lo que llevamos visto, podemos decir que este compuesto alude en su segundo término a la bilis, considerada en algunos casos como un veneno⁴³. De ahí que se pueda aplicar este adjetivo a las abejas (Epinic. 1 III A 300), lo mismo que Aristófanes hace con las avispas (Vesp. 403, cf. I § 57). La palabra estaría formada siguiendo el modelo de ὀξύθυμος, lit. "de ánimo agudo", ἀκράχολος significaría de "bilis aguda" y, por sinestesia, "ácida" (cf. IA § 362, I § 56). Siendo así, creemos más sencillo suponer que este adjetivo se refiere a la acritud del peral en el fragmento 164 (I 272) de Fe-

récrales y no a sus espinas (cf. IV § 16) en contra de la opinión generalizada (IA § 363, § 9, LSJ s.v. ἀκράχολος).

Por último, notemos que Menandro conoce con exactitud que la bilis produce la frenitis y la pleuritis, tal como ha demostrado recientemente L. Gil (MAsp. p. 127 s.) e incluso atribuye explícitamente a este humor la causa de la enfermedad (cf. Men. Asp. 439 ss.).

18. Si en el C. H. los biotipos humanos no logran un estudio sistemático (cf. MH p. 156 ss.), en la Comedia no podemos encontrar lógicamente indicaciones de mayor consistencia. No obstante, sí se hacen algunas observaciones de origen médico. Aristófanes, por ejemplo, nos indica que la obesidad causada por un régimen inadecuado en los ricos los hace propensos a la podagra (Plut. 559 s. cf. I § 74). Pero, después de esta indicación, no hemos vuelto a encontrar ninguna alusión a los tipos somáticos hasta Menandro, quien alude en varias ocasiones al temperamento amargo (πικρός) de un viejo (fr. 736 Kδ.), o de un padre (fr. 604 Kδ.), incluso un personaje se lo aplica a sí mismo (fr. 11 Kδ.), y lo dice otro de las mujeres en general:

φύσει γυνή δυσάνιόν ἐστι καὶ πικρόν.

fr. 589 Kδ.

"Por naturaleza la mujer es algo depresivo y amargo".

Por lo que llevamos visto parece que el uso de este adjetivo es normal para calificar el carácter de algunos personajes, y que pertenece ya a la lengua vulgar.

Ahora bien, el adjetivo *πικρός* califica en la *Archaia* y en la *Mese* únicamente a alimentos o a la bilis (cf. § 17) sólo Menandro lo usa para el carácter de sus personajes.

El hecho de que aparezca al lado del adjetivo *δυσάντιος* en el fragmento transcrito indica un posible origen médico del término ya que Harpocración lo da como un tecnicismo usado por Hipócrates⁴⁴. Pero esta circunstancia no implica que la fuente directa de estas ideas sea precisamente un médico, dado que por la época se habían ya ocupado del tema con detenimiento los filósofos, entre ellos Aristóteles (*MuM* p. 60 ss.) y Teofrasto (cf. *MAsp.* p. 129 s.). Según el último texto citado, el adjetivo *πικρός* describiría unos síntomas depresivos, algo que comparte con la melancolía. Así no es de extrañar que Menandro se sirva de este adjetivo para caracterizar a Querétrato:

φύσει σ' ὄντα πικρὸν εὖ οἶδε καὶ
μελαγχολικόν.

Asp. 338 s.

"Bien sabe que tú eres por naturaleza amargo y melancólico".

Igualmente el derivado *ὑπέρικρος* lo aplica Menandro al campesino⁴⁵ misántropo (*Dysc.* 129 Handley) de cuyo carácter ya hemos hablado (I § 38). Un temperamento emparentado con el melancólico es, para el autor de *Epide-
mias* II (3, 15=CH V 116, cf. VI 6, 14, *MH* p. 160), el sanguíneo (*ὑφαιμος*), circunstancia que da Menandro como síntoma de un ataque de bilis (*Epitr.* 580 Kδ.) negra (*ibid.*

560 s. cf. I § 35). Todo ello sugiere la idea de que Menandro ha leído una literatura que conocía bien las teorías médicas de los humores, sea éste Aristóteles, Teofrasto o cualquier otra obra al uso.

Al hacer Menandro actuar a sus personajes de acuerdo con su naturaleza, no hace sino seguir un principio enunciado por Aristófanes en Las tesmoforiantes aludiendo con él a la poesía, sin el menor asomo de teorías médicas:

ὅμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει.

Thesm. 167

"Pues a la fuerza se componen obras semejantes a la naturaleza".

Más bien parece aludir con estas palabras a teorías filosóficas sobre la naturaleza.

CAPÍTULO UNDÉCIMOLA NOSOLOGÍA Y LA TERAPÉUTICA

19. Anteriormente hemos dicho que la sequedad puede producir algunas enfermedades tanto en la medicina como en la Comedia (I § 116), y que las transformaciones de la bilis producen ataques de locura, ya se trate de un cambio de color o de un caldeamiento, de la abundancia inusitada del humor¹, su grado de acidez o una emoción cualquiera (cf. I § 56), expresada esta última con el verbo κινεῖν (cf. Ar. Vesp. 403, Bat. 7 III A 264, Men. Epitrep. 768 s.). Pero sobre los humores baste con lo que ya llevamos dicho, que no creemos necesario repetir aquí. También en la Comedia se alude a veces, a causas morbosas que reflejan otras teorías médicas. Así el medio ambiente de Onqeste de Beoia produce fiebres endémicas (adesp. 112b=337 K. III A 364), y a la comarca del Ponto la achaca Nicérato la causa de la afección biliosa de Démeas:

Δημέας χολᾶ*

ὁ Πόντος οὐχ ὑγιεινόν ἐστι χωρίον.

Sam. 588 s. Jacques.

"Dèmeas está loco;
el Ponto no es un lugar salubre".

Unos versos antes Dèmeas nos ha hecho saber que él y Nicérato han llegado de Bizancio (v. 181 Jacques), y Nicérato, el mismo personaje que diagnostica aquí la enfermedad de Dèmeas, describe en estos términos el lugar:

τὸν ἥλιον
οὐκ ἦν ἰδεῖν ἐνίοτε παμπόλλου χρόνου·
ἀηρ παχὺς τις, ὡς ἔοικ', ἐπεσκότει.

Sam. 189 ss. Jacques.

"el sol
no se podía ver a veces en mucho tiempo;
un aire espeso, al parecer, lo oscurecía".

Menandro pone a su público en antecedentes para después justificar plenamente la enfermedad de Dèmeas, y nos deja bien claro su conocimiento de las teorías contenidas en el tratado De flatibus (6=CH VI 96-98)², y también de otros (MH p. 201 cf. I § 112). Ahora bien, esta teoría que en Menandro aparece expuesta con claridad, también aparece implícita ya desde la Archaia como hemos tenido ocasión de ver (I § 4, § 112) en el siguiente fragmento de Fililio:

ἔλκειν τὸ βέδου σωτήριον προσεύχομαι,
ὅπερ μέγιστόν ἐστιν ὑγείας μέρος,
τὸ τὸν ἀέρ' ἔλκειν καθαρὸν, οὐ τεθολωμένον.

Philyl. 20 I 908

"Me jacto de respirar el espíritu salvador,
lo que es la parte mejor de la salud

respirar el aire limpio, no turbio".

En el pasaje, el participio τεθολωμένον³ viene a significar tanto como en Menandro παχύς, salvando las diferencias terminológicas la idea contenida en ambos pasajes es la misma: el aire espeso o impuro produce las enfermedades. La idea vuelve a aparecer en la Mese junto con la indicación de que el encéfalo es el órgano más sensible a la enfermedad y salud (Alex. 190 II 466), idea con un exacto paralelo en el tratado De morbo sacro (HK 17, 9-10=CH VI 392, cf. I § 112).

El medio por el que se contagian las enfermedades es el aire, que todos los hombres respiran, y que viene a indicar la igualdad de todos los hombres, hasta el punto de que a un hombre de baja calidad moral se le puede preguntar si respira el mismo aire que los demás (cf. Philem. 119 III A 68).

20. La primera alusión a la idea de que los alimentos producen flatos en el estómago aparece en una pieza de Henfoco (4 I 914), datable, si son ciertas las conjeturas de Edmonds (I 917) en el año 411 a. C.

Hemos transcrito el fragmento con anterioridad (§ 6, cf. § 12) por lo que evitamos repetirlo aquí. Bástenos con recordar que en él se presentaba al sofista Pausón, preguntándose por la causa de que las habas produjesen flatos en el estómago y no en el fuego. Después hay que esperar hasta la Nea para encontrarnos con afirmacio-

nes paralelas, aunque haya variado la terminología. En efecto, se habla siempre del πνεῦμα producido por los alimentos, y en los lugares donde aparecen estas ideas siempre es un cocinero el encargado de exponerlas. Así Nicómaco habla de alimentos que producen pneuma en un fragmento (1, 30 ss. III A 268), que tiene su paralelo en Damóceno (2 III A 212), como indica H. Dohm (Mageiros p. 195 ss.). Precisamente Damóceno indica también que los alimentos producen flatos y les atribuye la posibilidad de causar artritis. Empieza el cocinero diciendo que los cambios y mociones de los astros producen mutaciones en los alimentos:

τοιγαροῦν στρόφοι
καὶ πνευμάτια γινόμενα τὸν κεκλημένον
ἀσχημονεῖν ποιοῦσι. παρὰ δ' ἔμοι τρέφει
τὸ προσφερόμενον βρῶμα καὶ λεπτύνεται
ὀρθῶς τε διαπνεῖ. τοιγαροῦν εἰς τοὺς πόρους
ὁ χυμὸς ὁμαλῶς πανταχοῦ συνίσταται,
"χυμὸς", λέγεις, Δημόκριτε, "δεινόν" ταραγμάτα
γινόμενα ποιεῖ τὸν φαγόντ' ἀρθριτικόν".

Damox. 2, 25 ss. Mageiros
p. 174.

"Así, pues, retortijones
y flatos originándose, al invitado
le hacen faltar al decoro. En cambio, conmigo nutre
el alimento ingerido^{3a} se diluye
y con rectitud se disipa. Así, pues, en los poros
el humor equilibradamente por todas partes se condensa.
"Humor", dices, Demócrito, "eso es algo terrible;
los trastornos
producidos hacen al comensal artrítico".

Las alusiones a las teorías médicas contenidas

en el fragmento son evidentes y no menos lo son los paralelos hipocráticos traídos a colación por H. Dohm (Mageiros 177 ss.). Entre los tratados más cercanos al fragmento destacan tres: De aeris, aquis, locis (1 s. =CH II 12 s.), para las teorías astronómicas (Mageiros p. 175), De victu (I, 2=CH VI 470) para la relación entre astronomía y los alimentos y la teoría de la nutrición, y el De humoribus (7=CH V 486) para el origen de la artritis. No obstante, dada la abundancia de literatura dietética en esta época, nos parece arriesgado atribuir fuentes a las ideas del comediógrafo, siguiendo la actitud de H. Dohm (Mageiros p. 179 s.).

21. Independiente de estos fragmentos, aunque no menos interesante, es el pasaje siguiente de Anaxipo en el que habla también un cocinero:

τὰ τῶν γερόντων στόματα διαφορὰν ἔχει,
 νωθρότερα πολλῶ δ' ἔστιν ἢ τὰ τῶν νέων.
 σίναπι τούτοις παρατίθημι, καὶ ποιῶ
 χυλοῦς ἔχομένους δριμύτητος τὴν φύσιν
 ἵνα διεγείρω πνευματῶν τὴν γαστέρα.

Anaxipp. 1, 43 III A 160

"El paladar de los viejos posee una peculiaridad, más insensible es con mucho que el de los jóvenes. Mostaza les proporciono a éstos, y les hago sopas con la índole de la acritud para estimularles aventándoles su estómago".

El fragmento recoge con estas palabras un τό-

pico de la Archaia, la senilidad (cf. I §28), y ofrece un tratamiento para ella compuesto de un elemento picante, la mostaza⁴ y otro acre. La mostaza tiene una cualidad cálida según el autor del De victu (31, 2)⁵. En consecuencia si el fuego es el principio que produce la sensación (§ 11), los viejos son insensibles y, siguiendo el principio contraria contrariis, no hay más que aumentar el fuego innato para conseguir la sensibilidad adecuada, lo que se consigue mediante la administración de elementos cálidos como la mostaza. El cocinero de Anaxipo obra, pues, según los mejores principios de la medicina dietética, tal como hace el autor del De victu al prescribir una alimentación acre (δριμύς) y seca para tratar una enfermedad, causada por una humedad excesiva (Hp. Vict. 78, 3=CH VI 622), o más adelante para una enfermedad causada por la falta de calor en el vientre (ib. 80, 1=CH VI 626). Por último, este cocinero es capaz, como buen médico, de "diagnosticar" con sólo ver la cara de sus clientes, el alimento que le conviene a cada uno (cf. Anaxipp. l.c.).

22. Si bien son éstas las únicas alusiones claras a las teorías médicas de los residuos (περισσώματα) que hemos encontrado en la Comedia, no faltan en ella testimonios que achacan a un alimento determinado la causa de una enfermedad. Tal es el caso, ante todo, del berro que provoca estranguria (cf. IV § 23), la langosta (cf. IV § 46) que produce una enfermedad en el fragmento 95 (I 520)

de Platón, o los peces, en general, causantes de hidropesía por intemperancia del comensal (Men. fr. 754 Kδ. cf. I § 104).

Pero el alimento que con mayor constancia es causa de enfermedad son los higos tomados al mediodía, afirmación esta última que se repite numerosas veces en la Archais y perdura en la Mese (cf. Eubul. 106 II 128). Aristóteles menciona este hecho en su obra Προάγων datada en el año 422 a.C. (Edmonds I 701 n. d) precisando la época del año: el verano (fr. 463 I 702). Nicofonte (fr. 19=12 K. I 940) añade a estos datos las indicaciones siguientes: los higos han de estar verdes⁶ y el que los ingiera ha de acostarse después de comerlos con lo que se sube la fiebre inmediatamente y provoca un vómito de bilis. Otra vez vuelve a aparecer el tema en Ferécates, quien nos da quizá la información más completa:

ὦ δαιμόνιε, πύρεϊτε μηδὲν φροντίσας
καὶ τῶν φιβαλέων τρῶγε σύκων τοῦ θερούς
κάμπλημενος κάθειυδε τῆς μεσημβρίας
κάττα σφακέλιζε καὶ πέπρησο καὶ βόα.

80 I 236

"Infeliz, ten fiebre sin preocuparte,
come higos de Fíbale en verano,
repleto duerme al mediodía
y después ten espasmos, arde de fiebre y grita".

En el pasaje los higos no provocan la enfermedad sino que agravan una fiebre. Pero, ¿por qué precisamente los higos de esta comarca son los que producen este

efecto? Quizá nos sirva para dar una respuesta la noticia transmitida por el escoliasta a Aristófanes (Ach. 802)⁷, de que se aplicaba este mismo adjetivo a los hombres delgados. Este tipo de higos se llamaría así por su sequedad cosa que confirma el hecho de que Aristófanes les llame λοχάδας (Ach. 802), precisamente el nombre especializado para los higos secos (IV § 21). Otro punto resalta en todos estos fragmentos: la insistencia en que es al mediodía cuando son dafinos los higos, aunque en dos de ellos se especifique que es el verano la época del año en que esto ocurre. Podríamos pensar que se trata aquí de un cierto tabú, que reaparece en la prohibición del C. H. de tratar a los enfermos en esta parte del día (Hp. Morb. I 5= CH VI 148), no obstante, creemos que hay algo más en todo ello. La insistencia en la parte del día y del año apunta hacia esta idea: el verano y el mediodía tienen en común precisamente el hecho de ser muy calurosos, y ésta es la causa de que en el C. H. se les considere peligrosos. Pero, ¿por qué?. A nuestro modo de ver, esta idea presupone una fisiología humana en la que juega un papel de primer orden el fuego, o el calor innato (MH p. 169): en el momento del año y del día en que el calor se hace mayor resultaría muy peligroso ingerir algún alimento que, debido a su calor⁸ y sequedad, exacerbara el calor innato produciendo así la fiebre, e irritara el humor cálido por excelencia, la bilis, provocando un vómito, como dice Nicofonte en el fragmento citado. Mucho más grave sería, en

esta hipótesis, que un enfermo de fiebre ingiriera un alimento de esta índole, incrementando así el calor ya exacerbado por la enfermedad; de ahí el consiguiente esfíacelo y la fiebre ardiente a que alude Ferécrites.

Vemos, pues, que si bien en estos fragmentos no se alude a una teoría médica determinada, la sintomatología y la etiología de la enfermedad presuponen una concepción fisiológica del hombre semejante a la contenida en el tratado hipocrático De victu.

23. El momento en que se enferma es considerado en estos lugares no ya como una circunstancia concomitante, sino como una concausa de la enfermedad, lo que apunta a una noción quizá más popular que técnica. No obstante, es también revelador el hincapié de los cómicos en señalar de un modo preciso el momento de la enfermedad, en lo que coinciden con la actitud del médico hipocrático quien consideraba de vital importancia para su pronóstico el *καρπός* de la dolencia (cf. MH p. 215). Pueden, por tanto, tenerse estos fragmentos como el antecedente inmediato de la teoría de los días críticos, que en rigor no aparece en los fragmentos de la Comedia hasta Menandro. En efecto, este autor utiliza un término especializado de dicha teoría para aludir, según nos dice Polux, (IV 178), al día séptimo⁹ :

κρίσιμος γὰρ αὕτη γίνεται.

fr. 752 K8.

"Porque éste es el día crítico".

Asimismo, también presupone un conocimiento de estas ideas la alusión al tercer día contenida en El campesino (50 Kð.): la herida de la pierna que sufre el personaje se inflama y produce fiebre al llegar al tercer día provocando también un bubón (cf. I § 75, cf. Hp. Morb. IV 48=CH VII 576, MH p. 216), la primera triada es aquí la decisiva (cf. Hp. Epiq. II 6, 11=CH V 134)¹⁰. Como vemos la noción expresada por Menandro es muy general, pero quizá explique también su insistencia en señalar que el καιρός puede incluso causar alguna enfermedad. Así nos dice que un placer inoportuno produce daño (monostich. 302 Jaekel)¹¹ y que la enfermedad del alma consiste en su καιρός (fr. 568 Kð. cf. I § 6). Pero en el primer texto, la "oportunidad" aparece, ¡cómo no! en boca de un cocinero que se jacta con estas palabras de dar a sus comensales la oportunidad de la "conmixción", según la traducción del término acuñada por Laín Entralgo (MH p. 188):

τοῖς γὰρ ἐστιωμένοις
τὸν καιρὸν ἀποδίδωμι τῆς συγκράσεως.

173 II 458

El cocinero hace gala de conocer las teorías médicas que hacen de la εὐκρασία de los elementos la base de la salud. El procura la salud de sus comensales con esta "conmixción"¹². Desgraciadamente la obra de Alexis a la que pertenecen estos fragmentos está sin datar con exactitud, pero podemos asignarle como fecha aproximada el úl-

timo tercio del siglo IV a. D.

24. Todas estas alusiones apuntan a una dietética médica cuyo primer testimonio aparece en Las ranas (940 ss.) de Aristófanes, en un pasaje que ya hemos tenido ocasión de comentar (cf. I § 103). En él resalta el carácter culto de estas teorías, indicio de su candente actualidad, y el hecho de que siguen los mismos principios enunciados por el autor del De victu, y unos procedimientos terapéuticos que, como los paseos (cf. Hp. Vict. 81, 3=CH VI 630) son típicos de este tratado hipocrático. La enfermedad que Eurípides pretende curar así es probablemente una hidropesía que afecta a la Tragedia, consecuencia del régimen inadecuado a que la ha sometido Esquilo. El procedimiento terapéutico consta de dos partes: en la primera de ellas se trata de "purgar" la enfermedad por procedimientos dietéticos, y en un segundo momento se restablece al enfermo alimentándole (Ar. Ran. 944), terapéutica que también sigue en líneas generales las normas a que se ajusta el autor del De victu, al privar primero de alimentos a sus enfermos para aumentar después gradualmente la cantidad de estos una vez que se ha curado (cf. Hp. Vict. 81, 4=CH VI 630, etc.).

También el fragmento comentado de Teopompo (I § 102) contiene alusiones a las ideas dietéticas, con una salvedad: en el pasaje se le prohíben los peces "pétreos" a un muchacho que sufre de vientre "duro". La razón de su prohibición estriba en ésa su cualidad pétrea, contraindicada como es lógico, para una enfermedad causada por una

dureza. Esta noción tiene todos los visos de ser popular. Frente a ella reaccionó el autor del tratado De victu (48, 1=CH VI 548): para este autor los peces "pétreos" son ligeros debido a que su carne por falta de ejercicio no se endurece, sino que es tierna y ligera, contrariamente los peces nadadores tienen la carne dura y pesada porque el ejercicio los fortalece. De esta forma nuestro autor atribuye unas cualidades a los alimentos aplicando un principio "racional" frente a la concepción popular que atribuye a los peces "pétreos" una cualidad igualmente "dura".

Las ideas sobre la dieta perduran asociadas a la medicina en la Nea, hasta el punto de que Menandro puede decir que la salud se produce precisamente como resultado de una dieta adecuada:

τὸ σῶμα ὑγιαίνων τινὰ δίαίτια προσφέρων.

fr. 622 Kō.

Una idea que encuentra su antecedente en las afirmaciones de Eubulo, cuando hace decir a Heracles que ciertos alimentos producen la salud (fr. 7 II 84, cf. I § 4). Sobre el mecanismo por el que la dieta adecuada produce la salud, nos informan con bastante detalle algunos fragmentos de la Nea que ya hemos comentado (§ 20). Únicamente añadiremos aquí el fragmento 1 (v. 30 ss. III A 268) de Nicómaco por darnos la noticia de que los mismos alimentos son considerados como "remedios" de los alimentos que causan flatos o dificultades de digestión.

25. Decir dieta es casi tanto como decir pitarismo¹³, al menos el rigor del régimen alimenticio del régimen de esta secta, un pan diario y agua (cf. Alex. 221 II 480), es objeto de las burlas de comediógrafos como Alexis que lo califican de "dieta carcelaria"¹⁴. Pero no es este tipo de dieta el que nos interesa aquí, sino el empleo médico de los alimentos con fines curativos.

Acabamos de ver (§ 24) que el procedimiento empleado para curar la hidropesía es hacer adelgazar al enfermo privándole de la mayor parte de los alimentos, y también que en otras enfermedades se prohibían los alimentos cuyas cualidades los hicieran contraindicados. Al lado de ello se suministran al enfermo alimentos especiales, como el puré de lentejas (cf. Ar. Vesp. 813, Hp. Int. 42 =CH VII 271), o la llamada ptisana (cf. IV § 33). La prescripción facultativa de tan escasa dieta no podía pasar inadvertida al genio de los comediógrafos, como muy bien demuestra el siguiente fragmento de Filemón:

ἐγὼ τὸν ἀγρὸν ἰατρὸν ἐλελήθειν ἔχων·
 τρέφει γὰρ οὗτος ὥσπερ ἀρρωστοῦντιά με,
 σιτάρια μικρὰ προσφέρων οἴνου θ' ὅσον
 ὄσμην, λάχανόν τ' ἀεὶ τι καὶ νῆ τὸν Δία
 τὰ πετραῖα ταῦτ' ὀψάρια, κάππαριν, θύμον,
 ἀσπάραγον, αὐτὰ ταῦτα· καὶ δέδοικα μὴ
 λίαν ἀπισχναίνων με ποιήσῃ νεκρόν.

"Me pasaba inadvertido que tenía en mi campo un
médico

porque me alimenta como si estuviera enfermo,
administrándome pocos alimentos, y de vino sólo
el aroma; alguna verdura siempre, y, ¡Por Zeus!,
esas exquisiteces roqueñas, alcaparras, tomillo,
espárragos, nada más. Y temo que
adelgazándome demasiado me haga cadáver".

Menandro intenta demostrar, insistiendo en el
tema (cf. Epitrep. fr. 6 Kó.), que el hombre sano sin tra-
bajo es más desgraciado que el enfermo porque come
más de lo necesario en vano. De ahí que el acto de seguir
un régimen se le denomine, dado que lo normal eran dos co-
midas diarias, $\mu\nu\nu\omicron\sigma\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$, lit. "comer una sola vez",
con una palabra quizá técnica (cf. Hp. Vict. 81, 4=CH VI
630 etc.) que aparece en la Comedia (Plat. 207 I 556, A-
lex. 269 II 506). Otro modo de denominar es mediante el
tecnicismo $\kappa\epsilon\nu\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\alpha$, lit. "vacuidad de conductos", del
que ya hemos hablado (cf. I § 86)¹⁵.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

LA PRAXIS MÉDICA

26. Lo mismo que en la Comedia encontramos influencias de las teorías médicas en boga, no es de extrañar que aparezcan en ella con relativa frecuencia nombres de instrumentos médicos¹, bien conocidos del público ateniense por ser el instrumental lo que más llama la atención en la oficina del médico.

A este conocimiento generalizado debió contribuir en gran medida el hecho de que el médico ambulante abriera las puertas de su *ἰατρείον* en plena plaza pública, convirtiendo así su oficina en lugar de reunión. Pero no sólo era el médico stricto sensu quien tenía un instrumental llamativo: también el farmacéutico aparece en la Comedia con su cestillo para los simples (*κίστη*, cf. *Theop.*

2 I 848, Ar. fr. 28 I 580), figurando, en la multitud de utensilios exóticos que vendía, las lentes (*ὕαλον*) para encender fuego con la luz solar (Ar. Nub. 768 y *Dover ad loc.*). ¿Qué duda cabe que el médico llevaría entre sus enseres el cofre de los simples (*κιβώτιον*), y el morte-

ro (θυείδιον) con su mano (δοίδουκα) para preparar el específico in situ, lo mismo que hace Asclepio, el médico divino, en Pluto (v. 710 ss., cf. FMCA p. 48)?

Algunos de estos instrumentos nos indican la terapéutica seguida: lógicamente en la oficina del médico tendría que haber palanganas, cuyo fondo recibe el nombre de πέρνις (Alex. 328-9 II 515), para examinar los vómitos de los enfermos, así como la sonda para provocarlos, llamada μήλη (cf. Ar. fr. 614 I 738). La palangana recibía el nombre de λεκάνη que, según nos dice Plutarco (Fraec. reip. ger. 801 a b) al transmitirnos un fragmento de Platón (185 I 548), se mencionaba en una obra de este autor² junto con el llamado πτερόν, lit. "pluma", quizá otro nombre para designar la sonda³. Más temibles que estos instrumentos son los cauterios empleados por los médicos para tratar enfermedades como la pleuritis (Plat. 184 I 548). La cicatriz consiguiente a su aplicación recibe el nombre de έσχάρα, "escara", en el fragmento de Platón citado, y quizá aludiera al cauterio el término φαύσιγγες (Ar. fr. 883 I 780, cf. I § 69). También a la acción de escarificar alude el verbo άποσχάσω que designa la acción siguiente a la aplicación de una ventosa:

Ἴατρο. ἀλλὰ σικύαν ποτιβαλῶ τοι καὶ κα λῆς άποσχασῶ.

Crat. 41 I 168

"Te aplicaré una ventosa y si quieres te escarificaré"⁴

No obstante, dejando de lado el dialecto dórico que habla el médico (cf. FMCA p. 46), y dada la ausencia de un contexto más amplio, no podemos saber si alude con estas palabras a la cauterización o a la sangría. En la Mese vuelve a aparecer la ventosa en dos lugares (Eubul.

147 II 144, Antiph. 208 II 272) sin que hayamos encontrado otras alusiones.

27. También formaban parte del instrumental médico las esponjas, empleadas para limpiar el sudor causado por la fiebre (Pher. 53 I 226, cf. I § 111), para aplicar afusiones al corazón en caso de desmayo (Ar. Ran. 482-7), o para tratar las quemaduras (Ar. Thesm. 247)⁵. Se utilizaban también en prácticas higiénicas personales como el baño (cf. Ar. fr. 55 I 588), para limpiar el polvo de unas sandalias (Ar. Vesp. 600), o para taponar un pote pequeño (χυτρίδιον, cf. Ar. Ach. 463).

También los médicos administran pociones, y para eso tienen sus copas grandes (λεπαστή, cf. Antiph. 45 II 182), o pequeñas como el κυλιχνίς (Antiph. 208 II 272), palabra usada por Hipócrates según dice Galeno (XIX 115 Kühn). Pero, sin duda, los instrumentos más usados por el médico en la Archaia son los vendajes, ceratos e hilas de lana, empleados para el tratamiento de las heridas y fracturas, como veremos más adelante (IV § 7), (cf. Ar. Ach. 1174). En la Nea aparece mencionada la compresa de lino σπληνίον empleada para tratar las heridas inflamadas (adesp. 1386=Philem. 113 K., III A 512, cf. Hp. Fract. 27=CH III 510). Y quizá también pertenezca a la Comedia reciente la mención del aparato llamado ποδοστράβη, (adesp. 1119 III A 490), lit. "torcedora de pies", empleada para la reducción de fracturas. Todos estos instrumen-

tos, o la mayor parte, estaban hechos normalmente en bronce según nos dice el fragmento siguiente de Antífanes que describe a un médico en su *ἰατρεῖον*:

κατασκευασμένος
λαμπρότατον ἰατρεῖον εὐχάλκοις πάνυ
λουτηρίοισιν, ἔξαλείπτροις, κυλιχνίσιν,
σικύαισιν, ὑποθέτοισιν.

fr. 208 II 272.

"habiendo pertrechado
la más brillante oficina con buenos baños,
de bronce, pomos, copitas,
ventosas, pesarios."

El verbo κατασκευάζω así como el adjetivo εὐχάλκος que se aplican normalmente a las armas (cf. LSJ s.v.), sugiere que Antífanes está comparando al médico con el guerrero, quizá con no muy buenas intenciones. El fragmento constituiría, en esta hipótesis, un antecedente de la comparación entre ambos personajes contenida en el fragmento 4 de Fenícidas (III A 248, cf. FMCA p. 81).

Todo este instrumental de bronce, como vemos, constituye lo más notable del *ἰατρεῖον*. Pero también el médico posee su pequeño instrumental que guarda en un estuche y que está hecho de plata; a él puede aludir el fragmento de Filemón que transcribimos, perteneciente a su obra El médico:

καὶ γυλιόν τιν' ἀργυρομάτων.

fr. 35 III A 20

"y una bolsa de instrumentos de plata".

No obstante, la única base que tenemos para ~~ver~~ una alusión al instrumental médico la constituye el título de la obra, y la comparación, muy arriesgada, con la noticia que nos da el escoliasta a Los acarnienses (v. 1035), al informarnos de que los médicos tenían una varilla de plata o de oro.

28. Entre todos estos instrumentos relucientes hemos visto surgir la figura del médico como si se tratara de un héroe épico ridiculizado, precisamente por su orgullo profesional. El médico queda incluido entre los personajes que la Comedia gustó de caricaturizar, formando un tipo que, hemos de suponer, se repetía con pocas variantes de un cómico a otro. En calidad de tipo, el médico ha de adoptar una actitud repetida en los distintos fragmentos conservados. Pero no son propiamente estos rasgos los que nos van a ocupar, dado que el tema ha sido estudiado recientemente por L. Gil en un trabajo en que nos cupo el honor de ayudarle (FMCA), sino las prácticas médicas reflejadas en la Comedia, abstracción hecha de si quien las ejecuta es o no un profesional, tal como ocurre con el enema que Sileno intentaba poner a Heracles en una obra de Dionisio totalmente perdida, salvo esta noticia transmitida por Eustacio (839. 49, ad Il. XI 515, Dion. fr. 13 II 542), o con la aplicación del emplasto en los ojos de Neoclides, operada por Asclepio mediante el procedimiento de volver hacia afuera sus párpados (cf. Ar. Plut. 721)⁶. La práctica de estas unciones en el tratamiento de las a-

fecciones oculares era normal en la época, ya que Aristófanes alude también a un colirio en Los acarnienses: el campesino le pide a Diceópolis que le cure sus ojos echados a perder de tanto llorar por sus bueyes:

ὕπαλειφον εἰρήνη με τῶφθαλμῶ ταχύ.

Δι. ἀλλ' ὦ πόνηρ' οὐ δημοσιεύων τυγχάνω.

Ach. 1029 s.

"Úngeme con paz mis ojos, rápido

Pero, infeliz, da la casualidad de que no soy médico público"

El mismo procedimiento de la unción se emplea para el tratamiento de las úlceras (cf. Ar. Equ. 906 s.)⁷. Se trata, pues, de un procedimiento normal para distintas enfermedades, aunque especialmente para las de los ojos.

El médico no sólo recetaba un unguento, sino que también prescribiría su modo de empleo y el momento adecuado para aplicarlo. Así, Blépiro al recomendar una receta burlesca para Neoclides dice que ha de aplicarse el unguento al anochecer:

στυτοῦ παραλείφειν τὰ βλέφαρα τῆς ἑσπέρας.

Ecc. 406

"ungirse sus párpados al anochecer".

29. El médico, o el terapeuta, probablemente limpiaba con una esponja el sudor de la frente del enfermo, causado por la fiebre (Pher. 53 l 226), lo mismo que impone la mano en la frente del enfermo para comprobar su temperatura:

σκέψαι δέ μου
τὸ μέτωπον, εἰ θερμὴν ἔχουσα τυγχάνω.

Pher. 158 I 270

"_considera mi
frente, a ver si tengo fiebre por casualidad".

El verbo empleado por la mujer que habla pertenece al vocabulario médico genuino (Hp. Epid. I, 3, 10 =CH II 670, cf. MH p. 91) y revela una práctica suficientemente extendida entre los médicos como para que Asclepio, la personificación del arquetipo del curador, toque la frente de Pluto al ir a curarle (Ar. Plut. 728, cf. III § 6).

A la costumbre, establecida por Diógenes de Apolonia⁸, de observar la coloración de la lengua de los enfermos para diagnosticar su enfermedad pudiera aludir un fragmento de Aristófanes (629 I 742), en el que habla de una persona con la lengua negra. Una vez hechas estas observaciones, el médico daría su diagnóstico (τὴν νόσον τεμαίρεται, cf. Ar. Vesp. 76). A veces el diagnóstico se lograría mediante la inspección de las venas (Antiph. 41 II 180, cf. § 10), tal como prescribe el autor de Epidemias II (1, 6=CH 76).

Una vez diagnosticada la enfermedad, el médico se dirige al enfermo y le exhorta a que sobrelleve la enfermedad y su tratamiento, cumpliendo con autodominio sus prescripciones, aunque tal como insistía Filemón, no sea lo mismo predicar paciencia que aguantar el dolor:

τοὺς ἰατροὺς οἶδ' ἐγὼ
 ὑπὲρ ἐγκρατείας τοῖς νοσοῦσιν εὖ σφόδρα
 πάντας λαλοῦντας, εἴτ' ἐὰν πταίσωσί τι,
 αὐτοὺς ποιοῦντας πάνθ' ὅσ' οὐκ εἴων τότε.
 ἕτερα τὸ τ' ἀλγεῖν καὶ <τὸ> θεωρεῖν ἐστ' ἴσως.

fr. 75 III A 36

"Yo sé que los médicos,
 recomendando el autodomínio, a los enfermos muy mucho
 todos hablan, y después si caen enfermos,
 ellos hacen todo cuanto prohibían entonces.
 Dos cosas diferentes son tener dolor y contemplarlo"⁹

La palabra amistosa del médico debió ^{de} ser común,
 dado el carácter casi proverbial de las palabras de Menandro
 en el siguiente fragmento:

ὁ τῶν γεωργῶν ἡδονὴν ἔχει βίος,
 ταῖς ἐλπίσιν τ' ἀλγεῖν ἀ παραμυθούμενος.

fr. 559 Kδ.

"La vida del campesino produce placer,
 al consolar con esperanzas los dolores".

El médico, en suma, ha de tener un lenguaje sentencioso, sazonado de tecnicismos y palabras cultas; es más, si se expresa en dialecto o una jerga un tanto arcaica resulta tanto más eficaz la actuación entre su clientela, según nos dice Alexis (fr. 142 II 442, cf. FMCA p. 63). Esta peculiaridad del lenguaje profesional no pasó inadvertida a los comediógrafos, que hicieron escarnio de ella presentando en sus comedias a médicos que hablaban dórico (FMCA p. 46), y haciéndoles también expresarse a sus cocineros como si fueran médicos: así Eufión introduce en

escena a un cocinero que alecciona a su discípulo parodiando un conocido aforismo hipocrático:

ὁ καιρὸς εὐκτὸς ὠφελοῦ. φιλάργυρος
ὁ γέρων, ὁ μισθὸς μικρὸς.

fr. 10, 12 s. III
A 278.

"La ocasión, propicia; aprovéchala. Avaro, el viejo; el sueldo, pequeño".

Pero hemos de reconocer que el comediógrafo utiliza el lenguaje de la medicina para poner en solfa la vanidad profesional del cocinero y no la del médico.

Por último, notemos que la actitud hipocrática ante la enfermedad, que no intenta curar sino sólo ayudar a la naturaleza, encuentra su fiel expresión en la Nea:

-ὅμως δὲ θ[εραπεύε]ιν τά[δ'] οὐκ ἄρ' ἔστι σοι;
'Ιατρός -ἔσ[τιν] βραχύνειν, ἣν ἀκεστὸν τᾶ[λ]λος ἦ.
-τί [ποι]ῶν ἐπιμελεῖ σωματ[ῶν] κευμηκότων;
'Ια.-χείρας γε λούων λεῖτα τ' ἐπιτ[ιθε]ίς θρόνα.

Philem. 7 III A 48

"Sin embargo, ¿no te es posible curar esto?

—Es posible acortarlo, si la enfermedad es curable.

—¿Por qué medios cuidarás a los cuerpos enfermos?

—Lavando las manos y aplicando suaves remedios".

El médico busca abreviar con sus conocimientos el curso de la enfermedad si es curable, una actitud que recuerda a la de los médicos hipocráticos (cf. MH p. 304 s.)

CONCLUSIONES

1. La Comedia muestra un conocimiento bastante exacto de las teorías que hacen del cuerpo humano un compuesto de elementos terrestres, por contraposición al alma formada por elementos aéreos. De esta forma, la muerte queda definida como una separación de estos elementos siguiendo unas ideas que encuentran su expresión en el tratado hipocrático De natura hominis (cf. § 1).

2. También los comediógrafos muestran conocimientos anatómicos procedentes, en último término, de la medicina. Tal es el caso de Aristófanes, cuyas ideas sobre el cerebro remontan a Alcmeón de Croton (cf. § 3), y comparte otras veces ciertos errores de la medicina técnica, tales como el de que el aire pasa por el encéfalo en su camino hacia el interior del cuerpo (§ 3), o el de que los alimentos penetran en los pulmones (§ 5).

3. La teoría del microcosmos es aludida en la Archais en un pasaje que hace de Protágoras su difusor (§ 5), aunque proceda en última instancia de Demócrito. Pero no es éste el único sofista que aparece en la Comedia preocupado por cuestiones médicas; en este papel le acompaña Pausón (§ 6) y Sócrates con sus discípulos (§ 12).

4. La teoría que hace del hombre un ser pneumático recorrido por conductos, que llevan tanto el pneuma como los humores producidos por los alimentos, no aparece atestiguada en la Comedia hasta el año 271 a. C. (§ 9), aunque podamos ver en las nociones anatómicas un antecedente claro de estas ideas (§ 10). También muestra la Comedia alguna confusión en el uso de los términos "nervio" y "venas" al igual que la medicina de la época (§ 10); no obstante los comediógrafos saben muy bien que las venas están llenas de sangre.

5. Aristófanes presenta una teoría de la sensación que tiene también su antecedente en las teorías de Parménides (§ 11). Y en la Nea, Dífilo y Macón muestran conocimientos que revelan influencias aristotélicas. Pero, donde se alude con mayor claridad a una teoría del conocimiento cuya procedencia puede encontrarse, es en Las nubes de Aristófanes, representadas en su primera versión el año 423 a. C. En esta obra muestra Aristófanes su conocimiento de las teorías de Diógenes de Apolonia. Al ponerlas en boca de Sócrates nos informa de las preocupaciones médicas del filósofo (§ 12). La teoría del pneuma queda ^{así atestiguada} en el siglo V a. C., lo mismo que la teoría de los humores a la que se pueden buscar antecedentes en los estudios de Diógenes de Apolonia (§ 12).

6. A todos los humores desde la Archaia les son atribuidas funciones que encuentran su paralelo en el C.

H., tal como se exponen en los tratados De humoribus (§ 15) y De locis in homine (§ 16), aunque un conocimiento de la tipología somática no aparece atestiguado en la Comedia hasta época de Menandro (§ 18).

7. Las ideas nosológicas que ponen en el aire la causa de las enfermedades sólo las expresa con precisión Menandro, aunque pueden encontrarse reflejos indirectos de las mismas en la Archaia (§ 19) en un fragmento de Fililio, donde aparecen unas ideas que tiene su paralelo exacto en el tratado hipocrático De morbo sacro.

8. Igualmente la teoría de los flatos se puede documentar de un modo indirecto en la Archaia, y de un modo más explícito en un fragmento de Damóxeno, donde se afirma que los alimentos ingeridos pueden producir enfermedades al obstruir el paso del pneuma por los poros del hombre. Asimismo, dicho autor denota estar al tanto de las influencias de los astros en la vida humana. Las nociones así expresadas encuentran sus antecedentes en tres tratados hipocráticos: De aeris, aquis, locis, De victu y De humoribus (cf. § 20).

9. Otros fragmentos de la Nea implican un conocimiento más exacto de las teorías contenidas en el tratado De victu, sin que ello implique una lectura directa por parte del comediógrafo de esta obra en particular (§ 21), sino más bien que dichas teorías eran del conocimiento ge-

neral.

10. La doctrina de los días críticos no aparece atestiguada hasta Menandro (§ 24), aunque pueden verse antecedentes suyos en algunos fragmentos de la Archaia (§ 22-23).

11. La terapéutica dietética es algo de dominio público en Menandro y en la Nea (§ 25), mientras que en la Archaia es tenida como patrimonio de sectores reducidos y cultos. De ahí que podamos afirmar, dado que la mención a esta terapéutica aparece en Las ranas representada en el año 405 a.C., que las teorías contenidas en el tratado De victu se elaboraron con anterioridad a esta fecha, pero no mucho antes de ella, habida cuenta de que aún no habían logrado difundirse (cf. § 24).

12. También la práctica médica aparece en la Comedia en sus detalles más nimios, tales como los nombres de los instrumentos (§ 26-27), o las acciones más rutinarias de la consulta médica: tocar la frente del enfermo, mirar la lengua, aplicar un unguento, o exhortar al enfermo (§ 28-29). La actitud hipocrática ante la enfermedad ha pasado en la Nea a formar parte de la manera de pensar y producirse del tipo del médico (§ 29).

TESIS DOCTORAL
LA MEDICINA EN LA COMEDIA ATICA

TOMO II

PARTE TERCERA

LA MEDICINA MÁGICA Y SACRA

CAPÍTULO DECIMOTERCERO

LOS MEDIOS CURATIVOS

1. Estudiamos la medicina mágica y sacra en un solo apartado por entender que ambas manifestaciones de la medicina popular no se distinguían netamente en la mentalidad griega y en la mentalidad primitiva en general como nota L. Gil (Ther. p. 25 ss. especialmente p. 33). La semejanza entre estas dos medicinas se manifiesta igualmente en la similitud de las operaciones efectuadas por magos y hombres divinos (Ther. p. 78 s.), y en la comunidad de principios operativos (similia similibus, contrariae contrariis), existente entre la medicina empírica y la medicina mágica (cf. Ther. p. 166 s.).

El agua tiene, por ejemplo, su importancia en la medicina técnica y su relación con ésta aparece claramente en la Comedia (cf. IV § 52). Igualmente es un elemento fundamental en la medicina mágica y sacra. Se ve esto claramente en los fragmentos donde aparece asociada a una divinidad, como en el fragmento 273 de Aristófanes¹

explicado por Focio como una alusión a una fuente milagrosa dedicada a Afrodita, cuya agua facilitaba el parto y curaba la esterilidad². Más adelante (IV § 44) veremos cómo esta diosa aparece asociada a muchos afrodisíacos o a animales prolíficos como el cerdo o la liebre. Si en este caso hay que presumir una "virtud" en el agua, debida precisamente a su consagración a Afrodita, normalmente el agua tiene un valor catártico típico de la medicina mágica. Ejemplo de ello es el fragmento de La aparición de Menandro³ que describe un rito purificador, en concreto una aspersion circular (περίρρανοις). Destaca en el fragmento la acumulación de elementos mágicos: así el agua ha de proceder de tres fuentes⁴, la aspersion la efectúan mujeres colocadas en círculo⁵ y en el agua se han de verter sal y lentejas. Añádase el empleo de los verbos περιμαζάτωσαν y περιθεασάτωσαν . Dejando a un lado la calificación de φάρμακον κενόν, "remedio vano" que del procedimiento se hace, el hecho de que el agua esté mezclada con sal nos indica que se trata de agua lustral⁶. Es, pues, un rito catártico puro, al no poderse rastrear ningún valor apotropaico ni hilástico de acuerdo con la división que de estos ritos hace Hamburg⁷, la misma opinión respecto al pasaje tiene F. Pfister al citarlo como ejemplo claro de rito catártico⁸. Más problemático es el empleo catártico de las lentejas, que encuentra un paralelo en la Mese con el fragmento 9 (II 550) de Sófilo:

τραγικὸν ἢ φακῆ ἔστιν, ἧς καὶ φασιν Ἀγάθαρχὸν ποτε >
γεγραφέναι ῥοφῶντ' Ὀρέστην τῆς νόσου πεπαυμένον.

"Trágico es el puré de lentejas del que dicen que Agatarco una vez pintó a Orestes comiéndolo después de haberse curado de su enfermedad".

La noticia del empleo de estas legumbres en las Amfidromías y en los banquetes funerarios⁹ indica una relación con ritos de paso, hecho que explicaría por qué Orestes una vez purificado de su enfermedad ingiere estas legumbres, la purificación adquiere el significado de un renacimiento, un rito palingenésico según M. Delcourt¹⁰, después del cual se haría necesaria una ceremonia de admisión ritual como en el caso del nacimiento¹¹.

Sin duda, este valor catártico se ha perdido en época de Dioscórides, aunque se conserva su unión con los ritos funerarios. De esta forma, se explica la noticia de que las lentejas producen sueños tristes (Diosc. M.m. II 107), y la contradicción aparente de que este autor diga de ellas que están contraindicadas para cualquier tipo de locura¹². Lo que parece claro es, contra la opinión de Múrr¹³, que se les atribuya propiedades catárticas, como viene a confirmar el hecho de que los médicos hipocráticos las empleen normalmente como alimento de enfermos (cf. IV § 41) y, lo que es más significativo, también como decocción emética¹⁴ o purgante¹⁵.

2. Si en este caso la intención catártica se ve claramente, hay otros como el empleo del anillo, que pueden ser catalogados como apotropaicos o bien considerarlos ambivalentes como hace Hamburg siguiendo a Eitrem¹⁶. Entre los distintos tipos de remedios y operaciones catártico-apotropaicos son de resaltar algunos en los que el círculo figura de uno u otro modo: así está presente en aquellas palabras cuyo primer elemento es el prefijo περι- y describen una operación de la medicina mágica¹⁷. Otras se trata de un amuleto que se ata alrededor de un miembro: así el ἄκος περιάπτων del fragmento 341 B (I 140) de Cratino, que sólo aparece en este lugar de la Comedia. Más abundantes son, en cambio, las veces que aparece el anillo (δακτύλιος); uno comprado en la tienda de Fértato (cf. IV § 52), le sirve a Heracles para protegerse de un dolor de vientre, probablemente un síntoma de la epilepsia (cf. Antiph. 177 II 250)¹⁸. Dos factores dan la impresión de ser fundamentales en la "eficacia" de este amuleto: en primer lugar, el precio, según sugiere la coincidencia de que lo citen Antífanos (fr. 177), y Aristófanes (Plut. 884); en segundo lugar, el material y la forma del anillo, según se desprende del fragmento 250 (I 644) de Aristófanes. En este lugar se subraya que el anillo es del tipo llamado ἀπέριον, lit. "sin límite", o sin partir, lo que como nota el transmisor del fragmento, secundariamente quiere decir "sin piedra engastada" en contra de lo que parece interpretar el escoliasta. Cuando el anillo no

presentaba fisura alguna poseía una fuerza especial. El aspecto negativo de esta creencia se encuentra en el tabú que afecta en Roma a las mujeres y a algunos sacerdotes de llevar anillo sin partir o nudos en sus vestidos¹⁹. El anillo en cuestión está hecho de bronce, un material, por lo demás, que posee por sí un poder apotropaico²⁰. Incluso el nombre del vendedor parece tener importancia: así conocemos la eficacia de los anillos de Fértato para la epilepsia, como hemos visto, y los de Eudemo por el pasaje del Pluto aristofánico donde Justo, ante las amenazas del sicofanta, exclama:

οὐδὲν προτιμῶ σου. φορῶ γὰρ πριάμενος
τὸν δακτύλιον τονδὶ παρ' Εὐδάμου δραχμῆς.
Κα. ἀλλ' οὐκ ἔνεστι συκοφάντου δῆγματος.

Plut. 883 ss.

"No me produces ninguna inquietud. Porque llevo,
habiéndolo comprado
en la tienda de Eudemo, este anillo por una draoma.
-Pero no hay para la picadura de sicofanta."

De esta forma resalta la eficacia de estos anillos contra los malos influjos y para evitar las mordeduras de animales. Notemos de paso que la forma del nombre del vendedor con su $\bar{\alpha}$ panhelénica nos viene a mostrar que también los $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\pi\acute{\omega}\lambda\alpha\iota$ al igual que los médicos, podían ser de origen extranjero²¹, ejerciendo su oficio de ciudad en ciudad. El personaje, por lo demás, es conocido a través de Teofrasto²².

Veamos ahora cómo actúa el anillo en estos ejemplos. En alguno de ellos se ve claramente que se trata de un medio protector²³ que se lleva puesto según lo indican los verbos φέρω y φορέω²⁴. Frente a ello parece que basta, en ocasiones, con la simple posesión del anillo, según se desprende del fragmento 177 de Antífanos ya citado y el escolio al verso 883 del Pluto aristofánico, para estar protegido. En este último pasaje queda claro que el anillo actúa como un medio profiláctico contra los influjos malignos de una persona (el sicofanta),²⁵ y no contra ella misma. En consecuencia es un medio profiláctico del mana u orenda que se desprende de algo: la persona que llevara un anillo se sentía protegida contra todo tipo de malos influjos y ello sin duda porque el amuleto tenía una fuerza que los escolios al Pluto (v. 884) llaman ἐπωδή ἢ φάρμακον πρὸς δῆγμα, "encanto o remedio de mordedura", ἄκος καὶ ἡ ἀντιπάθεια, "remedio y antipatía", ἰσχὺς πρὸς τοὺς συκοφάντας, "fuerza contra los sicofantas", οὐδύναμις ἀποτρεπτική, "fuerza apotropaica"; en todo ello el uso de la preposición πρὸς deja bien claro que actúa en contra de algo. En cambio, la "fuerza" recibe muy diversas interpretaciones: de las que resalta para nuestro propósito la idea de "fuerza de resistencia" (ἰσχὺς) y la de δύναμις. Sin embargo, la idea profiláctica sólo aparece atestiguada en este pasaje frente a las otras dos que admiten una interpretación como elemento expulsatorio²⁶; son el fragmento 177 (II 250) de Antífanos ya citado y un

pasaje de Lisístrata:

τοῦτ' ἄρ' ἦν με τούπιτρῖβον* δακτύλιος οὐτοσί.
 ἐκσκάλευσον αὐτό, κἄτα δεῖξον ἀφελουῖσά μοι,
 ὡς τὸν ὀφθαλμόν γέ μου, νῆ τὸν Δία, πάλαι δάκνει.

Ar. Lys. 1027 ss.

"Eso era lo que me picaba; aquí hay un anillo,
 extráelo, y después de habérmelo sacado muéstramelo.
 ¡Cuánto tiempo me lleva picando el ojo, por Zeus!

El anillo se emplea aquí no para proteger, sino para extraer (ἐκφέρω, cf. sch. ad Ar. Lys. 1027), o dicho con las palabras de Aristófanes ἐκσκαλεύειν: el simple σκαλεύω se emplea lo mismo que el compuesto con ὑπο- (cf. Ar. Ach. 1014) para designar la acción de atizar el fuego, y viene a tener el significado de "irritar". Por lo tanto, el anillo tiene aquí un uso expulsatorio. Evidentemente éste es el empleo que sirve para interpretar el fragmento de Antífanes citado, en el que Heracles afirma que le basta el anillo para el caso de que sienta dolor en el estómago. Sin duda el anillo expulsaría el dolor de algún modo, quizá por medio de una aplicación como hace Asclepio para curar la epilepsia de un argivo²⁷. Por otra parte, entendemos por qué se le puede llamar al anillo φαρμακίτης²⁸, si la acción del φάρμακον se interpreta como expulsatoria al igual que en el caso del anillo.

En resumen, podemos decir que el anillo posee una virtud apotropaica con un doble uso: profiláctico y expulsatorio. La diferencia entre un remedio catártico y

uno apotropaico estriba en la concepción de la enfermedad en nociones de fuerza o en nociones de materia (mancha y κάθαρσις).

3. Una interpretación apotropaica explica también la noticia que nos transmite Platón el Cómico (fr. 174 v. 15 I 544). En el fragmento Afrodita pide a unas mujeres que presenten una ofrenda en la que figuran "mirros depilados a mano" contra la costumbre de depilar con una lámpara porque *λύχνων γὰρ ὄσμις οὐ φιλοῦσι δαίμονες*, "los demonios no son amigos del olor de las lámparas". El olor acre del aceite quemado se suponía lleno de virtudes apotropaicas; las lámparas se apagaban al iniciarse el rito de la *incubatio*²⁹, sin duda, para evitar que el dios se sienta rechazado por ellas y no aparezca. En el C.H. aparece el correlato racionalizado de esta creencia al prescribir para casos de sofocación histérica aplicar a las narices de la paciente el humo de una lámpara apagada³⁰. La causa de dicha sofocación se interpreta en el tratado hipocrático como un desplazamiento de la matriz hacia arriba que se combate aplicando malos olores a las narices y agradables al útero. Unos capítulos antes³¹ se enuncia el principio general de esta terapéutica al atribuir la causa de estos trastornos al *pneuma* que ha subido. Sin duda en relación con estas creencias se encuentra uno de los síntomas descritos en el C.H.³² como pertenecientes a un tipo de τύφος explicado de acuerdo con la teoría de

los humores. El autor de este tratado parece haber racionalizado esta creencia presentándola como un síntoma mientras que el otro autor lo hace atendiendo a la cualidad acre del humo de las lámparas de acuerdo con una teoría mecánica de sus efectos (lo acre repele, lo agradable atrae) muy frecuente en el C.H.³³

Otro reflejo del valor apotropaico de las lámparas encendidas es sin duda el pasaje de Las ranas siguiente:

ἀλλά μοι ἀμφίπολοι λύχνον ἄφατε
κάλπισί τ' ἐκ ποταμῶν δρόσον ἄρατε, θέρμετε δ' ὕδωρ
ὥς ἄν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω.

Ar. Ran. 1338

"¡ea, criados!, encendedme una lámpara, sacad la linfa con las ánforas del río, y calentad agua, para que me lave del sueño divino".

Dejando de lado el tono festivo del pasaje y los chistes, se desprende con claridad que Aristófanes está aludiendo a un rito purificadorio. El acto de encender la lámpara sería una especie de preparación apotropaica del rito propiamente dicho, consistente en una κάθαρσις por medio de agua³⁴. En el texto el sueño se concibe como un demon sucio y con las uñas largas al que hay que lavar; la κάθαρσις se operaría para purificar el sueño en la persona del durmiente, por haber dejado en éste una mancha que sería el objetivo inmediato del rito purificadorio. En esta hipótesis se entiende la acción de encender la lámpara: se supone que el ensueño ha abandona-

do ya al durmiente y puede encontrarse aún en la estancia, la lámpara se enciende para ahuyentarlo, tal como si el sueño se concibiera como una sombra disipada por la luz de la lámpara.

Igualmente es apotropaico el uso que se hacía del espantajo (βακάνιος), incluso la misma palabra βασκανύζειν designa la acción de encantar, embrujar o dar mal de ojo a algo³⁵.

La contrapartida lógica de estas creencias en la "fuerza" de los objetos sagrados se manifiesta en forma de magia pura cuando en Las aves³⁶ una raíz innominada (ῥίζιον) sirve para hacer alados a Évélpides y Pistetero. La misma palabra aparece empleada en la Mese para designar un fármaco administrado por Asclepio quizá³⁷. El remedio, en estos casos, es portador de una fuerza mágica capaz de hacer milagros.

4. Si en los casos comentados los objetos curadores tenían en sí una fuerza o mana que posibilitaba una acción apotropaica, en otras ocasiones esta fuerza tiene su origen en una relación de intimidad existente entre el objeto y un dios. Este parece ser el fundamento del uso del κικλήσκω para curar un hartazgo de ὀπίσθης en la paz de Aristófanes (v. 717 s.), interpretado por los escoliastas como un remedio de la indigestión³⁸ (cf. IV § 8). En los dos casos que hemos recogido el objeto cargado de fuerza es un unguento. Así en Faón de Platón³⁹ un barquero recibe de Afrodita en agradecimiento de sus servicios un

perfume maravilloso que le hacía irresistible a las mujeres. Otra versión de la leyenda hace que Venus le rejuvenezca⁴⁰. Según se ve en estos usos el unguento tendría una fuerza que le ha transmitido la divinidad. En la primera de las dos versiones del mito los efectos del unguento son milagrosos, mientras que en el segundo caso se trata de un rejuvenecimiento en el que el perfume actuaría por medio de una *κάθαρσις*, dado el uso normal de los aceites en Grecia: el aceite quitaría la vejez y fealdad de la piel de Faón como si de una mancha se tratara, concepción de la vejez paralela a la de la enfermedad⁴¹.

Del uso curativo de los aceites consagrados a un dios aparece en la Comedia un ejemplo bien claro perteneciente al *Μητρογύπτης* de Antífanes⁴². El fragmento describe la curación milagrosa de un personaje lograda mediante una unción como veremos más adelante (cf. § 8).

Mientras que en estos casos la transmisión de la fuerza divina se logra por medio de un objeto (el aceite) consagrado, en otros esta transmisión se efectúa con sólo invocar de modo ritual a la divinidad en cuestión. Este hecho pone a medio camino de la *epode* estas invocaciones. En realidad para ser *ἐπωδαί* sólo les falta el carácter conminatorio⁴³ y expulsatorio que guardan éstas.

Otra característica importante de estos ritos es su indiferencia a la calidad beneficiosa o perjudicial de sus resultados. Jurar por Isis ocasionaba la locura en la persona del incauto fiel según Ofelión⁴⁴. Iámaco

aquejado de los dolores causados por su accidente (cf. I 76) exclama en Los acarnienses (v. 1212), $\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \eta\alpha\iota\acute{\alpha}\nu\ \eta\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$, sin duda una advocación ritual que en otros casos no guarda relación alguna con la enfermedad⁴⁵. Al mismo tipo de invocación pertenece la costumbre de brindar a Hygieia que puede tenerse por un rito de buen augurio sin relación directa con la medicina⁴⁶. En cambio el título de Amfiareo al que pertenece el fragmento 1 de Filetero⁴⁷ sugiere una relación con ella, sin que podamos afirmarla dada la escasez del contexto.

5. También en la Comedia aparecen ejemplos de medios curativos acústicos, según la clasificación que de ellos hace F. Pfister⁴⁸. Normalmente se trata de palabras aunque no falten, como veremos, sonidos y gritos. El primer lugar en que aparece la palabra $\acute{\epsilon}\pi\alpha\upsilon\omicron\iota\delta\acute{\eta}$ es el fragmento 29 de Aristófanes⁴⁹ perteneciente a su obra Amfiareo. El tono oracular del fragmento, visto ya por Meineke (cf. FCG II 2, 955) sugiere una prescripción ritual. La epode sería una parte de este rito curador en el que se emplearía el pájaro denominado $\kappa\acute{\iota}\gamma\kappa\lambda\omicron\varsigma$ ⁵⁰.

El mero hecho de su aparición en la Comedia supone una cierta reserva frente a la eficacia de estos procedimientos. La crítica de prácticas como las que comentamos fue sin duda franca y abierta a lo largo del siglo IV a.C. hasta el punto de que Antífanes es capaz de hacer un chiste a su costa⁵¹. Cierta ironía deja traslucir sobre este

punto un fragmento de Anaxáandrides datado ca. 374-357 a. C., que pone la epode en el mismo plano que el λόγος :

ὥραϊον δὲ μειρακύλλιον
 ποίαις ἐπωδαῖς ἢ λόγοις ἀλίσκεται
 τίσιν (φράσον γάρ), ἂν τις ἀφέλη τὴν τέχνην
 <τὴν> τῶν ἀλιέων;

fr. 33 II 58

"Y un muchachito en sazón con qué 'encantos' o palabras caería en las redes con cuáles, dílo, si alguien suprimiera el arte de los pescadores".

De esta manera parece darle una interpretación racionalista a los efectos de la epode, aunque bien mirado también puede pensarse en una interpretación mágica de los mismos en el fragmento. La interpretación racionalista tiene a su favor el testimonio de dos fragmentos anónimos que ya hemos citado anteriormente (II § 27):

ἄρ' ἐστὶ τοῖς νοσοῦσι χρήσιμος λόγος
 1385 (Philem. 112 K.) III A 510
 ὡς σπληνίον πρὸς ἔλκος οἰκείως τεθὲν
 τὴν φλεγμονὴν ἔπαυσεν, οὕτω καὶ λόγος
 εὐκαιρὸς εἰς τὰ σπλάγχνα κολληθεὶς φίλων
 εὐψυχίαν παρέσχε τῷ λυπούμένῳ.

1383 (Philem. 113 K.) III A 512

"Es para los enfermos útil la palabra, así como una compresa colocada en la herida cura la inflamación, así, la palabra oportuna de amigos, aplicada a las entrañas, proporciona buen ánimo al apenado".

La comparación de la palabra con una compresa (σπληνίον ,cf. Hp. Fract. 27), aleja del contexto cualquier contenido mágico⁵².

Hasta ahora no hemos visto más que alusiones indirectas a la epode, sin embargo, existe un par de descripciones de estos ritos que nos describen someramente su contenido. Hay que esperar hasta Anaxilas para encontrarnos con una mención de las "letras efesias" (ἐφέσια γράμματα, que desempeñan un papel tan importante en las ἐπωδαί . El fragmento describe la indumentaria de un personaje, probablemente un filósofo, llena de símbolos místicos⁵⁴ cuya relación con la medicina es nula. Frente a ello quizá se pueda ver esta relación en el fragmento de Menandro que transcribimos:

Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν οὗτος περιπατεῖ
λέγων ἀλεξιφάρμακα.

fr. 313 Kō.

"Este da vueltas alrededor de los casados
pronunciando letras efesias para ahuyentar las des-
gracias".

El rito del matrimonio descrito aquí uniendo el círculo mágico a la epode no guarda relación directa con la medicina. Ahora bien, el hecho de que a las ἐφέσια γράμματα se las califique de ἀλεξιφάρμακα sugiere que su función primordial en esta época la tenían en la medicina popular.

A la terapéutica expulsatoria pertenecen otros medios acústicos como los chillidos con los que es expul-

sada la Paz del territorio del *Ática*:

τήνδε μὲν δικροῖς ἐώθουν τὴν θεὸν κεκράγμασιν,
πολλάκις φανεῖσαν αὐτὴν τῆσδε τῆς χώρας πόθῳ.

Ar. *Pax* 637 s.

"Esta diosa con chillidos de dos puntas la expulsaban, ella que se aparecía muchas veces por añoranza de esta tierra".

Aristófanes mezcla un rito en el que intervienen las horcas con la terapéutica acústica aludiendo a los demagogos que actuarían en él como oficiantes. El rito subyacente sería la expulsión ritual de la peste de Atenas que los oyentes de Aristófanes conocerían bien⁵⁵.

La *ὄλολυγή* aparece en un fragmento de Menandro asociada a un rito cuyo carácter desconocemos⁵⁶ junto con las fumigaciones, los números mágicos (5 y 7), el círculo y el sonido del címbalo. El mismo Menandro critica en otro fragmento (210 Ks.) la creencia de que el címbalo sirviera para obligar a la divinidad a hacer lo que quisiera el hombre.

La meloterapia propiamente dicha no aparece para nada en la Comedia. Únicamente el fragmento 230 de Cratino contiene una alusión cómica a la "música" que debe entenderse en el sentido más amplio de la palabra, sin que sea posible establecer relación alguna con la medicina⁵⁷. Sin embargo, se encuentran algunas alusiones a los efectos de la "música" basadas quizá en la medicina. Así dice Menandro:

πολλοῖς ὑπέκκαυμ' ἔστ' ἔρωτος μουσικῆ
<διδοῦσ' ἀφορμὰς.>

fr. 200 Kó.

"Para muchos la música es la llama que prende el amor dándoles oportunidad".

Al fragmento subyace una comparación entre el amor y la enfermedad que no es única en la Comedia.

Otro autor de la Mese, Axiónico, apunta a los efectos extáticos de la música, si bien en este caso no cura nada, sino que produce la enfermedad (en sentido figurado, claro está), y no todo tipo de música sino específicamente la de Eurípides:

οὕτω γὰρ ἐπὶ τοῖς μέλεσι τοῖς Εὐριπίδου
ἄμφω νοσοῦσιν, ὥστε τᾶλλ' αὐτοῖς δοκεῖν
εἶναι μέλη γιγγρανιὰ καὶ κακὸν μέγα.

fr. 3 II 562

"Pues tan enfermos están por los cantos de Eurípides los dos, que los demás les parecen ser cantos de caramillo y un desastre".

Todo ello muestra que el tema de la meloterapia no es desconocido de la Comedia. Es más, por el título de una obra de Filisco, Olimpo, podemos colegir que su argumento explotaba de algún modo los efectos entusiásticos que, al decir de Aristóteles⁵⁹, producía su flauta.

6. La terapéutica mágica más veces atestiguada en la Comedia tiene como fundamento la concepción miasmática de la enfermedad como hemos visto (I § 109-112).

Claramente aparece esta concepción en el uso del verbo ἀφέφαω para describir la curación de Demos:

Ἄλ. τὸν Δῆμον ἀφεφῆσας ὑμῖν καλὸν ἔξ αἰσχροῦ πεποίηκα.

Ar. Equ. 1321

"Cociendo al Pueblo os lo hice guapo de feo."

Vejez y fealdad se identifican lo mismo que vejez y enfermedad. El procedimiento, el mismo que sirvió a Medea para rejuvenecer a Esón, consiste en una catarsis drástica en la que se mezclan agua y fuego como elementos purificadores⁶⁰.

La misma concepción de la vejez se halla expresada en otro lugar de la misma obra aristofánica en los siguientes términos:

Κλ. ἐγὼ δὲ τὰς πολιὰς γε σοῦκλέγων νέον ποιήσω.

Ἄλ. ἴδοῦ δέχου κέρκον λαγῶ τῶφθαλμιδίῳ περιψῆν.

Κλ. ἀπομουξάμενος ὦ Δῆμέ μου πρὸς τὴν κεφαλὴν ἀποφῶ.

Equ. 908 ss.

- "Yo arrancándote las canas te haré joven.

- Mira ten un rabo de liebre para purificar tus ojinas.

- Si te suenas, Pueblo, límpiate en mi cabeza".

La vejez queda así identificada en sus manifestaciones más evidentes: las canas, las enfermedades de los ojos y el catarro. El rejuvenecimiento que más adelante se opera por una cocción se logra aquí más fácilmente por el simple expediente de arrancarle las canas a Demos. El uso del verbo περιψάω precisamente en un sentido especializado para una afección de la vista tiene su paralelo inmediato en la curación de Pluto (cf. Ar. Plut. 730) que

comentaremos más abajo. La cola de liebre no es aquí un instrumento cosmético, sino un instrumento catártico cuyas virtudes curadoras vendrían reforzadas por las creencias relativas a la liebre⁶¹. La finalidad de la acción descrita sería curar alguna enfermedad de los ojos típica de la vejez (ojos llorosos, vista débil, etc.). Pero donde queda más clara la noción miasmática de la enfermedad y los procedimientos "purificadores" para combatirla es en el último verso del pasaje que hemos citado por la comparación implícita en él: si al quitarle las canas y al limpiarle los ojos se le quita con ello la vejez, ¿por qué no limpiarle también los mocos?. La transición de un extremo a otro es lineal, y ello nos lleva a otra conclusión: en los versos que preceden inmediatamente a este parlamento, el Choricero le ofrece a Demos un medicamento para unguir las úlceras de las piernas, el hecho de que medicinas compuestas y mágicas estén unidas en un mismo contexto, implica que ambas lo están igualmente en la mente del autor y probablemente que la acción curativa de ambas se concibe como una catarsis de la enfermedad.

La medicina mágica está, pues, muy próxima a la técnica en la mente de los comediógrafos como puede verse también claramente en un fragmento de Alexis. En él un farmacopolo dice:

τῷ Καλλιμέδοντι γὰρ θεραπεύω τὰς κόρας
ἤδη τετάρτην ἡμέραν.

B. ἦσαν κόραι

θυγατέρες αὐτῷ;

Φα. τὰς μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων
 ἄς οὐδ' ὁ Μελάμπους, ὃς μόνος τὰς ἱεροκτιδᾶς
 ἔπαυσε μαινομένης, καταστήσειεν ἄν.

fr. 112 II 424

- "Pues trato las niñas de Calimedonte ya hace tres días. -¿Tenía hijas niñas? -Las de los ojos que ni siquiera Melampo, el único que logró curar la locura de las Prétides, lograría restablecer".

La terapéutica de Melampo y la de nuestro personaje están claramente en el mismo plano.

Otro tipo de catarsis no menos interesante aparece en la curación de Pluto descrita como una limpieza por medio de un raspado⁶². El verbo empleado en este caso es περιφάω (cf. Ar. Plut. 730) cuyo prefijo describe aquí una acción circular⁶³, un elemento mágico más en la serie de los que se enumeran en el pasaje⁶⁴; la proximidad del dios (v. 727) y la imposición de manos (v. 728) son sin duda ejemplos de terapéutica transferencial (la divinidad traspasa una fuerza al enfermo). La purificación restringiéndole los ojos con un paño puro (καθαρός) como ya hemos comentado, es un ejemplo de terapéutica catártica⁶⁵. Los otros dos elementos que intervienen en la curación son a nuestro entender diferentes: el color rojo del paño que Panacea extiende sobre la cara de Pluto le confiere un carácter sacro (cf. IV § 51). Y la finalidad de la acción de la diosa es doble: en primer lugar, obra por contactus co-

mo un medio curador en sí, en segundo lugar, sirve para ocultar la acción de las dos serpientes que a continuación intervienen en la cura. Con ello se nos da a entender que el milagro, por participar del misterio divino, se opera en secreto y, por lo tanto, no puede ser visto (cf. Ar. Thesm. 1150 s.), quizá para evitar acciones contrarias a la eficacia de la acción sanadora (sojamiento). La curación milagrosa propiamente dicha la operan las dos serpientes⁶⁶ (v. 735 s.), con lo que todos los ritos anteriores tienen una función preparatoria, sirven, por decirlo así, para dejar el campo libre y "puro" a la acción divina, y para que ésta pueda obrar libre de cualquier impedimento. Carión interpreta la acción de las serpientes como lametones dados alrededor de los ojos. Su acción sería así doble, un contactus curador al mismo tiempo que una limpieza. De todo ello resulta que la curación se logra por la actuación de dos medios alternativos⁶⁷ (contactus y catharsis), y únicamente cuando ambos medios se unen en una operación común (la acción de las serpientes), se produce el milagro.

Frente a ello, la curación de Neoclides carece por completo de estas características: ni el dios se sienta, ni le limpia ni le impone las manos, únicamente prepara un fármaco que aplica levantando los párpados, a la manera, sin duda, de los médicos en el ejercicio de su profesión.

7. Otro tipo de terapéutica sacra ya atestiguada desde Aristófanes lo constituye el κορυβαντισμός aplicado en este autor para curar el exagerado amor de los tribunales que aqueja a Filocleón (Vesp. 119). Aristófanes en el pasaje no nos dice del rito más que se empleaba en él un τύπανος, y el escoliasta nos dice únicamente que el procedimiento se utilizaba para purificar la locura⁶⁸.

Suponiendo que sea un rito iniciatorio⁶⁹ tendríamos un paralelo más explícito en el rito de iniciación con el que Sócrates en Las nubes (v. 254 ss.) quiere tratar a Estrepsíades. El rito, bien analizado por K. J. Dover⁷⁰, se compone de una entronización (v. 254 s.), con coronación (v. 255 ss.) y un bautismo (v. 260 ss.). Respecto a la entronización, por Dion Crisóstomo⁷¹ sabemos que era común en estos ritos. El hecho de que el coribantismo sea un rito iniciatorio explica, en parte, su valor curativo, ya que toda iniciación es un paso a un nuevo estado que implica una renovación y una regeneración. Por otra parte, el carácter específico del coribantismo explica que este rito en particular sea apropiado para curar la locura, habida cuenta de que el verbo κορυβαντιάω lo emplea Aristófanes como sinónimo de παραρροεῖν (cf. MacDowell, ad Ar. Vesp. 8, I § 28). El rito así visto no sería más que una aplicación del principio similia similibus con un carácter catártico⁷².

Pero lo que no se ve claro es que un rito como

éste suponga una concepción demoníaca de la enfermedad como piensa Schwenn⁷³, más bien parece que se explica igualmente por una concepción dinámica: el rito haría entrar al iniciado en contacto con la δύναμις divina capaz de producir la regeneración y curar la locura (así en los Coribantes), sin presuponer que esta fuerza esté personalizada.

El pasaje de Aristófanes es excesivamente lacónico, sin embargo, en otros pasajes de la Comedia conservamos algunas descripciones de ritos curativos paralelos, en parte, a lo que conocemos del coribantismo. Se trata de un fragmento de Menandro (277 Kō.) que admite comparación con unos versos pertenecientes a La aparición (54 ss.) de los que ya hemos hablado (§ 1). En este último pasaje el objetivo del rito es purificar al enfermo, según lo muestra el empleo de los verbos περιμάττω, περιθεάω y περιρραίνω. En cambio, el primero de estos fragmentos habla de un tipo de terapéutica acústica en el que el elemento fundamental es el címbalo y los gritos de las mujeres⁷⁴. Pero no es esto lo que queremos resaltar aquí, sino el paralelo existente entre ambos ritos: la palabra κύκλω presente en ambos pasajes, aparte de sus implicaciones mágicas, nos indica que el sujeto del rito (el enfermo en este caso) ocupa un lugar central alrededor del cual se colocan las mujeres para proceder terapéuticamente. Menandro no nos informa si el sujeto está de pie o sentado, pero, habida cuenta de la extensión de la entronización que atestigua Dion Crisóstomo, es de pensar que estaría sentado. Los

paralelos con la iniciación de Estrepsíades en Las nubes (v. 254 ss.) son tan notorios que le hicieron pensar a Dover (l.c.) en una posible danza de Sócrates alrededor del iniciado; más bien, diríamos nosotros, sería el coro de nubes que entra a continuación el que cumpliría este cometido. Sea así o no, ello cae fuera del objeto de nuestro estudio. No obstante, sí nos parece importante hacer notar que todos estos ritos tienen un elemento catártico o expulsatorio en el más estricto sentido de la palabra⁷⁵. Si es así, la función terapéutica de estos ritos quedaría explicada sin necesidad de suponer, como hace Schwenn, una concepción demoníaca de la enfermedad.

8. Ya en la Mese aparecen otros tipos de terapéutica mágica y sacra en los que no se puede ver claro en cada caso si la enfermedad se concibe de un modo miasmático o dinámico.

La curación milagrosa es repentina⁷⁶ en el fragmento de Artífanes perteneciente al Μητραγύρτης que transcribimos a continuación:

τὴν τε παῖδ' ἀλείμματα
 παρὰ τῆς θεοῦ λαβοῦσαν αὐτοῦ τοῦς πόδας
 ἐκέλευ' ἀλείφειν πρῶτον, εἶτα τὰ γόνατα.
 ὡς θᾶπτον ἡ παῖς δ' ἤφατ' αὐτοῦ τῶν ποδῶν
 ἔτριφέ τ', ἀνεπήδησεν.

"Y a la niña que había cogido aceite de la diosa le ordenó primero ungir sus pies, después sus rodillas. Tan pronto como la niña tocó sus pies y los frotó, logró levantarse".

El título de la obra nos indica que se trata de una curación llevada a cabo por el sacerdote de la Gran Madre⁷⁷ por medio de un tercero. En este caso es una niña la encargada de ungir los pies del enfermo, lo que nos pone en antecedentes sobre el valor del rito: el paralelo lo encontramos en Plinio (NH XXVI 93). Dicho autor nos da una receta para las hinchazones que ha de ser aplicada por una virgen desnuda (cf. Ther. p. 335). Probablemente, en el pasaje comentado, se prescribe un rito semejante por idéntico motivo: se trata de impedir que cualquier "impureza" de la persona del curador impida la acción sanadora. No olvidemos que el curador es un sacerdote, es decir, un hombre cargado de δύναμις divina, es sacer por lo tanto en el doble sentido de la palabra. En resumen, se trata de evitar un contagio enervans (cf. Ther. p. 335).

La curación se logra, precisamente, gracias a la unción efectuada (v. 5, ἔτριψε) por medio de un contactus según hemos visto. Se trata, en suma, de transmitir la "fuerza" de la Gran Madre por medio del aceite a ella consagrado, primero a los pies y después a las rodillas para que la δύναμις de la divinidad expulse la fuerza de la enfermedad. En estos casos, el concepto miasmático y dinámico de la enfermedad están a un paso. Más tarde la

interpretación dinámica se transformará en demoníaca con lo que la unción de aceite adquirirá una función exorcística (cf. *Ther.* p. 331 s.). El mismo concepto dinámico de la enfermedad explica el uso de un anillo para luchar contra un posible ataque epiléptico (cf. *Antiph.* 177 II 250): la curación lograda de esta forma será interpretada más tarde como terapéutica expulsatoria. Sin embargo, en el fragmento de Antífanes no aparece una concepción demoníaca de la enfermedad presupuesta por el tratamiento que describe Flavio Josefo⁷⁸ para esta enfermedad.

Por otra parte, la figura del curador lleno de fuerza divina se convierte en un tipo cómico. Ya en la *Mea* vuelve a aparecer bajo el nombre de Γόης, con lo que su carácter mágico resalta en primer plano al igual que el *Metragyrtes* de Antífanes (II 236), en este caso se trata de un fragmento de Dífilo:

Προϊτίδας ἀγνίζων κούρας καὶ τὸν πατέρ' αὐτῶν
 Προῖτον Ἀβαντιάδην καὶ γραῦν πέμπτην ἐπὶ τοῖσδε
 δαδὶ μιᾷ σκίλλῃ τε μιᾷ, τόσα σώματα φωτῶν,
 θεῖω τ' ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβῳ τε θαλάσῃ
 ἐξ ἀκααρρεΐταιο βαθυρρόου Ὠκεάνοιο.

B. ἀλλά, μάκαρ Ἀήρ, διὰ τῶν νεφέων διόπεμψον
 Ἄντίκυραν, ἵνα τόνδε κόριν κηφῆνα ποιήσω.

fr. 126 III A 150.

"Purificando a las Prétides y a su padre,
 Preto, el hijo de Abante, y en quinto lugar una vieja,
 además de estos,
 con una antorcha y una cebolla albarrana, tantos cuer-
 pos de hombres,

con azufre, alquitrán y agua del resonante mar
sacada del profundo Océano de suave curso.
-¡Ea! Aire divino, entre las nubes envíame
a Antícira, para que a este chinche le haga zángano".

La curación de las Prétides es una purificación
según se desprende del uso del verbo ἀγνίζειν.

9. Nótese que los elementos restantes de la purificación tienen un carácter netamente apotropaico: así la antorcha cuyo humo al igual que el de las lámparas (§ 3) molesta a los demonios⁷⁹. Y lo mismo puede decirse de la σκίλλη (cf. IV § 39). El azufre y el asfalto serán empleados en Roma para expulsar la enfermedad, lo que presupone un demonismo (cf. Ther. p. 151 s.). Frente a ello el uso de agua del mar tiene la función claramente catártica del agua lustral (§ 1, cf. IV § 53). Todo ello parece confirmarnos en la idea de que expulsión y purificación no se distinguen netamente, más aún, Platón parece identificarlas según nota L. Gil (Ther. p. 151, cf. p. 145). Igualmente Teofrasto refleja esta confusión cuando explica el rito con que el supersticioso se purifica si ve a un hombre coronado de ajos: se lava la cabeza y se purifica trazando círculos a su alrededor con cebollas albarrañas (cf. Thphr. Char. 16. 14, σκίλλη περικαθαίρειν). Así mismo, Luciano (Men. 7) describe una purificación más compleja compuesta de baños en ríos (el Éufrates y el Tigris), una invocación a la divinidad, un régimen alimenticio, dormir al aire libre (todos estos hechos han de interpretarse como tabúes, al igual que la prohibición de

mirar a alguien) y, por último, una purificación con una antorcha y la cebolla albarrana acompañada de una epode⁸⁰. Cumplido este rito purificador, Menipo cambia de vestimenta⁸¹ y toma un nombre nuevo convirtiéndose su nombre verdadero en tabú, con lo que queda claro el sentido de todo el rito: se trata de una iniciación, un rito de paso en el que el iniciado cambia de personalidad.

Si la cebolla albarrana tiene una virtud catártica⁸² respecto al enfermo o al iniciado, respecto a la materia peccans o al demon causante de la enfermedad tiene un valor apotropaico. La distinción entre purificación y expulsión es secundaria en estos casos; en una época en que la noción dinámica de la enfermedad es sustituida por la concepción demónica, se explica que ritos catárticos se empleen con valor apotropaico y viceversa.

En el fragmento de Dífilo resalta el lenguaje arcaizante (los versos finales del parlamento del mago están llenos de homerismos) que sirve para caracterizar al personaje como impostor (ἀλαζών). Ante estas palabras reacciona su interlocutor con la imprecación contenida en los dos últimos versos solicitando su presencia en Antícira que, según nota Edmonds (cf. ad loc.), es un lugar famoso por la calidad de su heléboro⁸³. La asociación del pasaje con el heléboro está clara, ya que también se le conocía con el nombre de προΐτον y μελαμπόδιον, precisamente por haber curado Melampo a las Prétides con esta hierba (cf. PfW. p. 228).

En el último verso se deja entender que el heléboro se empleaba de alguna forma contra las chinches y sus picaduras⁸⁴, empleo para el que no hemos encontrado paralelo en la literatura antigua. No obstante, sabemos que el heléboro se empleaba para curar enfermedades de la piel como manchas blancas y negras, herpes y lepra. Así mismo se empleaba para purificar las casas y el ganado y para matar ratones mezclado con miel y harina⁸⁵. Se le atribuyen, pues, propiedades plaguicidas: su utilización contra las chinches sería la extensión lógica de estos otros usos.

CAPÍTULO DÉCIMO CUARTO

LAS DIVINIDADES CURADORAS

10. Sin duda alguna los comediógrafos aprovecharon las curaciones mágicas y los procedimientos de la medicina popular en mayor grado que lo que los fragmentos estudiados nos deja suponer. Prueba de ello son los títulos de alguna de las Comedias que así lo dejan traslucir. De Teopompo se dice que fue curado por Asclepio de consunción (φθόν) y que el dios le incitó a escribir comedias de nuevo¹, por lo que quizá hiciera alguna referencia al dios como agradecimiento.

La figura de Heracles², comilón y pantagruélico, sirvió probablemente de base debido a su enfermedad, para presentar la curación de una afección punitiva por medio de una penitencia. A ello debían de aludir las piezas que llevan el título de Onfale³, como se desprende de la noticia transmitida por Apolodoro (Bibl. 2. 6. 2). Igualmente tocan temas de medicina mágica las obras intituladas Anfiarco⁴ o Asclepio⁵ y, como resulta evidente, todas aquellas en las que apareciera una divinidad curadora.

La primera obra llamada Anfiareo⁶ pertenece a Aristófanes (frgs. 18-40 I 577 ss.) y en ella debía de aparecer el dios en una escena de incubatio de la que se conservan algunos fragmentos: el dios aparecía acompañado de su hija⁷ Jaso (fr. 21 I 578), daba una receta (fr. 22) y pronunciaba un oráculo probablemente (fr. 29), en el que hay alusiones a la medicina sacra. También se alude a las serpientes y a la κίστη del dios como atributos suyos en un fragmento donde un personaje pide al dios que cese de hacer el farmacopolo. El carácter del dios es quizá demasiado serio frente a la socarronería de Asclepio (§ 11), como parece indicarlo el adjetivo πρρευμένης que emplea para dirigirse a su hija (fr. 21).

Dos enfermedades aparecen en los fragmentos conservados: una diarrea que aqueja a un personaje (fr. 24) y la ceguera que parece característica de otro⁸. El hecho de que esta última sea objeto de las atenciones de Asclepio (tanto en el caso de Pluto como en el de Neocliedes) nos hace suponer que el dios la curaría. Poco más se puede sacar de los fragmentos conservados, salvo quizá que en el rito de la incubatio juega un papel primordial el agua pura, mencionada sin más en un fragmento (32 I 580) como confirman otros autores⁹. Las otras dos piezas del mismo título no nos proporcionan mayor información en ninguno de los sentidos apuntados.

También Apolo, al igual que Anfiareo, presenta una doble característica oracular y médica en las menciones, no muy abundantes, que de él se hace en la Comedia

Así Carión en el Fluto de Aristófanes le aplica, bajo la advocación de Αοξίας, los epítetos de "médico y adivino" (v. 11), en Las aves aparece también como "médico" (v. 584) y "curador" (v. 516). En la Mese es el dios de la medicina¹⁰ y de la sabiduría¹¹. Pero, salvo en estos casos, no figura en relación con el arte de curar, apareciendo más bien, en exclamaciones de claro carácter apotropaico desde la Archaia (así en Aristófanes con el epíteto de ἀποτρόπαιε Vesp. 161, cf. Equ. 1240, etc.). El mismo valor tiene la exclamación "Ἀπολλοῦ" en la Mese, como se desprende de los fragmentos 173 (II 458) de Alexis y 34 (II 328) de Amfis. Esta exclamación apotropaica es todavía más clara en Menandro, en quien aparece muy frecuentemente seguida de una expresión negativa¹². Tales juramentos derivan del carácter apotropaico del dios atestiguado ya desde Homero.

11. Tampoco faltan alusiones en la Comedia al dios de la medicina por excelencia, Asclepio¹³. Ahora bien, el número de ellas es más bien escaso frente al de otros dioses como Apolo o Zeus. Sólo tenemos noticia de dos comedias en las que el nombre del dios sirvió de título, ambas pertenecientes a la Mese (Philet. fr. 1-2, II 20 y Antiph. fr. 45 II 182). El nombre del dios es escasísimo en las exclamaciones: no aparece en la Archaia, y sólo una vez en la Mese (Alex. 163 II 452), en un contexto más bien culinario que médico, haciendo de él Menandro mayor uso (Peric. 146, Sam. 95. fr. 85 K8.). En dos de estos lugares quien habla es un esclavo, lo que hace suponer que se trata de un dios popular cuyos devotos proceden de las capas más bajas de la población, suposición que viene a

confirmarnos la pobreza de Crémilo, Blepsidemo y Carión en Pluto (circunstancia que está en la base de la intriga cf. v. ■■■ 411). El dios cura a los incubantes normalmente por procedimientos pertenecientes a la medicina sacra y mágica sin que desdeñe los de la medicina "técnica", según vimos al hablar de los remedios mágicos (§ 6). Aristófanes presenta al dios paseándose entre los enfermos majestuosamente (Plut. 709), acompañado de un cortejo de tres personas (Jaso, Panacea y el esclavo que lleva el cofrecillo, cf. Ar. Plut. 701 ss.), de carácter jovial se complace en gastar bromas pesadas¹⁴. El dios únicamente actúa en la persona de aquellos que practican el rito de la incubatio como queda bien claro desde los primeros textos en que aparece mencionado. Bdicleón en Las avispas (v. 123), desesperado por la locura de su padre, decide encerrarle en el templo del dios para que éste lo cure, sin obtener ningún resultado, ya que Filocleón escapa del templo¹⁵ para presentarse en los tribunales. En cambio, sí cura la ceguera de Pluto, hecho que provoca la alegría de Carión y el Corifeo (vv. 633 ss.). Carión da la noticia de su curación en estos términos:

ἔξωμμάτῳ καὶ λελάμπρυνται κόρας
 Ἄσκληπιοῦ παιῶνος εὐμενοῦς τυχῶν.

Plut. 635 s.

"Se le han abierto los ojos y le brillan las pupilas, por haber obtenido la benevolencia de Asclepio, hijo de Peán".

Resalta la advocación de παιῶν referida al

dios curador provocada precisamente por el milagro recién realizado, al mismo tiempo, el epíteto εὐμενής, "benévolo", refleja su carácter. Unos versos más abajo el Corifeo da la orden de aclamar a Asclepio calificándole de εὐαπίς (lit. "de muchos hijos"), y μέγα βροτοῖσι φέγγος, "gran luz para los mortales". Ambas exclamaciones sirven para cantar la gloria del dios, al mismo tiempo que son un canto en acción de gracias y una expresión de la alegría que la buena nueva provoca en la concurrencia.

Estas noticias son sin duda las más completas que poseemos sobre el rito de la incubatio y sobre Asclepio en la Comedia, aunque también deparan cierta información sobre el tema la Mese y la Nea. El único fragmento conservado del Asclepio de Antífanes (45 II 182) describe la receta que un personaje prepara y administra a una vieja enferma¹⁶. El fragmento es una descripción en tercera persona como el relato de Carión en el Pluto aristofánico (v. 716 ss.). Sin duda, el personaje que actúa es un médico, como ya piensa Edmonds (cf. II 183). No nos parece muy arriesgado suponer, habida cuenta del paralelo mencionado, que el tal médico fuera el mismo Asclepio que da nombre a la pieza. Por otra parte el hecho de mencionarse como fármaco una "raíz pequeña" (ρίζιον... τι μικρόν) sin especificarse más, parece sugerir un cierto temor religioso de pronunciar su nombre, habida cuenta de la tendencia de la Comedia a mencionar los remedios por su nombre (cf. IV). Pero todo esto no es más que una suposición debido

a la escasez del contexto.

En cambio, podemos seguir en la Comedia los avances del culto de Asclepio en Atenas a partir del establecimiento de su santuario en Zea (ca. 420-19 a.C.). Si ya se practicaba la incubatio en Egina cuando se estrenaron Las avispas (422 a.C.)¹⁷, el culto debió de desarrollarse durante los años precedentes al estreno de Pluto como consecuencia de la creación del santuario ya mencionado, y debió de continuar extendiéndose, según lo demuestra el hecho de aparecer Asclepio en comparaciones genéricas como el dios curador por excelencia. El vino de Tasos, por ejemplo, cura la enfermedad que aqueja el corazón de un personaje en el fragmento 4 de Antídoto (II 546), precisamente porque Asclepio le transmitió su fuerza curadora al disolverlo en agua (notemos de paso que la curación tiene la nota de la rapidez característica de los milagros como ya notó Weinreich)¹⁸. La difusión del rito le permite a Menandro hacer una comparación como la que sigue:

νῦν δ' ἐνθάδ' ἐλθὼν, ὡς περ εἰς Ἀσκληπιοῦ
 ἐγνατακλιθεῖς σωθεῖς τε, τὸν λοιπὸν χρόνον
 ἀναβεβίωκα, περιπατῶ, λαλῶ, φρονῶ.

Pap. Did. II v. 10, (=Kδ.Ip. 145)

"Y ahora, llegado aquí, como si hubiera dormido en el templo de Asclepio y me hubiera salvado, he revivido para el futuro paseo, hablo, pienso".

practicar la incubatio no implica la curación como queda claro al añadir $\omega\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\epsilon$. El personaje revive, lo que permite ver aquí un rito de paso: la curación se realizaría por medio de una regeneración del incubante como sugeríamos más arriba.

12. Dos son las diosas que en la Comedia presiden el parto: Ilitiya, ya atestiguada en época de Aristófanes, y Artemis que únicamente aparece en un fragmento de Menandro (35 K8.) con esta función. Ilitiya¹⁹ es la divinidad invocada por las mujeres para lograr un parto feliz de la que conservamos una invocación burlesca:

ὦ πότνι' Εἰλείθυια μή με περιίδης
 διαρραγέντα μηδὲ βεβαλανωμένον,
 ἵνα μὴ γένωμαι σκυραμῖς κωμωδική.

Ar. Ecc. 369 ss.

"¡Oh venerable Ilitiya!, no permitas que me desgarre ni quede atrancado, para no convertirme en un bacín cómico".

Las palabras de Blepsidemo tienen su apoyo, sin duda, en el temor de alguna invocación de las parturientas aunque sea imposible determinar sus términos exactos por este testimonio. De la misma forma en que acelera el parto, la diosa es capaz de retenerlo hasta que se den las condiciones precisas. Así en Lisístrata (v. 742) una mujer le pide a Ilitiya que detenga su parto hasta salir del recinto sagrado²⁰ (notemos de paso que en ambos lugares se repite la misma fórmula de invocación). La diosa es ca-

lificada de καταπλήξ por Teopompo²¹ sin duda por la naturaleza de su arte. Invocaciones de este estilo no vuelven a aparecer en la Comedia. Únicamente conservamos un fragmento bastante amplio de la obra de Nicómaco cuyo título es Εὐλαΐα (fr. 1 III A 266), pero de su argumento no sabemos nada. Hasta época tardía no aparece identificada con Artemis²² en la Comedia (cf. Men. fr. 35 K5.) y ello en un fragmento que no es más que el vocativo de la diosa. Estaríamos condenados a no saber más del fragmento, si no fuera porque la obra de la que formaba parte sirvió de base a La andriana de Terencio (v. 473 ss.). Gracias a esta obra queda claro que Artemis tenía una relación con el parto, ya que figura en ella una invocación de la parturienta parecida a las invocaciones de Ilitiya. A Artemis le imputan las muertes por parto y las muertes repentinas de las mujeres (cf. HG p. 311), y la invocación tendría un carácter propiciatorio, como hace notar el escoliasta a Teócrito²³, al igual que la de Ilitiya.

13. Hécate²⁴, otra de las hipóstasis de Artemis según Wernicke (l. c. col. 1356), aparece normalmente en invocaciones en boca de mujeres, jóvenes o viejas (cf. Ar. Ecc. 70, 1097; Thesm. 858, Plut. 764), aunque no falten excepciones a la regla, justificables como vamos a ver. Al final del Pluto Crémilo ejerce sus buenos oficios entre la vieja y el joven, entablándose el siguiente diálogo:

Γρ. γέρων ἀνὴρ ὦν οὐχ ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς.

Νε.

Γρ. μὰ τὴν Ἀφροδίτην οὐκ ἔμοῦ γ' ᾧ βδελυρὲ σὺ.

Χρ. μὰ τὴν Ἐκάτην οὐ δῆτα· μαινοίμην γὰρ ἄν.

Plut. 1066 ss.

"-De viejo no estás muy cuerdo"

-

- ¡Por Afrodita!, no de mí, ¡asqueroso de tí!

- No, ¡por Hécate!; estaría loco".

La exclamación de Crémilo queda justificada por ser Hécate precisamente una de las divinidades causantes de la locura²⁵, precisamente la enfermedad que la vieja le ha achacado a Crémilo en el primer verso transcrito.

Igualmente Hécate es la diosa de la magia en todos sus sentidos y, como tal, se la invoca en un rito de carácter claramente apotropaico identificable con el de los curetes (Ar. Ran. 135 ss.), que son invocados como "Ἰδὰς τέκνα al lado de Dáctina²⁶. En el pasaje mencionado se trata del segundo rito empleado para ahuyentar un ensueño (el anterior ha sido la catharsis con agua, cf. § 3); Hécate envía sueños²⁷ y por eso mismo es capaz de expulsarlos. El rito apotropaico aparece descrito con bastante amplitud como para permitir un comentario: los curetes con sus armas danzan en círculo alrededor de la casa y al mismo tiempo Dactina la recorre con sus perros²⁸ y Hécate blandiendo antorchas ilumina al espíritu del ensueño (Γλύκη). El relato está lleno de alusiones mágicas como el círculo y la danza. Los perros parecen servir para "acosar" al ensueño de un modo semejante a como actúan en la caza. No falta el fuego, cuyo carácter purificador y apotro-

paico es bien conocido. Pero no es ésta la única divinidad a la que en la Comedia se le atribuye la función de enviar sueños. También Sabazio (cf. HG p. 346) era capaz de enviarlo según deja entender Aristófanes (Vesp. 9 s.). Ahora bien, dado el tono burlesco del pasaje, parece más seguro ver en él una alusión al dios del vino, como hace notar D. M. MacDowell²⁹. Se trata de la mención más antigua de Sabazio, a quien también se le invoca para pedirle salud en Las aves (v. 876), apareciendo sus fiestas mencionadas en Lisístrata (v. 388).

14. Los dioses causantes de la locura en la Comedia son pocos, sobre todo si descartamos frases tópicas como las exclamaciones de los jóvenes en Las assembleistas (v. 966 ss.), cuando reporchan a Cipri la locura que les causa: el amor considerado como un πάθος del ánimo. Si en una frase como ésta se puede entrever una concepción del amor como una afección proveniente de la diosa, unos versos más abajo (974 s.) la persona amada aparece como causa de la enfermedad y ésta se ha transformado en fatiga (διὰ τοι σὲ νόσος ἔχω).

El jurar por Isis es causa de locura, según un fragmento de Ofelión (6 II 360), que no da mayor información sobre esta peculiaridad, aparte de ser la única mención de la diosa en la Comedia³⁰. El fragmento no dice nada al respecto, siendo Hesiquio, su trasmisor, quien nos informa de ello, añadiendo que dicha locura era persisten-

te. Más explícitas son las menciones de los coribantes en la Comedia. Dejando de lado la exclamación ὦ Κορύβαντες muy escasa (sólo una vez), que aparece en Las assembleístas (v. 1069), les vemos a estos demonos asociados a la locura y sus causas, como muestran las formaciones más o menos burlescas³¹ de Aristófanes: κορυβαντιάω (Vesp. 8) y κορυβαντίζω (ibid. 119). La primera de ellas la emplea nuestro autor con el valor de "estar loco", concretamente el contexto dice así:

Σω. σὺ δ' οὖν παρακινδύνευ', ἐπεὶ καὶ τοῦ γ' ἐμοῦ
κατὰ ταῖν κόραιν ἤδη τι καταχεῖται γλυκύ.

Ξα. ἀλλ' ἢ παραφρονεῖς ἐτεδὼν ἢ κορυβαντιᾶς;

Σω. οὐκ, ἀλλ' ὕπνος μ' ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου.

Vesp. 6 ss.

"-Tú arriesgate, ya que sobre las
niñas de mis ojos ya se derrama un dulce líquido.

-¿Estás loco o coribántico?

-No, pero me posee un sueño procedente de Sabazio".

El pasaje, aparte de describir los síntomas³², muestra, como ya notó MacDowell (ad loc.), que ambos verbos funcionan en calidad de sinónimos. El verbo κορυβαντιάω, que vendría a significar "tener la enfermedad de los coribantes", admite dos interpretaciones: o que la enfermedad es causada por estos demonos, o que es semejante a la producida por los Coribantes en el sentido colectivo que guarda la palabra³³. El segundo verbo κορυβαντίζω se emplea para designar el tratamiento ritual de la locura:

μετὰ τοῦτ' ἐκορυβάντιζ', ὁ δ' αὐτῷ τυμπάνῳ
ἄξας ἐδίκαζεν ἐς τὸ καινὸν ἐμπεσών.
ὄτε δῆτα ταύταις ταῖς τελεταῖς οὐκ ὠφέλει,
διέπλευσεν εἰς Αἴγιναν.

Ar. Vesp 119 ss.

"Después de esto le coribantizó, pero éste se echó a
correr con el timbal
y actuó de juez, yendo a parar al nuevo tribunal.
como con estos ritos no le remediaba,
le hizo ir a Egina".

Bdelioleón trata de curar la locura de su padre por medio de baños y purificaciones (cf. I § 29): al no conseguirlo, recurre a coribantizarle. El pasaje muestra claramente que el rito era considerado como una iniciación (τελετή). El sentido del verbo está más cerca de la segunda explicación que dábamos para el valor de κορυβαντιάω que para la primera: la iniciación supondría que el μύστης, "iniciado", se identificaba con la divinidad de algún modo. Si esta identificación era interpretada como una posesión, es secundario en este caso³⁴, lo que nos interesa resaltar aquí es que esta identificación mística es la base previa para que el nombre de Κορύβαντες fuera aplicado a los iniciados extáticos de esta secta.

Un uso semejante supone la confusión, atestiguada ya en Aristófanes (Iys. 558), entre Curetes y Coribantes³⁵. La comparación del pasaje supone, por otra parte, que ambos tipos de iniciación eran muy semejantes. Concretamente el pasaje alude al uso de armas típico del rito iniciático de los Curetes³⁶. El verbo empleado (περιέρχομαι) indica que en ambos ritos se describían círculos.

Pero donde se describe el rito de los Curetes con mayor claridad es en Las ranas (v. 1356 s.):

ἄλλ' ὦ Κρηῆτες, "Ἰδᾶς τέκνα,
τὰ τόξα λαβόντες ἐπαμύνατε,
τὰ κῶλα ἀμπάλλετε κυκλούμενοι τὴν οἰκίαν.
"¡Ea! Cretenses, hijos de Ida,
tomando vuestros arcos atacad,
agitad los miembros cercando la casa".

En el pasaje queda bien claro el carácter apotropaico del rito (cf. ἐπαμύνατε), en el que se asocia la danza y el círculo al uso de armas³⁷. Su finalidad es expulsar el sueño con el canto entonado por Esquilo. Los ritos debían ser lo suficientemente semejantes para permitir una confusión total.

En la Nea aparece bien claro que el nombre de Coribantes se aplica a los iniciados en sus misterios. Posidipo los pone en el mismo plano que a las sacerdotisas en el fragmento 26 (III A 240). Menandro los hace intervenir en la Theophorumene: son precisamente ellos los que causan la locura de la muchacha, con lo que están en la base de la trama. Claramente aparece en la obra la concepción demoníaca de la enfermedad, la locura es causada por los Coribantes o la Madre de los dioses, si es válida la conjetura de Maas³⁸. El tipo de locura que afecta al personaje central aparece designado en la paráfrasis de El Cairo como una melancolía³⁹, lo que no extraña si se tiene en cuenta la noticia de que los Coribantes prorrumpían en lágrimas según Aristófanes (vid. más arriba). Se-

gún la misma paráfrasis (vid. III B 1110) los Coribantes pertenecen al culto de la Madre de los dioses, y lo que es más interesante, su éxtasis se contagia fácilmente, hasta el punto de que un personaje dice, al hacer mutis:

ἔρχονται οἱ Κο[ρύβαντες καὶ οὐκ ἐθ]έλω
θεοῦθα[ι]

"llegan los Coribantes y no quiero
quedar posesa".

15. Zeus, en calidad de divinidad suprema, puede causar enfermedades como la ceguera de Pluto debida a la envidia (φθόνος) sentida por el dios hacia los hombres (cf. Ar. Plut. 87 ss.). En cambio, no consta en ningún fragmento que Zeus cure enfermedad alguna (cf. HG p. 353 s.) a no ser que se tome en sentido terapéutico el valor catártico que poseía la invocación de Zeus Συναΐσιος atestiguada en la Archaia (cf. adesp. 77 I 974). Otras divinidades curadoras o cumplen un papel secundario como Jaso⁴⁰ y Panacea en el Pluto aristofánico (cf. v. 701 s. 730), o aparecen mencionadas sin más en la Comedia, como la invocación a Jaso de un fragmento de Aristófanes (21 I 578), o el nombre de Sarapis (cf. HG p. 346 ss.), atestiguado en un fragmento de Menandro (139 Kō.). Entre este tipo de menciones se han de colocar las exclamaciones rituales en que aparecen nombres de dioses relacionados con la medicina. Muy abundantes en la Comedia son las invocaciones a Heracles⁴¹, algunas de carácter apotropaico (cf. Ar. Achar. 860, Vesp. 420, Av. 814, Lys. 296), mani-

fiesto en epítetos como ἀλεξίκακος, "apartador de males", y καθαρτής, "purificador", que Aristófanes se aplica a sí mismo comparándose con Heracles en Las avispas⁴² (cf. v. 1043 y MacDowell ad loc.). A Hermes ἀλεξίκακος le hacían sacrificios las ciudades que se habían librado de algún mal, según este mismo autor⁴³.

16. Igualmente el grito ritual ἰὴ Πατέρων (cf. UG p. 341 ss.), aparece muchas veces en la Archaia: así Lámaco herido en Los acarnienses (v. 1212), y ya sin relación con el arte de curar en los siguientes pasajes de Aristófanes: Thesm. 310 s. Vesp. 874, Pax 452., Av. 1763 Lys. 1291. Las menciones al canto del peón aparecen en la Archaia (Pher. 131 I 256), y en la Mese. (Antiph. 4 II 161, 85 II 198), aunque no en la Nea.

La personificación de la salud⁴⁴ aparece únicamente como una diosa momentánea del brindis. La primera mención a la misma pertenece a Los cíclopes de Calias (f. 6 I 172), obra cuya datación presenta dificultades, pero que fue objeto de una refección por parte de Diocles ca. 393 a. C.⁴⁵. La mayor parte de los fragmentos que muestran el nombre de Hygieia repiten casi literalmente la fórmula que aparece en el fragmento de Calias, μετανιπτρίδα τῆς Ὑγιείας; así Nicóstrato (3 II 28) que repite el mismo verso en el fragmento 19 (II 36) y Antífanes (149 II 232). La única variante la constituye el fragmento siguiente:

Ἐπιπυρρὸν ἔστιν ἡμεῖς ἔπιπυρρὸν ἔστιν ἡμεῖς
 Ἐπιπυρρὸν ἔστιν ἡμεῖς ἔπιπυρρὸν ἔστιν ἡμεῖς

ένέσεισε μεστήν ἴσον ἴσῳ μετανιπρίδα
μεγάλην, ἐπειπὼν τῆς Ἵγίειας τοῦνομα.

Philet. 1 II 20.

"Agitó llena una copa, mitad ^{de} agua y mitad ^{de} vino,
grande, pronunciando al tiempo el nombre de la Salud"

En él, resaltan los siguientes puntos: a) el genitivo τῆς Ἵγίειας no depende del nombre μετανιπρίδα; b) el fragmento parece el relato de un rito cumplido por un hombre (cf. ἐπειπὼν); c) el rito así descrito explica la frase repetida literalmente en los otros fragmentos reseñados. Ahora bien, en ninguno de ellos aparece en relación expresa con Asclepio y su culto: únicamente, como excepción significativa, notemos que el fragmento de Philetero pertenece al Asclepio de dicho autor, lo que podría tomarse como testimonio contrario, máxime si suponemos que el fragmento describe la acción del mismo dios. La hipótesis tiene a su favor el paralelo del relato puesto en boca de Carión que describe cómo el dios lleva a cabo la curación de Neoclides y Pluto (cf. Ar. Plut. 707 ss.). Sea ello como fuere, nos interesa resaltar aquí el hecho de que en la obra de Aristófanes (la segunda redacción data del 389/8 a.C.), no aparecen asociados Asclepio y Hygieia; por lo cual, si la relación entre ambos se había ya establecido ca. 400, como supone Edelstein (cf. l.c.), Aristófanes hace caso omiso de ella quizá por ser demasiado reciente. En cambio, las fechas de los otros fragmentos que hemos citado señalan hacia el primer tercio del siglo IV con bastante aproximación⁴⁶.

17. A veces las divinidades curadoras son el tema central de las comedias como es el caso de las obras intituladas con el nombre de una de ellas. Dejando a un lado las divinidades ya mencionadas, éste es el caso de la ninfa Jasis que sirvió de base a una obra de Alexis (fr. 93 II 412), de la que no se conserva más que el título y una palabra. Su relación con la medicina sacra⁴⁷ la atestiguan Pausanias (6. 22. 7) y Estrabón (8. 356), quienes nos informan de que las aguas de su fuente curaban todo tipo de dolores y enfermedades (καμάτων). Más abundantes, aunque no más explícitos, son los fragmentos pertenecientes a obras con el nombre de Trofonio⁴⁸. Empero, por lo que se puede colegir de ellos, no parecen tener relación alguna con la medicina sacra, sino más bien con las funciones oraculares del dios. Notemos de pasada que la función oracular y la curadora aparecen unidas casi siempre (así Apolo y Trofonio), hasta el punto que Aristófanes hace del poeta mítico Museo el padre de la medicina⁴⁹ y los oráculos (cf. Ar. Ran. 1032: κατέδειξε..., Μουσαῖος δ' ἐξάκσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, "enseñó ..., y Museo remedios de enfermedades y oráculos"). Al temor que provocaba el rito de la incubatio en el antro de Trofonio hace alusión Estrepsíades en Las nubes (v. 506 ss.), así como a la costumbre de llevar un tipo de panecillo en las manos; a los tabúes alimenticios referentes a la τρίγλη, τρυγών y μελάνουρος, (cf. IV § 50)⁵⁰ alude el fragmento 221 de Cratino (I 100), y tampoco fal-

tan alusiones a las serpientes del dios (cf. Cratin. 225 I 104). Pero en ningún fragmento aparece alusión alguna al arte de curar, a no ser que se quiera ver en los imperativos del fragmento 219 de Cratino (I 102) las órdenes del dios⁵¹ dadas a un inválido para curarle. Desgraciadamente, nada apoya tal interpretación y los fragmentos restantes no añaden nada en su favor.

CONCLUSIONES

1. La Comedia atestigua, siempre con una mirada crítica (al menos en época de Menandro), procedimientos curativos procedentes de la medicina mágica y sacra tales como las aspersiones en círculo (§ 1). Todos estos procedimientos aparecen estrechamente imbricados, sin que sea posible averiguar a veces si pertenecen a la medicina técnica o a la medicina popular y mágica. Otras veces, un elemento empleado por la medicina técnica se asocia a ritos catárticos, como ocurre con las lentejas que se añaden al agua lustral y se utilizan también como régimen de los enfermos (§ 1).

2. Asimismo, aparecen menciones en la Comedia de distintos amuletos y de su empleo profiláctico contra las picaduras de animales (§ 2); su dynamis especial se impone, llegado el caso, a la enfermedad, o bien, expulsa a un demon (§ 3). Paralelamente se usan medios catárticos para estos mismos fines. La epode tiene también un empleo médico semejante al de los amuletos (§ 5), lo mismo que algunas substancias o figuras asociadas a una divinidad (§ 4), como el aceite o las "letras efesias". Sus efectos a veces equivalen a los extáticos de la música.

3. Pero quizá los procedimientos curativos más teatrales sean las prácticas catárticas. Con ellas, por ejemplo, se logra el rejuvenecimiento de un personaje, tal como ocurre con la cocción a que es sometido Demos (§ 6), entendiéndose en este caso la vejez como mancha. Igualmente espectaculares eran los ritos de los Coribantes, cuya finalidad terapéutica está documentada en época de Aristófanes, que perduran hasta la Nea, aunque con el énfasis puesto en los aspectos puramente catárticos del rito, frente a la época anterior en la que parecen predominar los elementos dinámicos (§ 7).

4. Las concepciones miasmática y dinámica de la enfermedad aparecen inextricablemente unidas en la Comedia (§ 8). No obstante, se observa en los fragmentos una tendencia a considerar la enfermedad en términos demoníacos a medida que avanza el tiempo, estando atestiguada con mayor claridad la concepción demoníaca de la enfermedad en la Nea que en la Archaia.

5. La Comedia muestra cierta predilección por elementos purificadores como el agua y la cebolla albarraña, aunque también deja entrever los empleos catárticos del heléboro (§ 9).

6. Los fragmentos conservados permiten afirmar que las divinidades curadoras aparecían en las piezas cómicas con mayor abundancia de lo que muestran los textos,

a juzgar por los títulos de las comedias (§ 10), No obstante la Comedia pone en relación a muchas divinidades con el arte de curar, cuyos máximos representantes en ella son Amfiarco y Asclepio (§ 1). En el caso de este último dios, nos permite seguir los pasos de su establecimiento en Atenas que tuvo lugar ca. 422 a. C.

7. Ilitiya y Artemis son, para los cómicos, los dioses que presiden el parto (§ 12), y Hécate aparece asociada a la vejez y la magia apotropaica en estrecha asociación con los perros y la danza de los Curetes (§ 13). Isis y los Coribantes, Cipri y la Madre de los dioses son los dioses que causan la locura (§ 14) junto con Hermes (I 49). En cambio, Zeus sólo causa la ceguera de Pluto (§ 15). También confirma la Comedia las hipótesis de Edelstein que fechaban en el primer tercio del siglo IV a. C. la época en que se estableció el culto de la Salud (Hygieia) (§ 16), asociado al de Asclepio.

PARTE CUARTA

LOS REMEDIOS

CAPÍTULO DÉCIMOQUINTO

LOS MEDICAMENTOS COMPUESTOS

1. Entre las menciones de la Comedia a los medicamentos en boga, resaltan expresiones generales del tipo *φάρμακον* que por su generalidad reflejan de un modo fidedigno lo que se pensaba más o menos conscientemente sobre la eficacia de estos remedios y, en último término, sobre la medicina. Con frecuencia estas alusiones aparecen en ejemplificaciones y en comparaciones, más o menos evidentes. La primera comparación de este estilo está implícita en Los acarnienses (vv. 1028 ss.): la paz aparece en forma de unguento curador de los males y consecuencias de la guerra. Una interpretación semejante puede darse al fragmento 297 de Cratino (I 126)¹ con una mención posible, (cf. *χυλόν*, "jugo"), a la *πισάνη* (cf. *Hp. Acut.* 6=CIII 363), como veremos más adelante (§ 33).

Otros textos nos permiten determinar el significado de una palabra como *φάρμακον* en la Comedia Antigua: así en el fragmento 69 (I 232) de Ferécritos parece que está usado en el sentido de "emético", al igual que en muchos pasajes del C.II.², precisamente de la bilis:

κινεῖται γὰρ εὐθύς μοι χολή

ἔξ οὔπερ ἔπιον ἐκ τοιαύτης (κοτυλίσκης) φάρμακον.

"Se me remueve al punto la bilis
desde que bebí de tal copa un remedio"

Pero, en rigor, este valor concreto de la palabra no aparece más que en este lugar. Ya desde Esquilo, e incluso en Homero, φάρμακον tiene un valor genérico referido a remedios médicos de todo tipo³. Igualmente lo tiene en Aristófanes (Equ. 906-7 aplicado a un unguento, Plut. 716 ss., Eccl. 736), aunque en otros lugares emplee el término con sentido más cercano al de "purga", por mediar de algún modo la idea de expulsión de la enfermedad (cf. Vesp. 810 donde se habla de una bacinilla (ἀμίζ) como remedio de la estranguria (φάρμακον στραγγουρας). Pero también en la Comedia pervive, como nota Artelt (SBHG p. 48), el uso del término φάρμακον en sentido de "remedio mágico": así en Aristófanes (Plut. 302, 309) designa los "remedios" preparados.

2. En estos ejemplos la palabra φάρμακον alude normalmente a un medicamento determinado⁴, sea purgante o no, sin que haya un uso metafórico. Un empleo traslaticio del término φάρμακον parece encontrarse en la Mege; si bien el fragmento 37 de Amfis apunta a un remedio concreto como lo indica el genitivo μέθης:

οὐκ ἔστιν, ὡς ἔοικε, φάρμακον μέθης
οὐδὲν τοιοῦτον ὡς τὸ προσπεσεῖν ἄφνω
λύπην τινά.

"No hay al parecer remedio de la embriaguez mejor que una pena inesperada".

El hecho de que el mejor medicamento sea "la llegada repentina de una pena" nos indica que el término φάρμακον ha adquirido ya o está adquiriendo un valor genérico semejante al del castellano "remedio"⁵. El mismo razonamiento es válido en el fragmento 86 de Antífanes (II 200) cuyo último verso reza: ὁ δὲ λιμός ἐστιν ἀθανασίας φάρμακον, "el hambre es remedio de la inmortalidad", aludiendo a la facilidad con que mueren τοὺς γλιχομένους δὲ ζῆν, "los deseosos de vivir".

El valor especializado del término en este sentido aparece en relación con alimentos de efectos afrodisíacos (cf. § 17) en el fragmento 279 de Alexis (II 510). Esta tendencia a la generalización de su sentido no se desarrolla completamente hasta la Nea, donde son más abundantes expresiones de este tipo. Desde el fragmento 73 de Filemón (III A 36, las lágrimas no son "remedio" de males), los monostichoi 550, 346, 37, 313, 315, en los cuales figura la palabra como φάρμακον del alma (550), de la ira (346), y la pena (315), hasta los fragmentos de Menandro (fr. 782; 642; 518 Kδ.), se puede seguir bien la evolución de φάρμακον como "remedio" de toda índole. Su amplísimo significado se refleja perfectamente en un fragmento de La aparición de Menandro, donde se percibe aquel principio general de la medicina antigua enunciado como similia similibus:

εἰ μὲν τι κακὸν ἀληθὲς εἶχες, Φειδίκα,

ζητεῖν ἀληθές φάρμακον τούτου σ' ἔδει·
 νῦν δ' οὐκ ἔχεις· κενὸν εὐρὲ καὶ τὸ φάρμακον
 πρὸς τὸ κενόν, οἴηθητι δ' ὠφελεῖν τί σε·

Phasma. vv. 50-53 K.

"Si tuvieras un mal verdadero, Fidias
 te sería preciso buscar un remedio verdadero.
 Pero no lo tienes. Busca también un remedio vano
 para tu vana enfermedad. Y cree que te remediará algo!"

3. Frente a ello hay que notar el uso claramente medicinal del término en el fragmento anónimo 106, 7 (III A 350) donde se habla de los "medicamentos bebibles" que se disuelven en vino. Una sola vez en toda la Comedia aparece con el valor de "veneno" en un dístico atribuido a Menandro y de lectura dudosa (702 III B 826). Donde quizá esté más justificada la acepción de "purga" es en el fragmento 1 de Nicómaco (III A 266), cuyo valor al poner en boca de un cocinero estas observaciones coincide precisamente con el del fragmento antes citado de Alexis (cf. II § 20). El término se aplica a las cualidades de los alimentos en ambos casos:

30

τῶν γὰρ βρωμάτων

πνευματικὰ καὶ δύσπεπτα καὶ τιμωρίαν
 ἔχοντ' ἔν<ι> ἔστιν, οὐ τροφήν. δειπνῶν δὲ πᾶς
 τάλλότρια γίνετ' ὀξύχειρ κούκ ἐγκρατής.
 τοῖς δὴ τοιούτοις βρώμασιν τὰ φάρμακα
 εὐρητ' ἐκεῖθεν (scil. ἐκ τῆς λατρικῆς), μεταφορὰ δ'

"Pues hay algunos alimentos ἐστὶν τέχνης.
 flatulentos, de difícil digestión, y que producen daño

y no alimento. Todo el que ingiere
alimentos inadecuados se vuelve largo de manos e intem-
perante.

Los remedios para alimentos de este estilo
se encuentran allí (en la medicina), es una transfe-
rencia propia del arte"

4. De todo lo dicho aparece una conclusión cla-
ra: no se pone en duda la eficacia de los φάρμακα para
curar las enfermedades y, cuando lo sugiere a primera vi-
sta el texto, siempre se justifica su duda de algún modo:
así el fragmento del Phasma citado más arriba hace que el
remedio sea vano κενόν. Y el autor anónimo del fragmen-
to 455 (III A 428) dirige la acusación de su ineficacia
a un médico impostor (ἀλαζών cf. Plut. Mor. 523 e), con
lo que la duda que parece sugerir queda solventada; a mé-
dico falso, medicamentos falsos y por lo tanto perjudi-
ciales, lo mismo que a la enfermedad (cf. Men. Phasma. v
51, s.). La razón de esta seguridad ha de estar en el mis-
mo significado de la palabra como deja bien claro el frag-
mento 518 K. de Menandro:

οὐκ ἔστιν ὀργῆς, ὡς ἔοικε, φάρμακον

ἀλλ' ἢ λόγος σπουδαῖος ἀνθρώπου φίλου.

"No hay, al parecer, ^{más} remedio de la ira,
que las palabras serenas de un amigo"

Si los principios enunciados hasta aquí son va-
laderos, y todo lo hace pensar así, para que la palabra
sea remedio de la ira es necesario que ambos actúen por
igual en el hombre; en otras palabras la ὀργή es una

ψυχῆς νόσος en el mismo sentido que lo es la λύπη en este autor (cf. I § 40). El uso genérico de la palabra φάρμακον es antiguo, como sugiere el hecho de que normalmente necesite de una determinación (adjetivo, genitivo, etc); en uso absoluto (Pher. 69 I 232; adesp. 455 III A 428; Nicom. 1, III A 268, Alex. 279 II 510; Ar. Plut. 302, 9), y en el dístico atribuido a Menandro (fr. 702, III B 826), 16-gicamente la palabra tiene ese valor genérico (desde "veneno" Men. l.c. hasta "purga": Pher. 69 I 232 o "filtro mágico" Ar. Plut. 302, 9).

5. Frente a la abundancia de esta palabra resalta la ausencia casi absoluta de ἄκος tan frecuente⁶ en la Tragedia (cf. VME p. 81 ss., MTT p. 163); como sinónimo sólo aparece ἐξακέσεις que alude a Museo (cf. Ar. Ran. 1032-3), y κουφίσματα (cf. Men. fr. 782 K8.), lo que quizá sea la causa de que Miller no lo cite (cf. AML). La ausencia de ἄκος que Esquilo reserva para el uso metafórico explica el empleo de φάρμακον sustituyéndole (cf. VME p. 55 s.). La Comedia parece marcar una evolución hacia una neutralización del valor religioso del término φάρμακον, si en los fragmentos de la Mese puede encontrarse el valor "Zaubermitte!" propuesto por Artelt (l.c. p. 47 s.), y en algunos de la Archaia, como hemos visto, tiene un valor típico de la medicina técnica ("purga": vid. Artelt SGBHG p. 57 ss.).

6. Desde los más antiguos textos de la Archaia

aparecen preparados en forma de unguentos (cf. Ar. Ach. 1029, 34, 52-3, 65), o bebedizos (χυλόν, Cratin. 297 I 126), y aceites (cf. el que aparece en Ar. Ach. 1034), lo que coincide exactamente con la división que de los medicamentos hace el escolio a Pluto (717)⁷ en emplastos unguentos y bebedizos. Poseemos dos ejemplos de emplastos, el primero de ellos precisamente aparece en el pasaje citado de Pluto: Asclepio prepara uno mezclando ajos (σκορόδων κεφαλάς), vinagre (ὄξος), zumo ácido (ὀπὸν) y σχῖνον triturado en un mortero. La mezcla resultante es aplicada a los ojos de Neoclides por el mismo dios (v. 721). Una receta casi igual y con las mismas aplicaciones vuelve a aparecer en Las asambleístas en boca de Blepsidemos:

σκόροδ' ὀμοῦ τρίψαντ' ὀπῶ
τιθύμαλλον ἐμβalόντα τοῦ Λακωνικοῦ
σαυτοῦ παραλείφειν τὰ βλέφαρα τῆς ἐσπέρας,
ἔγωγ' ἂν εἶπον, εἰ παρῶν ἐτύγχανον.

Ar. Ecc. 404 ss.

"triturando ajos con savia de higuera, añadiendo tártago laconio, que te ungiereas los párpados al anochecer hubiera dicho yo, si hubiera estado presente".

La receta es sin duda la misma con pequeñas variantes, como la insistencia en las sustancias ácidas más marcada en el pasaje de Pluto, 'donde la escena de la incubatio viene a substituir la expresión τῆς ἐσπέρας. Ambos pasajes están en relación muy estrecha. Por otra parte, los verbos son diferentes en los dos lugares (κατέπλασεν

παλαεφειν). Por otros textos sabemos que παραλεφειν se empleaba con sentido genérico, mientras que καταπλάττειν tiene un valor específico⁸; así el simple άλεφειν ύπαλεφειν aparece dos veces en Aristófanes referido a enfermedades de los ojos, la primera de ellas en Los acarnienses (v. 1029) en relación con σταλαγμόν , la segunda en uso absoluto (fr. 128 I 604) dentro de un fragmento que alude sin duda a un remedio para una "oftalmia". La palabra σταλαγμόν nos indica que se trata del segundo tipo de específicos mencionados en el escolio a Fluto (v. 717, χριστά) de los que no tenemos más referencia directa que ésta. No obstante, el uso del verbo χρίω indica que se trataba de aceites, quizá perfumados (cf. Magn. 3 I 10), asimismo ύπαλεφω aparece usado para designar la aplicación de perfumes en Alexis (fr. 190 II 466), lo mismo que άλεφω⁹ en Aristófanes (Ach. 1066, cf. v. 1053).

7. Entre los fármacos de uso externo hemos de clasificar también el que aparece en Las assembleistas (v. 735 s.) que, si bien no nos informa del tipo de compuesto de que se trata, al menos sí pone en claro su preparación y empleo: se trata de una decocción para teñirse el pelo con sus paralelos en las recetas transmitidas por Galeno (XIV 391, XII 430, 439 y 434 Kühn) según interpreta el escoliasta (ad loc.)

Igualmente, en la serie de remedios de heridas citados en Los acarnienses (v. 1174 ss.) propios de la práctica quirúrgica, figuran los όθόνια , identificados por

el escoliasta con los λυχνώματα de los médicos (cf. Star-
 kie, ad loc.), apareciendo esta misma palabra en su senti-
 do propio en el C.H. (cf. Hp. Off. 8, 11=CH III 294, 306),
 y también vuelve a aparecer en el fragmento 104 (I 600) de
 Aristófanes sin que se pueda determinar si alude a la medi-
 cina (cf. Hp. Acut. 7=CH II 246). El cerato que aparece
 citado a continuación en el pasaje de Los acarnienses apa-
 rece igualmente en el C.H. nombrado unas líneas más abajo
 de los ὀθόνια (Hp. Off. 112=CH III 316, cf. Art. 4, 11 =
CH III 430, 425). La razón de que aparezcan mencionados
 al tiempo no es casual, ya que ambos eran empleados jun-
 tos en el vendaje de las fracturas¹⁰ (cf. CH III 316 nota).
 Asimismo se empleaba en este tratamiento la lana engrasa-
 da (ἔρια οἴσουπερά)¹¹. Y el procedimiento seguido para
 hacer el vendaje viene descrito en el tratado hipocrático
De fracturiis (21=CH III 486) en términos que coinciden
 casi exactamente con el texto de Aristófanes¹², salvo en
 el caso de la palabra λαμπάδιον mal entendida por los
 editores de Los acarnienses. Los escolios dan las siguien-
 tes explicaciones: 1) es un tipo de vendaje, 2) la palabra
 alude a las tablillas empleadas para reducir fracturas.

Esta última interpretación está en perfecta consonancia
 con el pasaje citado del C.H. (Fract. 21), pero no hemos
 encontrado ningún texto en el que se haga un uso semejan-
 te del término λαμπάδιον. En el primer caso se trataría
 del tipo de vendaje citado por el escoliasta al verso 1176
 y por Galeno, en forma distinta, como un tipo de μοτός.
 (ἔλλυχνιωτός, XIV 795 Kühn); esta última interpretación
 tiene a su favor el empleo que de la palabra hace Dion Ca-

sio (68, 8)¹³. Por último, notemos que el escolio citado podría aludir a λαμπάδιον y no a ὀθόνια del verso anterior, dado que el uso de esta última palabra en el C.H. es constante, como acabamos de ver, y que λαμπάδιον podría ser una deformación cómica del término λυχνώματα, empleado por el escoliasta y los médicos.

Entre las decocciones resalta la mención de la πτισάνη (cf. Ar. fr. 159 I 620, 412 I 690). De ambos fragmentos únicamente el primero apunta a la decocción¹⁴ sin que se pueda asegurar, dada la casi total ausencia de contexto, ninguna relación con el medicamento inventado por Eurifonte según cuenta la tradición¹⁵. No obstante esta relación puede existir habida cuenta de que la φακῆ también se empleaba en medicina (cf. § 41, Ath. Dipn. IV 158 c) para tratar la pulmonía lo mismo que la ptisana (cf. Hp. Morb. II 48=CH VII 73 para el puré de lentejas; Acut. (Sp.) 41 =CH II 461, para la ptisana). Por otra parte la palabra χυλόν en uso absoluto está bien atestiguada en el tratamiento de las inflamaciones según veremos.

8. Asimismo es un bebedizo el χυλόν mencionado sin más especificaciones por Cratino (297 I 126) que en Aristófanes (Ran. 943) aparece como tratamiento de las inflamaciones. El escoliasta (ad Ar. Ran. 939) lo identifica con la πτισάνη, sin más determinaciones. Frente a ello en el C.H. la palabra χυλόν necesita de la determinación πτισάνης (cf. Hp. Acut. 6=CH 264). En la Comedia el término χυλόν es susceptible de admitir empleos metafóricos como el de La Paz (v. 997, φίλας χυλῶν). Esta metá-

fora parece sacada más de la medicina que del arte culinario, en contra de la sugerencia de Rogers (ad. Ar. Pax 998), quien cita el pasaje de Las ranas en el que, según acabamos de ver está bien clara la referencia a la medicina.

Otro bebedizo era, sin duda, la preparación para los dolores de vientre descrita en Las tesmoforiantes (v. 486 ss.). Pero más importante que ésta es la mención del κυκέωνα βληχονίαν que se encuentra en La paz (v. 711) empleada para prevenir los efectos del hartazgo de fruta que se promete Trigeo, según interpreta Rogers siguiendo al escoliasta (ad. Ar. Pax 712). Sin embargo, el κυκέων no es un nombre genérico de medicamentos compuestos, como sugiere este autor, sino el de un compuesto específico según demuestra el uso absoluto del término en medicina (of. eg. Aret. IV 9=CMG II 76, 14). Este brebaje consistía en una mezcla de significado ritual dentro del culto de Deméter, en la que entran como elementos fundamentales el agua y la harina de cebada, vino, miel, queso y, en ocasiones aceite. En el tratado hipocrático De victu (41=CH VI 538) se habla de sus cualidades, que varían según los elementos que lo compongan: así se prescribe un κυκέων de flores para el tratamiento de una tisis, en este caso, la base del preparado la constituyen el vino tinto dulce y astringente, agua, harina de cebada y queso de cabra rayado. La razón de que aparezca ^{el βλήχων} en este pasaje aristofánico ha de verse en las virtudes laxantes que le atribuye el autor del De victu (II 54=CH VI 561-3), capaces de contr-

rrestar la "fuerza" de la fruta recién cortada¹⁶.

9. La diferencia que media entre el *χυλόν* y el *κυκῆών*, aparte, claro está, de las sustancias básicas que éste parece presuponer, estriba en que el *χυλόν* se obtenía mediante la decocción del alimento, mientras que el *κυκῆών* es siempre una mezcla en frío según hemos visto en un pasaje del *C.H.*¹⁷. En cambio el término *χυλόν* se refiere al jugo en general, equivale a *χυμός*, como en el *De victu* (II 45, 4=CH VI 544), y en especial al que se obtiene de las plantas o animales al cocerlos¹⁸.

10. En la *Mese* escasean las alusiones a la forma de los medicamentos y no varía nada su testimonio lo ya expuesto. Aparecen los unguentos (*ἀλείμματα*), si bien en un contexto de medicina mágica (*Antiph.* 154 II 236) o en forma de perfumes (*Alex.* 190 II 466), pero los testimonios más abundantes aluden a la medicina según iremos viendo a lo largo de esta parte. Poco más que la *Mese* ofrece la *Nea* a no ser la aparición de la "ptisana" en *Los mediadores* de Menandro (*fr.* 6, v. 15 Kδ) en un contexto que no tiene relación clara con la medicina, y la del *φίλτρον* en su sentido primigenio, más cercano de la magia que de la farmacopea médica (*Men. fr.* 571 Kδ) en un contexto que critica los procedimientos de la medicina popular (el único *φίλτρον ἀληθές* consiste en un *εὐγνώμων τρόπος*)¹⁹.

11. Más escasas son aún las veces que son mencio-

nados en la Comedia los medicamentos compuestos, salvo tres recetas de Aristófanes que vamos a estudiar. En Las terno foriantes (v. 486) se menciona una mezcla de κεδρίς, ἄνησος, σφάκος, que un marido solícito tritura para curar los dolores fingidos que su mujer alega para escapar de casa. Los dos primeros componentes, disueltos en vino dulce junto con la llamada ἀβρότονον²⁰ figuran en una fórmula de ὠκυτόκλια (cf. Hp. MuII 77=CH VIII 170); otro pasaje del C.H. nos informa del empleo del ἄνησος para curar los dolores lumbares de las embarazadas (Hp. MuII 34=CH VIII 80). Estas coincidencias junto con la lista de medicamentos para los dolores de la matriz en la que figuran las bayas de cedro (κεδρίδες) y la salvia (ἐλελίσφακον, identificada por el escoliasta de nuestro texto con el σφάκον), es buena prueba de que la receta transmitida por Aristófanes sigue los principios de la medicina, y nos inclina a pensar que la lectura de este pasaje ha de ser ἄνησον y no ἄνηθον²¹, ya que esta última planta no tiene empleos semejantes al atestiguado por Aristófanes en el C.H. Así, pues, resulta que la mención de estas medicinas apunta más a una enteritis como sugiere Dover (ad Ar. Nub. 982) que a las enfermedades de la mujer. Por consiguiente debemos leer aquí ἄνησον sin necesidad de acudir al testimonio de Alexis (fr. 127 II 432) para apoyar esta lectura (vid. Dover l.c.). Por otra parte, hay que considerar también el hecho de que tanto en el pasaje de Las nubes como en el De victu (II 54, 3=CH VI 558)²² el ἄνηθον se incluye entre las verduras como es el caso de

la llamada *ράφανις* o del *σέλινον*²³.

12. Las otras dos recetas son variantes de una misma, compuesta con ánimo evidente de reunir, en un emplasto, los específicos más picantes y ácidos para aplicarlos a los ojos de Neoclides. La primera vez aparece en Las assembleistas (v. 404 s.) en un compuesto de tres simples: el ajo (*σκόροδα*), la savia de higuera (*ὀπόν*) y el tártago de Lacedemonia (*τιθύμαλλον τοῦ Λακωνικοῦ*). Las intenciones satíricas de Aristófanes hacen que sea tarea perdida intentar buscar un paralelo de esta receta en la medicina, aunque quizá pudiera verse alguna relación entre ambos pasajes y la noticia transmitida en el C.H. de que el ajo es malo para la vista (cf. Hp. Vict. II 54=CH VI 556). El término *ὀπόν* alude, según creemos, al jugo ácido de la higuera (vid. infra § 39), y no a la simiente del *σίλπιον*. Mayores dificultades presenta el llamado *τιθύμαλλον*. Identificado con una especie de Euphorbia (cf. Thphr. H.F. IX 8, 2 y IX 11) el genitivo *Λακωνικοῦ* parece apuntar a la variedad producida en esta comarca²⁴.

Aunque en el mencionado lugar de Las assembleistas no se califique al remedio de *φάρμακον καταπλαστόν* es posible demostrar que se trata de un medicamento de este tipo mediante la comparación de este pasaje con el de Pluto, en que se nos da una receta, que reúne las mismas características, calificada de *φάρμακον καταπλαστόν* :

ἐμβαλῶν

σκοροδῶν κεφαλᾶς τρεῖς Τηνίων ἔπειτ' ἔφλα

έν τῇ θυεῖα ξυμπαμιγνύων ὀπόν
καὶ σχῖνον, εἴτ' ὄξει διέμενος Σφηττίω
κατέπλασσεν αὐτοῦ τὰ βλέφαρ' ἐξτρέφας...

Ar. Plut. 716 ss.

"arrojando tres cabezas de ajos de Tenos, los majó en el mortero agregando savia de higuera y lentisco, después diluyéndolo en vinagre de Esfeto le emplastó los párpados volviéndoselos".

La intención del medicamento es la misma que la de Las assembleistas (v. 404 ss.), con la particularidad de que aquí se determinan en detalle los componentes del remedio. Tenos es situado por van Leeuwen en la Megáride, ~~adu-~~ciendo, para demostrar que eran los ajos producto típico de la región, el testimonio de La paz (v. 236 ss.), y el dicho Μεγαρέων δάκρυα (cf. Zenob. V 8) que equivaldría al nuestro de "lágrimas de cocodrilo".

13. La razón que motiva la mención del lugar de procedencia de los simples es la creencia de que las variaciones del lugar de origen cambian las propiedades de las plantas, según nos informa Teofrasto²⁵. Sobre el ὀπόν y el σχῖνον nos parecen ambos lugares suficientemente probatorios de su acidez. Asimismo atestiguan la excelente calidad del vinagre de Esfeto (un demo del Ática fundado por Cécrope según Estrabón (Geo. IX 1, 20)).

Todos estos productos son de uso médico como lo demuestran los paralelos hipocráticos de sus empleos: así se usa en forma de emplastos para curar heridas (Hp. Ulc. 12 = CH VI 414), para tratar la fatiga (Hp. Epid. VII 76 = CH

V 435 y también Gal. XII, 90 Kühn.). Lo que más resalta en ambos contextos aristofánicos es la cita exacta del lugar de origen del producto, lo que recuerda la insistencia de la medicina en dejar bien sentada la procedencia de los simples por la razón que puede colegirse del texto de Teofrasto citado anteriormente: si las plantas varían de sabor según el lugar de cultivo, análogicamente es de pensar que varíen en el mismo sentido sus virtudes medicinales. Esta parece ser la norma seguida por los médicos del C. H. como nota R. Joly (cf. NSH p. 51 s.), cuyo reflejo en la Comedia está bien claro en los pasajes de Aristófanes citados más arriba. El principio en cuestión es una variante, por decirlo así, racionalista del prejuicio a favor de las sustancias raras o preciosas vigente todavía en pleno siglo XVIII²⁶.

Hay que considerar al compuesto ἀβυρτάκη al margen de la medicina, aunque fuera susceptible de ser empleado con fines médicos²⁷. En realidad, para tomar esta decisión, como en otros muchos casos, hemos tenido que seguir un criterio puramente formal: a saber, que ni en los fragmentos de la Comedia ni en las obras de Aristófanes figura dicho compuesto en contextos de los que se pueda concluir que en la época se le atribufan virtudes medicinales. Nuestra decisión se basa en un hecho negativo y por lo tanto sólo puede tener un valor provisional. Si nos ocupamos de él, así como de otros que se encuentran en análoga situación, es por tener no-

ticia por alguna fuente de que posteriormente se usó de algún modo como una medicina. La ἀβυρτάκη aparece en la Archais dos veces (fr. 181 I 276) como c. d. del verbo τρίβειν que es el que se usa para designar la mezcla de un fármaco (cf. Ar. Plut. 713, Theop. fr. 17, I 854). En rigor se trata de un plato de cocina de origen medo (cf. Theop., fr. 17) ^{I 854)} en cuya composición entraban el κάρδαμον y el πράσον, a la que Pocio (cf. Bekk. An. l.c.) añade la σίναπις, la σταφίς y el σκόροδον.

Eustacio, por su parte, (1854. 18) nos dice: ὑπότριμμά τι δριμύ βαρβαρικὸν διὰ πράσων καὶ καρδάμων καὶ κόκκων ῥόας καὶ ἐτέρων τοιούτων, "es una maceración ácida, extranjera, hecha de puerros, berros, granadas y cosas por el estilo". La acidez del plato está atestiguada desde Alexis, donde se le compara con vino agrio (ὄξύς) en los siguientes términos:

καὶ τὸν μὲν ὄξυν οἶνον ἐκπυτίζομεν
ἐπὶ ταῖς ἀβυρτάκαισι δ' ἐμβακχεύομεν.

fr. 141, 13 II 440

"escupimos el vino agrio
y con la "abirtaca" nos exaltamos".

Aristófanes lo cita como un compuesto de χλόης (fr. 142, II 228). También aparece atestiguado en la Nea en boca de un cocinero que se jacta de haber sido ἀβυρτακοποιός en la corte de Seleuco (Dem. I, 5, III A 218); e igualmente en el fragmento 247 Kδ. de Menandro.

14. Las distintas plantas integrantes del compuesto son de uso médico, como atestigua la Comedia para el κάρδαμον y el σκόροδον (cf. § 23, 37), y para la σταφίς el C. H.²⁸.

Aparecen por último en Aristófanes dos específicos, únicos en toda la Comedia; el primero de ellos es el ώκυτόκιον (^{h)}Tesm. 504) que se menciona unos versos más abajo de la fórmula designada, como hemos visto antes (§ 11), en el C.H. precisamente con este nombre (cf. Mul. I 77, Steril. 224 y CH VIII, 170); el hecho de que se trate de un fármaco compuesto es conjetura nuestra formada a partir de la coincidencia con el C. H. Por último el fragmento 872 (I 780) de Aristófanes nos indica la existencia de un φάρμακον denominado τικτικόν que debe tratarse de un compuesto como los ya señalados en el caso de la ώκυτόκια. Ambas menciones son únicas en la Comedia.

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

MEDICAMENTOS DE ORIGEN VEGETAL

15. Dividimos en tres grandes apartados, vegetales, animales y minerales, los distintos medicamentos simples que aparecen en la Comedia, más con ánimo de imponer un orden externo que por creer en una clasificación consciente de la época. No siempre resulta posible establecer la distribución de los mismos en las tres grandes etapas de la Comedia, dado lo fragmentario de nuestras fuentes y la conservación de las piezas de Aristófanes, que evidentemente inclina el número total de referencias a favor de la Archaia.

De todos los fragmentos en que aparece citada la ἀμυγδάλη sólo uno tiene relación clara con la medicina, se trata del fragmento 60 (I 468) de Frínico, donde se califica a este fruto como τῆς βηχῶς ἀγαθὸν φάρμακον, "buen remedio de la tos", calificativo que interpreta Edmonds (ad loc.) como una posible ironía. El contexto, empero, es demasiado escaso para determinar semejante cosa, pero a nuestro modo de ver bien pudiera tratarse de una alusión médica, habida cuenta de que en

el C. H. aparece la ἀμυγδάλη entre los medicamentos indicados para el tratamiento de enfermedades como la περριπνευμονία (De morb. III 15=CH VII 142), la llamada πυρετός λυγγώδης uno de cuyos síntomas es precisamente la tos (βήξ) (De morb. II 64=CH VII 99), o el ἐμπύημα (Acut. (Sp.) 30=CH II 519)¹. Que el efecto buscado era provocar la expectoración se desprende de uno de estos pasajes (De morb. III 15) y lo indica claramente Galeno al calificar al fruto en cuestión de ἐκφρακτικὴ καὶ ῥυπτικὴ (VI 793 Kühn). Suponiéndolo así, cobraría sentido el ^{homericismo/} ~~σινγαλόμεντο~~ it. "^{aceitosa} ~~σινγαλόμεντο~~", referido a ἀμύδαλα de Hermipo (fr. 63 I 306). Habida cuenta de ello la frase que constituye el fragmento 60 bien podía estar en boca de un médico y pertenecer quizá a la misma obra que el fragmento 62, en la que un personaje aparece como tal haciendo uso de un instrumento típico de la profesión: la sonda (μήλη) cf. II § 26:

Ἔμει καταμηλῶν· φλέγῳτος γὰρ εἶ πλέως

I 468.

"Sóndate y vomita, pues estás lleno de flema".

16. Los efectos astringentes de la ἀχράς (*Pyrus amygdaliformis*)² aparecen gráficamente ilustrados en Aristófanes (Ecc. 355 ss. y 362 et schol.). Frente a ello, el autor del De victu (cf. II 55 1) hace una distinción entre los efectos de las peras verdes y las maduras: ἀχράδες δὲ χειμέριοι, πέπειροι διαχωρέουσι καὶ

την κοιλίην καθαίρουσιν· αἱ δὲ ὡμαὶ στάσιμον . Todo hace suponer como lo hace R. Joly (De victu)^{p. 136} que el vulgo no se detenía en distingos teóricos de este tipo. Lo que no dice en este pasaje el autor del De victu es la razón de efectos tan contrarios, cuando, por el contrario, al referirse a las cualidades de las plantas silvestres asegura (II 54, 7) que ὀκόσα δέ ἐστι στρυφνὰ ἢ αὐστηρά, στάσιμα (cf. II 56, 5 ss.). Según esto parece ser la acidez y acritud de las verduras el motivo de sus virtudes astringentes.

Veamos ahora el testimonio de la Comedia al respecto: en un fragmento de Teleclides un personaje declara:

φιλῶ πλακοῦντα θερμόν, ἀχράδας οὐ φιλῶ.

32 I 188.

"me gusta el pastel caliente, no me gustan las peras".

La razón de su disgusto nos la da el fragmento 164 I 272 de Ferécrates: ἢ τῆς ἀχέρδου τῆς ἀκρχολωτάτης que, en nuestro modo de ver, parece referirse más al fruto que al árbol como supone el transmisor del fragmento (cf. II§17). Igualmente el fragmento anónimo 1277 (III A 502) sugiere una acritud del mismo tipo referida al τρόπος de un personaje (notemos de pasada que el fragmento presupone el juego de palabras contenido en el pasaje de Las assembleistas antes citado). En resumen, la Comedia y el De victu coinciden esencialmente y coinciden de modo preciso. La razón de ello creemos verla

en el hecho de que el autor del De victu opere con conceptos más elaborados y, supone, como nos dice en otro lugar, que todo alimento cercano a la descomposición tiene efectos laxantes independientemente de su calidad. En este punto nuestro autor recoge las creencias populares y les da una base teórica atendiendo a las cualidades (sabor ácido), y al estado (verde o maduro, fresco o pasado, etc.), de los vegetales.

17. Pocos de ellos aparecen con mayor frecuencia en la Comedia que el βολβός y ello debido probablemente a ser un alimento de pobres (vid. más abajo, y Nub. 188), y a sus supuestas virtudes afrodisíacas. Dichas virtudes aparecen bien claras en el diálogo que sostienen un joven y una vieja en Las assembleístas:

N. πῶς οὖν δικωπεῖν ἀμφοτέρας δυνήσομαι;

Γ. καλῶς, ἐπειδὴν καταφάγῃς βολβῶν χύτραν.

Ar. Ecc. 1091 s.

"-¿Cómo me las podré cinglar a ambas?

-Perfectamente, una vez que comas un puchero de bolbos".

Más gráfica aún es la descripción de sus efectos contenida en el fragmento 173 (I 542) de Platón que transcribimos a continuación:

βολβούς

ὥς πλείστους διάτρωγε· τὸ γὰρ δέμας ἀν<έρος> ὀρθοῖ.

"bolbos... como muchísimos, porque levanta el cuerpo del hombre".

El fragmento en el que abundan las alusiones obscenas deja bien claros sus efectos³. A las mismas cualidades alude el fragmento 174 (I 544) del mismo autor, donde aparece la mismísima Afrodita exigiendo una serie de ofrendas en pago de sus buenos oficios para dejarles ver a Faón. Entre dichas ofrendas, aparece, como no, el bolbos acompañado de una lista completa de afrodisíacos, más o menos mágicos como las doce liebres ἐπισέληνα, "lunares", del v. 10, las κίχλαι, etc. En este pasaje aparece bien claro precisamente lo que apuntábamos al principio al decir que los βολβοί eran alimento de pobres al aplicárseles directamente el adjetivo ἐύτελῆ, "baratos" (v. 11). Siendo así, se explica la alusión contenida en el verso 188 de Las nubes: los lacedemonios tienen tal escasez de medios que se ven obligados a buscar en el suelo βολβούς para alimentarse. Aristófanes los cita en varios fragmentos sin que se pueda determinar una relación clara con la medicina por su valor culinario (fr. 129=130 K, I 604; 158, I 620; 681, I 758). Nótese que en el segundo de ellos el βολβός es mencionado junto con los κάραβοι a los que, como veremos más adelante, se les atribuyen cualidades semejantes (§ 46). Estos son los lugares de la Archaia en que aparece el βολβός exceptuando el fragmento de Eípolis 345

(I 428) que refiere la costumbre de burlarse de ciertas personas comparándolas con esta planta.

En la Mege reaparecen las alusiones a las virtudes afrodisíacas del βολβός como lo demuestra el fragmento de Alexis que transcribimos a continuación:

πίννας, κάραβον,
 βολβούς, κοχλίας, κήρυκας, ἀκροκώλια,
 τοιαῦτα· τουτων<ι> τίς ἂν εὖροι φάρμακα
 ἐρῶν γ' ἑταίρας ἕτερα χρησιμώτερα;

279 II 510.

"mejillones, langosta
bolbos, caracolas, trompas, menudillos,
 cosas semejantes; ¿quién podría encontrar otros medicamentos
 más útiles que estos, si ama a una hetera?".

Como se ve, la lista coincide en parte con el fragmento 158 de Aristófanes, así como con los fragmentos citados de Platón. Igualmente en un fragmento de Jenarco en el que abundan los equívocos:

A. - ἄστυτος ᾤκος κούδὲ βυσαύχην θεᾶς
 Διοῦς σύνεργος. B.- γηγενῆς βολβός, φίλοις
 ἐφθδς βοηθῶν, δυνατός ἐστι ἐπαρκέσαι.

1 II 592.

- "La casa no se levanta y ni siquiera el cuelllicorto colabora con la diosa.^B El bolbos nacido de la tierra, que a los amigos cocido socorre, puede poner remedio".

En consonancia con este último fragmento está sin duda el fragmento 170⁴ de Alexis que añade los κτένας

a la lista de afrodisíacos y que al igual que el fragmento de Jenarco incluye el *πουλύπους* entre ellos. Estos mismos alimentos figuran en el festín de boda de Iffcrates, según el fragmento 41 (v. 28 ss. II 62) de Anaxáandridas (Edmonds sugiere el 372 a. C. para la obra). Esta relación del *βολβός* con el culto y la religión aparece también el fragmento 18 (II 336) de Anaxilas junto a los *κήρυκες* y las *Ἐφέσια γράμματα*. Se trata de la descripción de un personaje elegante, perfumado y vestido de *χλανίς* (vid. Ath. *Dipn.* XII, 548 c). Junto a todo esto tampoco faltan los contextos culinarios donde figura esta planta como el fragmento 1 (II 28) de Nicóstrato y otros⁵. Frente a tanta abundancia de testimonios extraña sobremanera que de la *Nea* no conservemos más que una mención aislada, en un contexto culinario, de esta planta (cf. Phil. 122, III A 70), que nos informa de su sabor (*πονηρὸς καὶ πικρὸς*, "vil y amargo"), y de la forma habitual de prepararlo.

18. Page lo identifica con el *Muscari comosum* L. en su edición de Teofraсто *Historia plantarum* (vid. *index*)⁶. Ni éste ni el autor del *De victu* dan noticias de sus propiedades medicinales; es más, este último lo omite por completo en su obra. Sin embargo, en el *C. H.* aparece su uso en pesarios (cf. *Arztt* p. 104) pero también en forma de *χυλόν* (*CH* V 454=*Epid.* VII, 101), lo que coincide exactamente con el pasaje de Aristófanes

(Esc. 4094) donde se hace mención al βολβῶν χύτραν .En el referido lugar del C.H. aparece administrado para curar los trastornos de la mujer quizá en la edad crítica. Generalmente era usado para favorecer la concepción o curar la esterilidad de la mujer (cf.: Hp. Mul. I 75=CH VIII 167, Nat.mul. 97=CH VII 414, id. 109=ibid. 424, Mul. 181=CH VIII 364 donde se describe como δριμύ , id. II 196=ibid. 378, id. I 78=ibid. 180). La identificación de esta planta resulta difícil debido a que debió de tener un valor casi genérico como sugiere E. Saglio (s.v. "Cibaria" en D. S. especialmente p. 1148 ss.), admitiendo la identificación con el Muscari comosum que sugiere Fraas y da por sentado Olck.⁷ Su carácter afrodisíaco era bien conocido en toda la Antigüedad⁸ y, aunque no aparezca ninguna alusión clara a sus virtudes en el C.H., la idea es recogida por la literatura médica. Así, Heraclides de Tarento en El banquete. (ap. Ath. Dipn. II 64 a), dice: "El βολβός, las caracolas, los huevos y las cosas similares parecen ser capaces de producir esperma, no por el hecho de ser muy alimenticias, sino por ser sus primeras naturalezas semejantes en sus virtudes al esperma", donde queda bien claro que no se hace referencia alguna a teorías dietéticas sino a las virtudes (δυνάμεις) propias de estos alimentos. El pasaje parece una alusión al comentario de Dífilo⁹ que Ateneo nos transmite a continuación: "Los βολβοί son difíciles de digerir, muy alimenticios y estomacales, son

además purgantes y debilitan la vista, aunque estimulan el apetito sexual" (Dipn. II 64 b). Las posibilidades de que las afirmaciones de Heraclides sean un comentario a las de Dífilo son grandes, ya que Dífilo usó en su obra *περὶ ὕλης*, como dice Wellmann, "die reiche diätetische Litteratur des V und IV Jhdts"¹⁰. Entre los autores de esta "literatura" se encontraría Diocles de Caristo, una de la autoridades de Dioscórides cuando habla precisamente de las cualidades del βολβός¹¹.

19. La mención más antigua del heléboro aplicado al tratamiento de la locura se encuentra en Las avispas (422 a.C.) de Aristófanes (v. 1489)¹². A la misma época debe de pertenecer el fragmento 28 (I 176) de Calias, pero no se puede determinar con exactitud, puesto que estamos privados de un contexto que nos permitiera saber si realmente se refiere a la locura o no¹³, y no conocemos tampoco a qué obra corresponde. No obstante, dado que el fragmento se nos transmite en un comentario al pasaje de Aristófanes, parece lógico pensar que también se trataba de un contexto semejante.

En la Mese no se conserva alusión alguna semejante. Menandro explota, en cambio, la idea en La flautista (fr. 63 KÖ.=69 K. Edm.), que muestra bien claramente que la mención del heléboro es sinónimo de locura¹⁴. La misma idea sirve probablemente de base a los ἑλληβοριζόμενοι de Dífilo, obra de la que no se conserva más que el título y una palabra (fr. 31 III A 108). Los

efectos del heléboro parecen estar en relación con las creencias populares, según parecen indicarlo los distintos nombres que se le dan: según Dioscórides recibe el nombre de Ὀρέστιον y Ἡροίτον (cf. Mm. IV 162 W.), aludiendo a la locura del primero y a las hijas de Preto en el segundo caso. Teofrasto nos informa de que la variedad llamada "heléboro negro" recibía el nombre de melampodion (cf. HP. IX 10, 10) usado en combinación con una epode para purificar (καθαίρειν) las casas y el ganado.

El valor sagrado de la planta aparece más claro aún en el ritual de recogida descrito por Teofrasto como sigue (HP IX 8, 8): "hacer un círculo alrededor del heléboro negro y cortarlo mirando a Oriente y pronunciando una súplica. Guardarse del águila venga por la izquierda o por la derecha; porque los que lo cortan corren peligro de morir en el año si hubiere un águila cerca"¹⁵

En el C. H. el heléboro se usa como emético y purgante (Arztt. p. 111 ss.) uso que está en consonancia con el empleo popular citado más arriba. En vista de ello la aplicación de la planta en el tratamiento de la locura requiere una explicación médica que, a nuestro modo de ver, se encuentra en la utilización del heléboro en el C. H. (Hp. ~~Int, 51~~ Int, 51=CH VI 296) para purgar la bilis y curar la melancolía (Hp. Epid. VII 45 = CH V 414), sin perjuicio de que la base teórica de su empleo no sea más que una justificación "racional"

de las creencias populares (cf. I § 27). Del mismo modo en el De victu (I 35, 7=CH VI 519) se emplea para purgar el agua que, al dominar el fuego del alma, causa la locura. Esta teoría es distinta de la de los humores, pero la descripción que el autor del De victu hace de este tipo de locura recuerda estrechamente los caracteres del temperamento melancólico¹⁶: "estos lloran sin causa alguna. Temen cosas no temibles, se apenan por lo que no les atañe, no perciben realmente nada de lo que es propio de hombres en su sano juicio".

Frente a ello los síntomas que presenta Filocleón en Las avispas son por completo distintos, ya que el personaje inicia un baile frenético. Parece, pues, que sólo teóricos como los autores del C.H. hacían distinciones entre los tipos de locura susceptibles de un tratamiento con heléboro. Para el vulgo ya en época de Aristófanes todo tipo de locura se trataba con purgas de heléboro.

20. Todas las alusiones a la $\theta\rho\rho\iota\delta\alpha\kappa\acute{\iota}\nu\eta$ o $\theta\rho\rho\iota\delta\alpha\zeta$ ¹⁷ en la Comedia se conservan en un pasaje de la obra de Ateneo Dipnosophistas (II 68 f-70 a). Exceptuados el fragmento 66 de Estratis (I 834) y el 330 de Cratino (I 136) todas las referencias aluden a sus propiedades antieróticas (cf. Eub. 14 II 88, Amph. 20 II 320). La razón de que sea así la da el mismo Eubulo en los últimos versos del fragmento 14 perteneciente a la obra titulada "Αστύτοι :

ἐν τῷ λαχάνῳ τούτῳ γάρ, ὡς λόγος, ποτὲ
 τὸν Ἄδωνιν ἀποθανόντα προύθηκεν Κύπρις
 ὥστ' ἐστὶ νεκύων βρώμα.

II 88

"Porque en esta verdura, según la leyenda, una vez expuso Cipri antaño a Adonis muerto, de tal forma que es alimento de muertos".

A lo que comenta Ateneo: "aluden los poetas al hecho de que quienes comen lechuga habitualmente son impotentes". Sin embargo, el verso final citado sugiere una relación con la dietética pitagórica al ser la lechuga lo mismo que las habas "un alimento de muertos", νεκύων βρώμα . El mismo Ateneo se encarga un poco más abajo (Dipn. 69 e) de transmitirnos la noticia de que, según Lico, los pitagóricos llamaban a la lechuga "eunuco", εὐνοῦχον, y las mujeres "impotente", ἀστυτίδα . Todas estas creencias están en relación, a nuestro modo de ver, con la noticia siguiente transmitida por Ateneo: Cratino (fr. 330 I 136) aludía a la leyenda de los amores de Faón con Afrodita que le ocultó en "bellas lechugas" (ἐν καλαῖς θριδακίναϊς). La leyenda de Faón nos la transmite asimismo Servio (In Verg. Aen. III 279) y formaría la base argumental del Faón de Platón (cf. fr. 173 ss. I 540); en la versión de Servio el personaje se suicida, aunque existe la versión paralela de Eliano en la que es ajusticiado por haber sido sorprendido en adulterio. Todos estos detalles así como la coincidencia de que en el fragmento de Eubulo citado más arriba el personaje expuesto en la lechuga sea Adonis sugieren que se trata, en el caso de Faón también, de un reflejo de un culto a la ve-

getación que muere y resucita.^{17a} Pero todas estas creencias pasaron a la literatura médica de la época. Así Ateneo (Dipn. II 69 a-f) enumera las propiedades que Difilo de Sifnos le atribuye: "Sin embargo, comúnmente la lechuga es saludable, refrescante, estomacal, hipnótica, jugosa, debilitante del vigor sexual. La lechuga más tierna es más saludable y produce más sueño".¹⁸

Estas virtudes son sin duda las que justifican el uso de esta planta, atestiguado en el C.H., en los colores de matriz (cf. Hp. Mul.I 101=CH VIII 224, Id. I 78=Ibid. 197); asimismo el efecto analgésico e hipnótico de la lechuga es bien conocido en toda la literatura médica de la Antigüedad¹⁹. Si bien en el C.H. no se encuentra ninguna alusión concreta a los efectos antieróticos señalados por la Comedia, a una dieta continua de legumbres. (ὄσπριοφαγέοντες συνεχῶς), atribuye el autor de Epidemias (VI 4, 11=CH V 310)²⁰ el que los hombres de Enos quedaran imposibilitados de las piernas y, aunque en este contexto del C.H. no se alude verbatim al σπίνδαξ, la idea reaparece en el De victu al hablar de esta planta (II 54, 3=CH VI 558): "la lechuga..., a veces produce debilidad en el cuerpo". Afirmación que bien puede aludir a las virtudes de que se hace eco la Comedia y a sus efectos narcóticos.

21. Las ἰσχάδες o higos²¹ aparecen abundantemente en la Comedia, y no siempre en contextos claros. Son símbolo de Atenas (cf. Alex. 117 II 428), hecho refle-

jado también en la noticia transmitida por Eliano (Var. hist. III 39, cf. Et. Mag. 479, 14 Gaisford), de que los atenienses se alimentaban de brevas -σῦκα -, y de higos -ἰσχάδες -, antes de comprender los valores alimenticios de la carne²². Dejando de lado el contenido mítico del relato, lo que aparece claramente es que los higos formaban parte importante de la alimentación de los atenienses²³ y especialmente del campesinado. De ahí que se estableciera una asociación entre los higos y el hombre del campo, ingenuo y un poco paleta, que se dejaba engañar por la habilidad de los oradores (cf. Ar. Pax 632-4); esta relación entre los higos y la simpleza²⁴ vuelve a aparecer en Los caballeros (v. 755) en un contexto oscuro.

Asimismo, los higos aparecen mencionados en la lista de productos importados por mar transmitida por Hermipo (fr. 63, v. 16 I 306), donde se les califica de ἠδυνεῖπος que quizá deberíamos interpretar como "que producen sueños agradables". Pero no poseemos ningún texto que nos lo confirme. En cambio sí aparece un uso médico de la breva (σῦκον) en el fragmento 132 (I 256) de Ferécates, transmitido por Ateneo (Dipn. III 78 d) junto con la noticia de su uso en el cuidado de los recién nacidos. El fragmento al que aludimos habla del empleo de las brevas para limpiar (περιμάττειν) los ojos de los niños, algo que no se confirma ni en el C.H. ni en Galeno, y debe de estar en relación con las virtudes catárticas atribuidas al σῦκον²⁵. Dicho valor catártico

tiene tal vez algo que ver con la higuera sacrada, ἱερὰ συκῆ , el árbol sagrado de Dioniso²⁶. Por otro lado (cf. Alex. 162,15 II 452), el descubrimiento de los higos ἰσχάδες , según interpretó Mürr²⁷, fue un regalo hecho a los hombres por Cibebe por medio de la heroína Sice. Este carácter sagrado atribuido a los higos quizá dé una clave para entender la noticia contenida en el fragmento 196 de Alexis:

ἢ δ' ἐστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα
καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος
τοῖς Πυθαγορείοις.

II 468

"El banquete constará de higos, pastel de olivas y queso; porque los pitagóricos tienen costumbre de hacer estas ofrendas".

Pero el contexto más bien parece sugerir una alusión cómica a una tradición ya antigua como hemos visto; de todas formas queda en pie el testimonio del régimen austero de la secta pitagórica (cf. Alex. 197 II 468).

22. El uso que en el C. H. se hace de los higos (σῦκον e ἰσχάδες) es muy variado sin que puede encontrarse un principio general de aplicación. Así, para explicar el hecho de que los higos blancos sean usados para tratar la ictericia (Hp. Int. 35=CH VII 2560), son pertinentes consideraciones de color. Su valor catártico,

por otra parte, parece relevante en aplicaciones para las enfermedades de la mujer (como pesario cf. Hp. Mul. I 74=CH VIII 156), o en decocción (Hp. Nat.mul. 109=CH VII, 246), en las enfermedades de la garganta (Morb. II 31=CH VII 48), o en compuestos para curar heridas (Hp. Ulc. 15=CH VI 418). Pero de todas las virtudes que en el C.H. se atribuyen al higo las más curiosas son las que aparecen en el De victu. En el libro II (45, 2 CH VI 542) se nos dice: "Los granos y la cáscara del mijo son secos y astringentes, acompañados de higos son fuertes para los que trabajan (¿están enfermos?)". Y ello sin aducir razón alguna, pues, se nos da simplemente la noticia de que el mijo (κέγχρον) acompañado de higos puede producir trastornos. Cuando se nos habla de sus cualidades (II 55, 4=CH VI 564) se le cita inmediatamente después de los βότρυες y los ἀσταφίδες (uvas y pasas), lo que no deja de ser algo más que una coincidencia con la noticia de la estrecha relación de ambos frutos con Dioniso (cf. más arriba y nota 26). A la hora de prescribir su uso se recomienda beber vino puro inmediatamente después de tomarlos en el postre (III 75, 3=CH VI 618), o incluso con uvas y vino puro (III 80, 1=CH VI 626). La razón de todas estas prevenciones contra los higos se descubre, como ya vio Olck²⁸, en las creencias reflejadas en los fragmentos de la Archaia y la Mese. Aristófanes (fr. 463 I 702) menciona los trastornos producidos por comer a mediodía higos verdes en verano²⁹. La misma creencia, y casi con las mismas palabras reaparece en Ferécates (80 I 236)

como ya hemos visto (II § 22).

De todo lo que llevamos dicho podemos extraer un principio general: el médico hipocrático opera, como es lógico por otra parte, con un elenco de creencias populares que elabora, bien sean superstición (p. e. el valor catártico y sagrado de los higos), bien fruto de la experiencia, y trata de justificarlas o racionalizarlas (así la teoría de la bilis aplicada al efecto que producen los higos), o aprovechándolas para sus prescripciones: si el higo provoca el flema es lógico usarlo para extraerlo (καθαίρειν ἄνω), en caso de un trastorno de este humor (cf. Hp. Int. 20=CH VII 216). La mención por parte de Aristófanes y Ferécrides al verano parece encontrar su paralelo en las palabras de Mnesíteo quien advierte de la necesidad de tener en cuenta la época del año en que se toman estos alimentos para evitar que su jugo haga daño³⁰.

23. La identificación del κάρδαμον con el Lepidum sativum (berro) es general, descontando la excepción de M. Fraas quien dice que esta planta no se encuentra en Grecia y estima que es la Erucaria alepica (cardamomo)³¹. En la Comedia aparece usado como condimento sobre todo en la Archaia, sólo dos veces en la Mese³² y ninguna en la Nea. Pero los textos que nos interesan aquí pertenecen todos ellos a Aristófanes. Menciona este autor el κάρδαμον en tres obras Las nubes (v. 234), Las avispas (v. 455), y Las tesmoforiantes (v. 616). Dejando a un lado el pasaje de Las avispas, en el que se trata de una frase hecha (βλέπειν κάρδαμα) alusiva a la acidez de

la planta³³, los otros dos textos hacen alusión a efectos de la misma que encuentran su explicación en la medicina. En Las tesmoforiantes se desarrolla el siguiente diálogo entre Clístenes Mnesíloco:

Κλ. πολὺγε χρόνον οὐρεῖς σύ. Μν. νῆ Δί' ὧ μέλε' στραγγουριῶ γάρ' ἐχθὲς ἔφαγον κάρδαμα.

Thesm. 615 s.

"-Mucho tiempo orinas tú. -Sí, ¡Por Zeus!, porque tengo estranguria; ayer comí berros".

El escolio da una explicación suficiente al decir que el berro retiene la orina³⁴; esta idea se encuentra igualmente en el libro segundo del De victu (54, 2=CH VI 558): "el berro es cálido y reduce carnes; retiene el flema blanco hasta el punto de causar estranguria". El autor del tratado hipocrático da una explicación médica a una creencia popular aplicando la teoría de los humores. Estas creencias coinciden exactamente con las nociones médicas presentes en el conocido pasaje de Las nubes en el que Sócrates, explicándole a Estrepsíades sus razones para estar colgado de una cesta, atribuye al berro virtudes desecantes (cf. II § 13). Y la misma explicación dan Jenofonte (l.c. en nota 34) y Teofrasto (HP VII 1, 8) al clasificarlo como hidrófilo (φίλυδρα), y es la razón de su empleo como flemagogo en el C.H. (cf. Hp. MuI. I 29=CH VIII 74), para curar la fiebre (cf. Hp. Int. 40=CH VII 266) originada por el flema (cf. II § 22). El mismo principio está presente, sin duda, en el preparado para curar la expectoración en la pleuritis (cf. Hp.

Morb. III 16=CH VII 150), que recibe explicación gracias al texto de Jenofonte citado por el escoliasta (ad. Ar. Thesm. 616, cf. nota 34). En consecuencia, parece que más que una alusión a las teorías de Diógenes como sugiere Dover³⁵, se trata, por lo que respecta al berro, de una alusión a los conocimientos de la medicina de la época, como reafirma la frase *πάσχει δὲ ταῦτα* que aparece repetida literalmente en los Aforismos hipocráticos según señala el mismo Dover (l.c.). Se trata de una fórmula científica establecida, sin duda de origen médico. Esta alusión explica perfectamente la razón por la que el ignorante Estrepsíades se dirige a Sócrates unos versos más abajo (Nub. 243, cf. Dover ad loc.), como si de un médico se tratara.

24. Son escasas las alusiones cómicas a la cicuta (*κώνιον*), pero por eso mismo quizá más relevantes: la primera mención que conservamos pertenece a un fragmento de la obra Demotindareo de Polizelo fechada entre los años 411-410 a.C.³⁶. Dicho fragmento comenta la posibilidad de elegir entre tres "fines últimos": "arrastrar el cepo, beber cicuta o huir de los males", cuyo origen atribuye a Terámenes el escoliasta (ad. Ar. Ran. 541). Sin duda a esta misma elección apunta el fragmento 549 (I 720) de Aristófanes, perteneciente al *Τριφάλης*, también fechado ca. 410 a.C. (cf. I 719 nota b). Las otras dos alusiones de la Archaia aparecen ambas en Las ranas (v. 124, 1051)³⁷. Salvo en esta última obra no se describen

los efectos de la cicuta en ninguna comedia. Sin embargo, en el primer pasaje de Las ranas se dice:

Ηρ. ἀλλ' ἔστιν ἀτραπὸς ζύντομος τετριμμένη

ἢ διὰ θουείας. Δι. ἄρα κώνειον λέγεις;

Ηρ. μάλιστά γε. Δι. ψυχρὰν γε καὶ δυσχεΐμερον·

εὐθύς γὰρ ἀποπήγνυσι τάντικνήμεια.

Ran. 123 ss.

"Pero hay un atajo corto, trillado,

el que pasa por el mortero -¿Acaso aludes a la cicuta?

-Sí. -Es frío y tormentoso;

porque al punto se congelan las espinillas".

En el contexto anterior Dioniso pregunta a Hércules por un camino rápido que le lleva al Hades y que no sea "ni muy cálido ni demasiado frío". Heracles alude en primer lugar al ahorcamiento calificándolo de sofocante (πνιγηρὰν), en segundo lugar aparece el texto transcrito arriba y, a continuación de decirle que se arroje desde la torre del Cerámico, hace alusión a un viaje largo (v. 136, ὁ πλοῦς πολὺς).

Los adjetivos que Aristófanes aplica a la cicuta encuentran su explicación en sus efectos, descritos por Platón (cf. Phaed. 116 c -f), que debieron de pertenecer a los conocimientos generales de la gente. Así, cuando Teofrasto (HP IX 16, 8) dice que Trasias de Mantinea usaba la cicuta procedente de un lugar frío (ψυχρός) por producir ésta mayores efectos, cosa que no es cierta³⁸, se está haciendo eco de la creencia de que la cicuta envenena por su cualidad fría. El segundo adjetivo,

δυσχεζόμερον , puede significar en griego tanto frío como tempestuoso; en el primer caso tendríamos una hendíadis al ser sinónimo de ψυχρός , en el segundo, en cambio, habríamos de ver una alusión a la violencia con que actúa la planta³⁹, bien atestiguada en los Alexipharmaca de Nicandro (vv. 186-194), y que ha sido comprobada en época moderna por los médicos⁴⁰. Asimismo, creemos que se debe entender en el mismo sentido el testimonio de Teofrasto (HP IX 16, 9), en contra de la opinión de Glotz (l.c. p. 861 b) quien lo cita como autoridad de que producía una muerte rápida y sin sufrimiento⁴¹. De este modo no quedaría otra fuente, salvo el Fedón y más tarde Plutarco (De garrul. 14 VI, 509), para afirmar que este veneno producía efectos rápidos y tranquilos. La triple elección que Terámenes planteaba presupone que en cierto modo era una muerte querida, un suicidio⁴². El mismo Aristófanes, y en la misma obra (Ran. 1051 et schol.), nos informa del suicidio de Estenobea por medio de la cicuta, detalle que a todas luces es un añadido como señala G. Glotz (l.c. en nota 37 p. 860 b). Quizá a suicidios colectivos aluda el título de las Κωνειαζόμενα de Menandro (p. I p. 120-1 Kδ.) como sugiere G. Glotz (l.c. 862 b), citando la autoridad de Estrabón⁴³, quien habla de la práctica del suicidio extendida entre los viejos de Ceos (fr. 797 Kδ.).

Por otra parte los médicos hipocráticos hacen poco uso del κώνειον salvo en las enfermedades de la mu-

jer, en el tratamiento de la esterilidad, etc. (cf. Arztt p. 232, y Glotz en nota 37 l.c. p. 860 b).

25. No aparece en la Comedia mención directa alguna de los efectos de la mandrágora, pero sí conservamos algunos fragmentos pertenecientes a la Μανδραγοριζομένη de Alexis (fr. 141 ss. II 440). La planta en cuestión aparece en Teofrasto como un afrodisíaco (HP IX, 9, 1), y su ritual de recogida también lo sugiere así (cf. Thphr. HP IX 8, 8). El mismo autor alude también a sus efectos narcóticos (πρὸς ὕπνον) y calmantes para la podagra y las heridas. Teofrasto y Dioscórides (M.m.IV 75) son las únicas autoridades sobre las virtudes afrodisíacas de esta planta⁴⁴. En cambio los efectos narcóticos son bien conocidos en la Antigüedad⁴⁵, así en la Comedia aparece repetidas veces como nota Steier el dicho μανδραγόραν πικρῶναι aplicado a hombres somnolientos e indolentes⁴⁶.

El uso que de esta planta se hace en el C.H.⁴⁷ parece indicar que los médicos conocían bien sus efectos; así el autor del tratado De locis in homine (39=CH VI 328), al prescribirla para calmar los espasmos y los deseos de suicidio de algunos pacientes, nos da a conocer que puede provocar la locura en una dosis grande. En forma de poción se usaba para tratar la fiebre cuartana (Morb. II 43=CH VII, 60), pero normalmente se empleaba, bien en cataplasma (Fist. 9=CH VI 458, caída del recto), bien para tratar las enfermedades de la mujer (emenagogo: Mul. I

74=CH VIII 160, flemagogo Mul. I 80=CH VIII 202 e incluso contra el flujo Mul. II 199=CH VIII 382). Este empleo para las enfermedades de la mujer recuerda el epíteto de Μανδραγορίτης (cf. RE s.v.) aplicado a Afrodita, que se explica por el uso afrodisíaco de la planta.

Visto esto, podemos afirmar que el título de Μανδραγοριζομένη si por un lado apunta a los efectos hipnóticos de la planta y específicamente a sus virtudes embriagantes²⁾ que reconocen Platón, Demóstenes y Jenofonte, no excluye, en contra de la opinión de Steier (l.c. col. 1031 cf. nota 46), una alusión a sus efectos afrodisíacos que le daría cierta ambigüedad y podría ser explotada en un juego de equívocos a lo largo de la obra. Desgraciadamente los fragmentos conservados no permiten establecer con seguridad nada al respecto.

26. La primera mención de la adormidera (μύκων) que conservamos aparece en el Protesilao⁴⁸ (fr. 41 v. 55 II 68) de Anaxádrides; se trata de un fragmento en el que se describen las bodas de Ifficrates, lo que es suficiente quizá para afirmar que se usaba ya como condimento. Sólo conservamos otra mención, perteneciente esta vez a la Nea (Euphr. 11 III A 278), en el que un cocinero lo emplea como aderezo para disfrazar un nabo de sardina. La identificación de esta planta no es fácil ya que Teofrasto (HE. IX 12, 3-5) distingue tres tipos distintos bajo el mismo nombre: κερατῖτις (ibid. 3), 'Ηρα-

κλεῖα (*ibid.* 5) y ῥοιάς (*ibid.* 4), que aparece mencionada junto a la adormidera en el fragmento de Anaxándrides citado, lo que presupone que alude a otra de las variedades conocidas⁴⁹ por los antiguos, sin perjuicio de que en el segundo fragmento se aluda precisamente a la ῥοιάς . No hay indicios en la Comedia de su uso médico.

27. Las setas (μύκητες) usadas como alimento, aparecen ya en un fragmento de la Archaia (Polioch. 2 I 838), hay que esperar hasta la Mese para encontrar mencionados sus efectos venenosos. Un fragmento de Efipo (27 II 162) nos informa de que las setas sofocan⁵⁰ .Y la misma idea aparece recogida en Antífanes:

ἐγὼ γὰρ εἰ τῶν ὑμετέρων φάγοιμι <τι>
 μύκητας ὠμούς ἂν φαγεῖν <έμοι> δοκῶ
 καὶ στρυφνὰ μῆλα καὶ τι πνίγει βρωμ' ἔτι.

fr. 188 II 254.

"Si yo comiera alguno de vuestros platos,
 me parecería haber comido setas crudas,
 manzanas silvestres y cualquier alimento que sofoque".

La causa del sofoco parece residir en su crudeza (ὠμούς), de ahí que normalmente se comieran cocinadas⁵¹ como dice Polifoco en el fragmento citado arriba. Sin embargo, en un fragmento de Antífanes (227 II 284) advierte que las setas llamadas πινίνουζες eran consideradas peligrosas⁵² .En resumen, las cualidades venenosas de las setas eran bien conocidas en la Antigüedad desde época de Eurípides⁵³ . Las mismas ideas aparecen en

el fragmento siguiente de Epicarmo:

οἶον αἱ μύκται γὰρ ἔξεσκληκότε' ἀποπνιζεῖσθέ με.

119 Kaibel, ap. Ath. Dipn. II 60 f

Respecto a los médicos hemos de decir que el autor del De victu no habla de las propiedades alimenticias de las setas. Frente a ello Ateneo (Dipn. II 61 d) nos transmite las cualidades que les atribuye Dífilo de Sifnos: "son sabrosas, laxantes, alimenticias, pero indigestas y flatulentas"⁵⁴. Los autores del C.H. conocen el envenenamiento por setas y prescriben recetas, como la que da Dífilo de Sifnos (cf. nota 54), describiendo de un modo muy semejante a los comediógrafos sus efectos (cf. Hp. Epid. VII 102=CH V 454)⁵⁵. Notemos que el autor de este tratado señala que las setas estaban crudas recordando muy de cerca el pasaje de la comedia citada.

28. La planta denominada μῶλυ no aparece más que una vez en un fragmento anónimo (641 III A 460), y en un contexto tan escaso que no permite ninguna conjetura para su identificación. El fragmento, (ἔχων ἐν τῇ χειρὶ μῶλυ), describe un personaje masculino, que habida cuenta de la leyenda homérica (cf. Hom. Od. X 305) a la que también alude el transmisor del fragmento, bien podía tratarse de Ulises y en ese caso pertenecer a una de las comedias que trataron su figura⁵⁶, lo que no puede sugerirse sino a título de hipótesis. El fragmento, por lo tanto, no ayuda nada a la identificación del μῶλυ que ya le resultaba difícil a Teofrasto (cf. HP IX 15, 7)

quien transmite la noticia de que en Feneo y Cilene llamaban así a un tipo de ajo usado en magia como amuleto⁵⁷.

29. Dejando a un lado las innumerables referencias al vino meramente festivas que se encuentran en la Comedia, estudiaremos aquí aquellos lugares que de un modo u otro recuerdan las aplicaciones de éste en medicina, y los efectos que encuentran su explicación en ella. En la Comedia aparecen dos teorías contrapuestas, ambas presentes ya en Los caballeros de Aristófanes y puestas en boca de los dos criados, uno de ellos partidario del vino como buen consejero:

μὰ Δί' ἀλλ' ἄκρατον οἶνον ἀγαθοῦ δαίμονος
ἴσως γὰρ ἂν χρηστόν τι βουλευσαίμεθα.

a lo que contesta el otro:

-ἰδοῦ γ' ἄκρατον. περὶ πότου γοῦν ἔστι σοι.
πῶς δ' ἂν μεθύων χρηστόν τι βουλευσαίτ' ἀνήρ;

Equ. 85 ss.

"No, ¡por Zeus!, sino vino puro invocando al buen demon, porque quizá se nos ocurriría una idea sabia.

-Mira, vino puro. De vino se trata
¿Cómo podría un borracho dar buen consejo?"

A esta pregunta sigue una descripción de los efectos entusiásticos del vino⁵⁸ interpretados en el sentido de que el vino riega (ἄρδει) la mente y causa una locuacidad hábil. Estas nociones⁵⁹ tienen sus paralelos en la Mese; así Antífanes (fr. 25 II 162) hace también alusión al refrán citado en El banquete de Platón: "la

verdad en los niños y en el vino", ἐν παισὶ καὶ ἐν οἴνῳ τάληθῆ)⁶⁰, lo mismo que Alexis (fr. 284 II 512). A esta misma creencia alude Amfís (41 II 330) quien muestra la contrapartida lógica de la misma (los que beben agua son ἀβέλτεροι)mencionada en infinidad de lugares. El vino, según Erífo (1 II 588), hace bailar a los viejos incluso contra su voluntad⁶¹. Si el vino produce un efecto de esta índole sobre el alma, es lógico pensar que curaría también sus afecciones. Este parece ser el transfondo del fragmento 4 de Antídoto:

θάσιον ἔγχεον <ποτόν>·

ὃ γὰρ <ἄν> λαβόν μου καταφάγη τὴν καρδίαν,

ὅταν πῶ τοῦτ' εὐθύς ὑγιῆς γίνεται.

Ἄσκληπιὸς κατέβρεξεν.

II 546.

"Escancia vino de Tasos, porque aquello se apodera y devora mi corazón cuando lo bebo, al punto (scil. el corazón) queda sano. Asclepio lo mezcló".

Pero no sabemos, debido a la falta de un contexto, la enfermedad que afecta al corazón⁶². Estos efectos del vino dieron origen, al menos eso pensaban los contemporáneos de Mnesíteo, al hecho de que Dioniso fuera llamado médico (cf. fr. adesp. 106, 107 III A 352). Pero, a nuestro modo de ver, no es más que un reflejo de la costumbre de dedicar una libación a Hygieia, bien atestiguada en la Mese⁶³. Esta línea de pensamiento conlleva otra complementaria, como ya hemos visto en el pasaje aristofánico de Los caballeros, y en el mismo sentido podemos

citar a Platón el cómico (fr. 174 I 542) quien afirma que el vino es sinónimo de "locura"⁶⁴. Otro fragmento de Alexis (82 II 406) parece aludir también a este hecho, lo mismo que el fragmento 4 (II 358) de Ofelión, y de un modo más claro lo enuncia el siguiente fragmento de Eubulo:

<τοῦτο γὰρ>

τοὺς αὐτὸ μόνον πίνοντας εὐρητικοὺς ποιεῖ,
ὁ δ' οἶνος ἡμῶν τῷ φρονεῖν ἐπισκοτεῖ.

135 II 142

"Porque esto (el agua)

a los que lo beben únicamente los hace ingeniosos.
Pero el vino nos oscurece el pensamiento".

Este oscurecimiento de la inteligencia da quizá la razón de que los pitagóricos no bebieran vino (cf. Alex. 220 II 480), dejando a un lado el hecho de que se consideraba ridículo no beber más que agua, a lo que también aluden las palabras de Alexis. La Comedia conserva, asimismo, memoria de remedios empleados para curar los efectos del vino (cf. § 34), no atestiguados en el C.H., y también menciona la curación de los mismos por medio del vino, como el fragmento 300 de Antífanes (II 304), una variante del principio médico similia similibus. El mismo remedio aparece en el libro segundo de Epidemias (30=CH V 138)⁶⁵.

Sin embargo, la utilización del vino en medicina era mucho más común: así la Nea nos informa, a través de Filemón (98 III A 64), de que los médicos normal-

mente lo usaban en dosis ínfimas, en un fragmento que describe por medio de una comparación cómo un médico impone una dieta. Un fragmento anónimo, (adesp. 106, 107 III A 350) atribuido con dudas a Timoteo por Edmonds, describe con lujo de detalles las distintas aplicaciones del vino que, según Mnésiteo hacía la medicina, al igual que sus efectos fisiológicos. Se utilizaba para diluir los remedios y tratar las heridas (vv. 6-7); produce exaltación (ἐθύμῖαν, v. 10), si se toma con medida, si se sobrepasa ésta, locura (μανίαν, v. 12) y, si se toma puro, provoca la parálisis de los hombres (παράλυσιν τῶν σωμάτων, v. 13)⁶⁶. Asclepiades (cf. Anon. lond. 24. 30) hace igualmente uso del vino en su terapéutica y la simple existencia de palabras como "administrar vino", οἴνοδοτέω, οἴνοδότης, "dador de vino", indican la frecuencia de su empleo.

Respecto al C.H., el autor del tratado De victu in acutis (14=CH II 332) describe los distintos tipos de vino que se han de administrar atendiendo a las distintas causas de las enfermedades, algo que está en la base de la alusión de Filemón citada arriba. La práctica de tratar las fracturas abiertas con compresas empapadas en vino es objeto de las críticas del autor del De fracturiis (25=CH III 496) en polémica con el autor del tratado De articulis (63=CH IV 270) que lo prescribe. En medicina interna se empleaba en todo tipo de afecciones. Baste citar aquí el libro séptimo de Epidemias que menciona el caso de una paciente de dolor de corazón (καρδιαλγίη)

a la que únicamente mejoraba con los vinos tintos y los baños en ocasiones (VII 97=CH V 452), debido a su coincidencia con el fragmento de Antídoto (4II 546) que hemos citado arriba. Se emplea también para administrar los purgantes y eméticos (Liqu. 5=CH VI 128) como ocurre en el fragmento 69 de Ferécates en la que un personaje femenino aborrece una copa en la que ha bebido uno (cf. § 1). La creencia de que puede provocar la locura parece implícita en la prohibición que de él hace en caso de delirio al autor del De affectionibus (10=CH VI 218), y su fundamento fisiológico aparece descrito en estos términos (Acut. 10=CH II 300, cf. § 14): "(El vino aguado) produce abundancia de flujos en el vientre superior y flatos en el inferior, el vino puro en cambio, palpitaciones de las venas, pesadez de cabeza y sed". La afluencia de humores a la cavidad superior puede ser la causa de la locura, especialmente si el humor en cuestión se trata de la bilis negra; en consecuencia la prohibición del autor del De affectionibus adquiere todo su sentido dentro de la teoría de los humores con la afirmación transcrita arriba perteneciente al tratado De victu in acutis. Así, pues, la Comedia atestigua que las teorías acerca de los efectos del vino son tan antiguas como Aristófanes, y que Meníteo se hace eco de ellas⁶⁷; baste recordar aquí de pasada que Erixímaco hijo de Acúmeno interviene en El banquete para aconsejar el modo de beber (Symp. 176 d)⁶⁸, y que el autor del C.H. se jacta de ser el

primero en distinguir los efectos que los distintos tipos de vino producen (Acut. 14=CH II 334). También las heces del vino se emplean en medicina como laxante y humectante del vientre (cf. Hp. Vict. II 52, 4=CH VI 556). De ahí que Teopompo lo prescriba para tratar una "dureza" de vientre (cf. 62 I 870, cf. § 39).

30. Sería tarea perdida intentar buscar un paralelo médico, como ya hemos visto (§ 6) al empleo del vinagre (ὄξος) para tratar la ceguera de Neoclides (cf. Ar. Plut. 720)⁶⁹. Por otro lado, el vinagre aparece en casi todos los contextos al lado de condimentos de cocina sin relación clara con la medicina (cf. Antiph. 142, II 228, Anaxandr. 41 v. 58 II 68 etc.). Dejando a un lado las posibles implicaciones políticas del fragmento 38 de Eubulo (II 142), parece claro que describe los efectos del vinagre como un golpe en el pecho (ὄξει καίει πρὸς τὰ στήθη), y al vino de mala calidad (οἰνάριον) se le califica en el fragmento 134 (II 224) de Antífanes de "vinagre retorcedor del vientre" (ἥδος κοιλιοστρόφον en un juego de palabras entre ἥδος y ἦδος como sugiere Edmonds (cf. nota a II 226), y con un chiste por contraposición. El vinagre (ἥδος, ὄξος) posee cualidades desecantes⁷⁰ y astringentes (cf. Hp. Vict. 52, 4=CH VI 557). El único vino capaz de producir trastornos intestinales es el mosto (γλεῦκος) (cf. ibid. 3) que produce trastornos al fermentar en el vientre y es laxante. La capacidad astringente de éste reside en su acidez (

δριμύ) opuesta a la "dulzura" (γλυκύτης) que es laxante (cf. ibid. 53, 1). Se trata, pues, de un vino tan malo que ya es ácido cuando todavía es mosto. El chiste quizá sea rebuscado en demasía, pero nos revela claramente que el gran público conocía las virtudes astringentes del vinagre. Una vez más el De victu se hace eco de las creencias populares.

31. Únicamente en la Mese aparece mencionada la pimienta (πέπερι), y sólo en tres autores (descartamos la varia lectio del fragmento 127 II 434 perteneciente a Alexis que, por tratarse de una lista de condimentos, es ajena a nuestro objeto). De ningún fragmento, (en total cuatro), conocemos la obra a la que pertenecían y únicamente para uno (Ophel. 3 II 358) se puede aventurar una fecha muy aproximativa⁷¹. Ateneo, el transmisor de estos fragmentos (Dipn. II 66 b) nos informa de que la pimienta se usaba para dar sabor a las bebidas y aunque de los textos no se desprenda con claridad tal cosa, sí parece claro por un fragmento de Antífanes que la pimienta tenía un uso que podemos llamar "normal" como condimento y otro específico capaz de despertar las sospechas de los atenienses:

ἐὰν μὲν ἄρα πέπερι φέρῃ τις πριάμενος,
στρεβλοῦν γράφουσι τοῦτον ὡς κατάσκοπον.

277 II 300

"Si alguien llevase encima pimienta por haberla comprado le denuncian para que sea torturado como un espía".

La causa de estas sospechas estriba en el uso del πέπερι como antídoto de la cicuta (cf. Thphr. HP IX 20, 1), debido a su cualidad "calurosa" (θερμαντική) (cf. Thphr. ibid. y Diosc. M.m. II 159, 3)⁷², opuesta a la de esta planta como hemos visto (§ 24). Esta alusión haría pensar a primera vista que los espías eran condenados a beber la cicuta, sin embargo, habida cuenta de que la pena atestiguada para estos crímenes es el ἀποτυμπανισμός (cf. G. Glotz, s.v. "catascope" en DS III 810-812), nos parece preferible pensar que los espías usaban la cicuta para evitar el tormento si eran sorprendidos en sus fechorías, al igual que los ladrones de templos (cf. Plut. De garrul. 14, p. 509, y el comentario de Glotz, s.v. "koneion" en DS p. 862): tomaban una dosis de cicuta antes de entrar en acción y en caso de éxito tomaban un antídoto, que bien podía ser vino sazonado con pimienta. De este modo coincide el uso "normal" del πέπερι con el específico. También en el fragmento 279 de Antífanes (II 300) aparece la pimienta nombrada junto a las semillas del bleo (καρκὸν βλίτου) del que no consta un uso médico en la Antigüedad (cf. Thphr. HP VIII 3, 4). Respecto al bleo Dioscórides dice que no tiene ninguna virtud médica, pero hace bien al hígado (cf. Mm. II 143). En contra de esta opinión Teopompo (62 I 870) nos muestra un uso dietético del bleo, y el autor del De victu lo califica de cálido (II 54, 5=CH VI 560) y no laxante, -a ésta última cualidad parece apuntar Dioscórides al decir que no tiene valor médico-, empleándolo para tratar a un en-

fermo cuyo vientre está frío (III 75, 2=CH VI 618). No hemos encontrado alusiones en la Antigüedad a las cualidades de la semilla del bledo (cf. BGR p. 447, Arztt. p. 25), pero el bledo en sí cumple la condición indispensable para servir de antídoto de la cicuta al poseer la cualidad opuesta a ésta: el calor (θερμότης). De todas formas dada la ausencia de un contexto, no se puede determinar con seguridad nada respecto al fragmento comentado, aunque resalte la mención al fruto (καρπός) y no a la planta en general (βλίτον).

Mayores dificultades de interpretación presenta el fragmento 128 de Eubulo⁷³ en el que alguien ordena a una mujer que "espolvoree el camino" con una mezcla de torvisco, a modo de pimienta, y mirra. Edmonds interpreta el fragmento como un ensalmo burlesco ("a mockspell", cf. II 141 nota c); sea así o no, creemos que lo relevante en este caso es la igualdad del uso de la pimienta y el "grano de Chido" (κόκκον Κνίδιον). A nuestro modo de ver, esta igualdad tiene su razón de ser en las cualidades del torvisco, descrito por Teofrasto (HP IX 20, 2) como un rubefaciente capaz de quemar la faringe, si no se administra en forma de píldora cubierto por miga de pan. Del texto se desprende que se relaciona con la pimienta por sus cualidades y quizá también por su uso, según parece confirmar el fragmento comentado al presentarlo como un sustituto de ella. El torvisco aparece asociado a la pimienta como pesario para purgar la matriz en el C.H. (Mul. I 37=CH VIII 90), para purgar el flema de la matriz (id. 57=CH VIII 116)⁷⁴. Por lo que respecta a la mirra

baste con constatar aquí su empleo en la curación de heridas y fistulas, dadas sus cualidades calmantes (cf. Mul. I 90=CH VIII 218). La pimienta se recomienda para las enfermedades más dispares⁷⁵, entre las que no podían faltar las de la mujer (cf. Hp. Mul. I 81=CH VIII 202).

Todo ello junto con el uso del verbo διαπύσσειν que no parece tener connotaciones sacras, (frente a περιπαίω, etc.), y puede ser un **sinónimo** del término médico ἐπιπύσσειν empleado para describir la acción de espolvorear las úlceras en el tratado De morbis mulieris (90=CH VIII 218), induce a ver aquí más bien una prescripción médica, todo lo burlesca que se quiera, que un ensalmo mágico⁷⁶. El hecho de tratarse de un uso externo hace pensar más en las cualidades cáusticas del torvisco que en sus propiedades purgantes. Siendo así, quizá sería menester pensar que τὴν ὀδόν está corrupto en nuestro texto o que tiene aquí un sentido obsceno sin paralelo alguno.

La última mención a la pimienta aparece en un fragmento de Ofelión carente por completo de contexto, pero que alude, sin duda, a estas mismas cualidades:

Λιβυκόν <τε> πέπερι, θυμιάμα, βιβλίον
Πλάτωνος ἐμβρόντητον.

3 II 358

"Pimienta de Libia, incienso, y un libro atronado de Platón".

El incienso que aparece en segundo lugar es también de cualidades calurosas, según Teofrasto, quien al hablar del πέπερι concluye: "los dos producen calor;

por lo cual también sirve de antidoto de la cicuta, así como el incienso". Salta a la vista la conclusión: el cómico está aludiendo al final del Fedón⁷⁷; al mismo tiempo hay que hacer notar la gradación existente en el fragmento que constituye la base del chiste y al mismo tiempo nos confirma la idea de que se está aludiendo a las cualidades de la planta: en el fragmento se nombran sustancias calientes hasta culminar en ἐμβρόντητον, "tocado por el rayo", "atronado", sinónimo de "loco".

32. La mención de los guisantes (πίσσι) por lo común no tiene implicaciones médicas, sino simplemente culinarias, susceptibles en algún caso de provocar la risa de los espectadores. Así ocurre con la mención de Aristófanes (Equ. 1171), o la de Antífanes (fr. 183 II 252), quien presenta a un personaje alabando la habilidad de algunos para preparar los rábanos y la sopa de guisantes de modo tan suculento que dejaba admirados a los propios dioses. El único lugar dudoso es el fragmento perteneciente a la obra de Aristófanes Amfiareo:

ἔπειτ' ἔπειξον ἐπιβαλοῦσ' ὁμοῦ πίσους.

22 I 578

"Después machácalo añadiendo otro tanto de guisantes".

Edmonds (cf. I 579 nota c), apoyándose en un pretendido paralelo de Las avispas (v. 811), comenta: "perhaps a medical prescription or the like". El pasaje citado alude a las lentejas y no a los guisantes, por lo que el paralelo sólo vale a medias. Únicamente, a nuestro entender, el hecho de que el fragmento pertenezca a la

obra Amfiareo puede ser tenido como indicio de una alusión a la medicina. Por otra parte, el C.H. no presenta ningún uso del guisante como remedio de ninguna enfermedad (cf. Arztt. p. 40, HphK. p. 95), aunque el autor del tratado De victu (II 45=CH VI 543) lo tenga por laxante⁷⁸ y menos flatulento que las habas. Quizá sea ésta la razón por la que Artemidoro de Daldis, (Onir.I 68 Pack), excluya los guisantes de la calificación de malos (μοληρόν)⁷⁹ propia de las demás legumbres. Por otro lado, sabemos que al vate de Amfiareo le estaban prohibidas las habas (cf. PfW. l.c.), hecho que parece indicar un tabú alimenticio⁸⁰ del que posiblemente los guisantes estarían excluidos, habida cuenta del testimonio de Artemidoro. Si nuestra interpretación es correcta, el fragmento 22 de Aristófanes podría pertenecer a una prescripción hecha por un sacerdote, o por el mismo Amfiareo, a una mujer, pero en ausencia de un contexto, resulta demasiado arriesgado afirmar nada al respecto.

33. La πιτσάνη⁸¹ aparece ya en varios fragmentos de la Archais: Aristófanes la menciona dos veces (figs. 159 y 412) y Nicofonte una (fr. 5=15 K. I 936). En este último fragmento figura en una lista de productos cereales, y en el fragmento 412 (I 690) de Aristófanes junto al trigo (πυρός). Este empleo de la palabra πιτσάνη se opone al que Aristófanes hace de πιτθή en La paz (v. 1323), donde alude a la planta, la cebada, en cuanto vege-

tal cultivado⁸² ; la palabra *πιισόνη* hace alusión, pues más bien al grano limpio, (*πιισω* se emplea para describir la acción de ahechar o aventar el grano), hecho que justifica perfectamente el uso que el autor del *De victu in acutis* (253=CH II 238) hace de ella al usarla como determinativo de *χυλόνη* "sopa". El otro fragmento que citábamos perteneciente al *Γηρυτιάδης* de Aristófanes⁸³ no permite, dada la ausencia de un contexto, determinar si se alude al uso médico de ésta, o bien se trata de un plato así llamado. Cualquiera de ambas interpretaciones es posible: en el primer caso la pregunta podría ir dirigida a un médico o a un personaje en el papel de tal en trance de enseñar los secretos de su arte a un tercero, en el segundo caso sería un cocinero el interpelado. Habríamos de ver aquí una burla sangrante, muy del estilo de la Comedia antigua, dirigida contra un médico; o quizá un antecedente del cocinero—médico de Damóxeno (fr. 2 v. 16-41 III A 210 cf. *Magiros* p. 30, 173 ss.). Pero en rigor del fragmento sólo se puede sacar en claro que ya en época de Aristófanes era común el cocimiento de cebada (*β. ἔψειν*), como alimento y a modo de régimen saludable. En realidad, hay que esperar hasta la *Mese* para encontrar una alusión segura a su prescripción médica. Aparece también en una lista de manjares preparados para una boda en el fragmento 41 (II 62 ss.) de Anaxándridas en uso absoluto junto al puré (*ἀθήνη*). Frente a ello el fragmento 142 (II 442) de Alexis deja bien sentado que era típico de los médicos prescribir este tipo de deco-

ción. La idea aparece repetida en el tratado De victu in acutis (2=CH II 238), cuyo autor hace notar que la sola mención del cocimiento de ptisana o de las cualidades del vino bastaba para que el vulgo creyera médico al que así hablara. No deja de ser una curiosa coincidencia que ambos, el médico y el comediógrafo escojan precisamente el ejemplo de la ptisana para exponer sus quejas sobre la simpleza del vulgo que cree, por oír la jerga de los médicos, hallarse en presencia de uno de ellos. Ambos igualmente dan por sentado que el uso de la ptisana en medicina está muy extendido⁸⁴ (el autor del tratado hipocrático lo dice expresamente, cf. Hp. Acut. 3=CH II 238, unas líneas más abajo). Sin embargo, dadas las divergencias de ambos textos, bien patentes por otra parte, no se puede determinar una dependencia directa de uno frente al otro, y más aún el mismo hecho de que la ptisana estuviera de "moda" en la época parece excluir esta dependencia, se trata más bien de un conocimiento generalizado.

También es probable que Menandro aluda a la ptisana en un pasaje de Los mediadores, (cf. Epitr. fr. 6 (175) v. 15 Körte y la nota de R. Cantarella (p. 19j) ad loc.), a pesar de tratarse de una lectura conjetural. En el contexto aparece en calidad de alimento barato que quizá sólo se diera en ^{esta} época a los enfermos.

En consecuencia, habida cuenta de que los contextos en los que aparece la ptisana son casi siempre médicos (cf. Thas. s.v. y LSJ), y que el autor del tratado

De victu (cf. III 72, 3=CH VI 612 IV 90, 7=CH VI 656), cuya fecha es muy anterior a la supuesta para el fragmento de Alexis, da por sentado el conocimiento de su uso, no vemos ninguna dificultad para admitir que en el fragmento de Aristófanes discutido arriba se haga alusión al empleo medicinal de la ptisana, toda vez que el fragmento 297 de Cratino (I 126) testimonia el conocimiento de la utilización terapéutica de los χυλοί en la Comedia antigua.

34. La col aparece en la Comedia bajo dos nombres: ράφανον que es el nombre ático y κράμβη⁸⁵. La Archais y la Mese atestiguan repetidamente que se comía cocida⁸⁶. La primera noticia de su empleo como remedio del dolor de cabeza, secuela de la embriaguez, nos viene transmitida en el siguiente fragmento de Nicócares:

εἰς αὔριον <δ'> ἀντὶ ραφάνων ἐφήσομεν
βαλάντιον, ἵνα νῶν ἐξάγη τὴν κραιπάλην.

15 I 932.

"Mafiana en vez de coles coceremos
bellotas para que nos quiten la resaca".

La col cocida "expulsa la resaca", por así decir, del mismo modo que el cocimiento de bellotas⁸⁷. El hecho viene explicado por Teofrasto al indicar que la col desarraiga y debilita las viñas (cf. HP IV, 16, 16). Sin embargo la col siempre fue una planta sagrada⁸⁸, con virtudes expulsatorias y de antídoto contra cualquier tipo de malos influjos (cf. PfW p. 170); otra alusión a esta

cualidad sacra ha de verse en el proverbio transmitido por Basilio de Cesarea (Ep. 187): "la segunda col es la muerte" (δὲς κράμβη θάνατος). Su prescripción para combatir los efectos del alcohol tal vez procede de la relación de dicha planta con Dioniso, tal como (cf. PfW 1. g.), Galeno (XII 516 Kühn) recomienda para curar la resaca una decocción⁸⁹ de col o hiedra, cuyas relaciones con este dios son bien conocidas, al igual que la vid. Dioniso es el causante de la enfermedad y su remedio, lo que no es sino una aplicación más de un principio de la medicina popular bien conocido (similia similibus). La col acaba por significar en la Comedia simplemente un remedio de la resaca: y así podría ocurrir en el fragmento 24 de Alceo (I 892) carente en absoluto de un contexto. Igualmente el hecho de que figure en los banquetes (cf. la nota 86) admite una interpretación en el sentido sacro antedicho, ya que no puede ser preventivo de los efectos del vino que cura al día siguiente (cf. εἰς αὐριον). Sea lo que fuere de ello la realidad es que figura en toda la Mese como sinónimo casi de resaca; así dice Alexis:

ἐχθὲς ὑπέπινες, εἶτα νυνὶ κραιπαλῆς.
κατανύστασον· παύση γάρ. εἶτά σοι δότω
ῥάφανόν τις ἐφθῆν.

fr. 286 II 5'2

"Ayer bebiste un poco, así que hoy tienes resaca Descabeza un sueño, encontrarás alivio . Luego que alguien te dé una col cocida".

Y pasajes del mismo tono aparecen en Amfis

(37, II 328). Esta verdura, según Eubulo (127 II 140), actúa como un medicamento mágico capaz de expulsar (ἀφεῖναι) la resaca (κραιπάλην), en un fragmento que refleja las concepciones populares sobre el modo de actuar los medicamentos. La prescripción de tomar col junto a la de darse un baño se encuentra en el fragmento 58 de Anaxáandridas (II 76) bajo una forma más elaborada y poética, que recuerda algunos de los tratamientos prescritos por Galeo para la resaca (cf. XIV 318 s. Kühn). Esta misma tradición se encuentra en la Nea (cf. Apolod. Car. 27 III A 196), aunque no en Menandro. El autor del De victu (II 54, 5=CH VI 560) dice de ella que "calienta y es laxante y atrae los humores biliosos" con lo que parece recoger esta creencia popular buscando su explicación médica en la teoría de los humores⁹⁰ (el vino excita la bilis y la col la expulsa). Sus efectos laxantes son bien conocidos por el C. H. (cf. VII, 324 197 l.c.). Sin embargo, no es este el único uso que la Comedia atestigua de la col: el fragmento 3 de Efipo (II 148) habla de su empleo en las Anfidromías (a lo que comenta Ateneo, Dipn. IX 370 e, que se emplea en calidad de antídoto para la alimentación). Las cualidades purificadoras y sacras asociadas a esta planta⁹¹ explican su empleo en este caso, y el que se le atribuya la virtud de provocar la leche en las parturientas (cf. Nat.mul.93=CH VII 410 Mul. 44=CH VIII 102), o de expulsar el feto muerto. (Mul. 91=CH VIII 220).

35. El σέλινον (apio o perejil) es mencionado en Las nubes (v. 982) junto a la ῥαφανίς, y el ἄννηθον, como alimentos apreciados⁹² de los viejos que la desconsiderada juventud arrebatada, en un pasaje de abundantes alusiones obscenas (cf. v. 976 ss. y Dover ad loc.). En toda la Archaia aparecen alusiones al apio, bien como alimento sin ningún doble sentido⁹³, bien aludiendo a su empleo para hacer coronas⁹⁴, bien, la mayor parte de las veces, en sentido obsceno para hacer un chiste⁹⁵. Más difícil de interpretar es la frase de Las avispas:

οὐδὲ μὴν οὐδ' ἐν σελίνῳ σοῦστίν οὐδ' ἐν κηράνῳ·
τοῦτο γὰρ παρεμβλοῦμεν τῶν τριχοεινίκων ἐπῶν,
ἀλλὰ νῦν μὲν οὐδὲν ἀλγεῖς...

Vesp. 480 ss.

"Sin duda no lo tienes en el perejil ni en la ruda. Pues añadiremos esto de las más capaces palabras, pero ahora no tienes ningún dolor".

Los escolios dan dos explicaciones distintas: (cf. MacDowell ad loc.), en sentido general se trata de un proverbio aplicado a los que no han terminado en lo más mínimo lo que les había sido ordenado, algo así como en castellano "estar en mantillas", cuyo origen estriba en que ambas plantas se criaban en las orillas de los huertos, o en la costumbre de acostar a los niños recién nacidos en un lecho de hojas de apio. Esta es la interpretación preferida por MacDowell, dado el paralelo del Idilio VI (v. 68) de Teócritto (cf. Gow ad loc.), don-

de aparece junto a la κνύζα y el ἀσφοδέλω .Este hecho garantiza una clara función apotropaica (cf. Dioscórides), al hablar de las cualidades de la κνύζα que, según Nicandro (Ther. 70), comparte con ella el asfódelo. Todo ello hace pensar que se trata de un rito apotropaico en el caso de los niños, y un rito de paso en el de las coronas de apio entregadas como premio en las Nemeas e Istmias como hemos visto (cf. nota 94). Este valor apotropaico de la planta explica de algún modo la costumbre de coronar las tumbas⁹⁶ con coronas de apio que subyace al refrán "necesita apio" (τοῦ σελίνου δεῖται), al que hace alusión Aristófanes en el pasaje citado arriba (Nub. 982). Respecto a la ruda (πήγανον), que MacDowell considera un añadido irrelevante con el mero objeto de hacer un chiste, creemos intencionada su mención: en primer lugar se empleaba como profiláctico y antídoto⁹⁸ de toda clase de venenos, y contra las mordeduras de animales, entre las que figuran las de avispas⁹⁹, así se cree que la comadreja comía ruda antes de enfrentarse con la serpiente (cf. Plin. NH XX, 132). Su enemistad con las parturientas (cf. Plut. Quaest. conv. III 1, 3 Schol. Nic. Alex. 153)¹⁰⁰, se explicaría por un empleo apotropaico en un rito del nacimiento con restos en las creencias actuales de la Grecia rural¹⁰¹. Ya en la Antigüedad se empleaba contra el mal de ojo (Averrunationem) en Capadocia (cf. Diosc. M.m. III 46 Kpf p. 202). Pero creemos que el rasgo relevante era el uso que de esta planta hacían los

iniciados, aunque no haya más que una noticia de él (cf. Thes. s.v. πήγανον :esse enim ἐπισχετικὴν τῆς συνουσίας quamobrem et τοὺς μουμένους ea uti.). El pasaje de Aristófanes se explicaría como una alusión a un rito iniciatorio bien conocido de la concurrencia, ya sea típico de la niñez, ya de alguna otra iniciación como sugiere el escoliasta a Nicandro citado por Estéfano.

36. El σίλφιον no muy bien identificado¹⁰² aparece con bastante frecuencia en la Comedia. Servía de condimento de cocina (Ar. Av. 534, 1579 ss. Ecc. 404, 1171, Antiph. 217 II 278)¹⁰³, y se importaba de Cirene (Hermip. 63 v. 4 I 304, Antiph. Jun. 5, II 628, donde se enumeran las distintas partes de la planta), y de Cartago (Eubul. 19 II 90). Tanto el tallo (καυλόν) como su extracto (ὄπόν) se usaban en medicina¹⁰⁴ (cf. Gal. XII 123 Kühn) como purgantes (Hp. Acut. 7=CH II 274). Según otro autor del C. H. entra dentro de los elementos flatulentos contrarios a la procreación del hombre (cf. Mul. 75=CH VIII 166); esta misma creencia parece estar en la base de las palabras que Eubulo pone en boca de Heracles (7 II 84), al afirmar este personaje que no ha comido silfion ni tallo, sino bolbos y todos aquellos alimentos que producen salud y vigor. Sus virtudes flatulentas están bien aprovechadas en Aristófanes (Equ. 895 ss.), quien hace crítica de una importación masiva del producto promovida por el Paflagonio con el fin de asfixiar a los He-

liastas. A los mismos efectos parece aludir el calificativo de κατακυροσύνη que se le aplica (Ar. fr. 129, I 604).

37. El ajo (σκόροδον) aparece en las recetas de Aristófanes ya comentadas al hablar de los medicamentos compuestos (cf. § 6). Baste recordar aquí que si bien es inútil buscar un paralelo de la receta que Asclepio aplica a Neoclides en Pluto (v. 716 ss.), o la de Las asambleistas (v. 397 ss.), al autor del De victu (II 54=CH VI 556) considera malo para los ojos comer ajos, frente al autor del libro segundo de las Epidemias (5, 22=CH V 132), que lo recomienda. El modo de aplicar en estos casos el ajo (en forma de un emplasto: cf. φάρμακον καταπλαστόν del Pluto), recuerda muy de cerca uno de sus usos típicos.

Dioscórides (M.m. II 141) afirma del ajo que es corrosivo y rubefaciente, cualidades que están en la base de los pasajes de Aristófanes citados y pertenecen a la cultura popular, según lo demuestran las alusiones que a ellos hacen los comediógrafos, hasta el punto de que la salmuera de ajos (σκοροδόλμη) sirve de sinónimo del mal carácter de los jueces (cf. Ar. Equ. 199, y R. A. Neil ad loc. 1095, Eccl. 292). Esta noción está en la base de expresiones como la de Los caballeros (v. 946 φάσκων φιλεῖν μ' ἔσκοροδίσας), que se repite en Los acar-nienses (v. 166). El escoliasta nos dice que con estas

palabras aludía a la costumbre de hacer comer ajos a los gallos para que pelearan con más ardor debido a su índole cálida. La misma explicación ofrece El banquete (IV 9) de Jenofonte. Sin embargo, en La paz aparece bien claro que los ajos no se comían sino que se empleaban como unguento:

ἄνδρες Μεγαρῆς οὐκ ἐς κόρακας ἐρρήσετε
 μισεῖ γὰρ ὑμᾶς ἡ θεὸς μεμνημένη·
 πρῶτοι γὰρ αὐτὴν τοῖς σκορόδοις ἠλέψατε.

Pax 500 ss.

"Varones Megarenses, ¿no os ireis a los cuervos?,
 pues os odia la diosa al recordaros,
 porque fuisteis los primeros que la untasteis con ajos"

El significado parece claro: habéis convertido a la Paz en gallo de pelea. Ambos usos, el unguento y la ingestión de ajos están atestiguados. Por otra parte son típicos de las raciones de guerra dos alimentos: las habas pintas y los ajos, como se desprende del v. 690 de Lisístrata. Con el mismo fin aparece usado en forma de unguento en Los caballeros (v. 494 y Neil ad loc.) donde se prepara con aceites el choricero "para que luce mejor untado de ajo".

Si bien en el caso de su empleo como unguento se podría pensar en una alusión a los efectos comentados, en el otro caso tal interpretación no es válida. Pero, habida cuenta de los bien conocidos¹⁰⁵ valores apotropáicos del ajo, parece claro que este uso tiene relación con ellos: se trataría de un modo de evitar los malos influ-

jos del contrario en una batalla. A ello parece aludir un autor del C.H. al indicar que quita el dolor de cabeza y el miedo (cf. Arztt p. 101). Frente a todo esto la Comedia atestigua un uso típicamente médico, mejor dicho propio de la medicina técnica, de un emplasto de ajo; en un pasaje de Aristófanes se dice:

Φι. ἴδού. θεῶ τὸ σχῆμα, καὶ σκέψαι μ' ὅτι
 μάλιστα' ἔοικα τὴν βάδισιν τῶν πλουσίων.

Βδ. ὅτι; δοθιῆνι σκόροδον ἠμφιεσμένων.

Vesp. 1170 ss.

Fi. ¡Ea! Mira mi aspecto y observa por qué
 me asemejo al porte de los ricos.

Bd. ¿Por qué? Por el divieso revestido de ajo".

La palabra δοθιῆν atestiguada varias veces en la Comedia (cf. Hermip. 30, I 294, Telecl. 43, I 194), es un tecnicismo (cf. Hp. Hum. 20=CH V 500 Diosc. M.m. I 128 etc. Paul. Aeg. 4, 29, etc.). Pero lo que nos interesa resaltar aquí es la alusión a una enfermedad que afecta preferentemente a los ricos (v. 1171) y que adquiere la forma de divieso en un dedo¹⁰⁶ como parece sugerirlo el v. 1165. El ajo se emplea en el C.H. para madurar los empiemas y quizá se aplique aquí por sus cualidades rube-facientes como emplasto. La enfermedad en cuestión bien puede tratarse de la gota y más concretamente de la podagra o tufus gotoso cuyo origen ve el Pseudo-luciano (Ocyp. vv. 105 ss.), en el régimen de vida típico de los ricos. Según esto, el lugar de Aristófanes sería la primera alusión a la podagra. Aparte de ésta, no hemos encontrado en todos los fragmentos alusión a esta enfermedad;

únicamente la menciona Aristófanes en el Pluto v. 556 en un contexto que confirma nuestras hipótesis: la pobreza personificada está atacando y muestra las desventajas de la riqueza, atribuyendo al régimen de vida típico de los ricos la causa de la podagra (cf. I § 74).

38. La salvia (σφάκος, ἐλελίσφακος) se encuentra en Las tesmoforiantes de Aristófanes (v. 486), formando parte de un compuesto que ya hemos mencionado (§ 11). Aparecen en el C.H. muy diversos empleos terapéuticos (cf. Arztt p. 164 ss.) de esta planta, calificada por el autor del De victu de seca y astringente (II 44, 4=CH VI 559), desde las enfermedades del pulmón (VII 69), hasta las heridas (VI 249). Pero lo que más nos interesa considerar aquí es su utilización médica en las enfermedades de la mujer para combatir la dismenorrea (Nat.mul. 566, 372 etc.), y provocar un parto feliz ¹⁰⁷, usos que recoge Dioscórides (M.m. III, 36), y tienen, al parecer, una base real (cf. DRen. p. 679). De esta forma el pasaje aristófánico quedaría entendido como una alusión a las enfermedades de la mujer (cf. IS s.v. στροφέω), sin embargo, no queda excluida la interpretación tradicional, al estar atestiguado el empleo de la salvia como astringente en el C.H. (Liqu. 426), y cuenta habida de las cualidades que le atribuye el autor del De victu según hemos visto. Aparece en otros pasajes cómicos en listas de alimentos (cf. Eup. 14, I 320; Alexis 3, 437), o de condimentos (Cratin. 212 A= 325 K.I 98), sin que pa-

reza guardar en ellos relación alguna con la medicina.

39. El *σχίνο*s presenta dificultades de identificación. Aparece como una denominación del lentisco en Teofrasto (HP IX, 1, 2), y como un sinónimo de la cebolla albarrana (*σκίλλα*, vid. LS s.v. σχίνοs); todo ello quizá sea consecuencia de un uso común que, habida cuenta del significado del verbo *σχίζω*, bien podría ser precisamente el de cuajar la leche. Su aparición junto al *ὀπός* en el Pluto (v. 720), cuyo empleo es bien conocido (cf. § 12), parece indicarlo así. Por otra parte el lentisco tiene un uso más amplio que la *σκίλλα*. Esta última sólo sirve de medicamento o para reforzar el vinagre (cf. Plin. NH XIX 5, 30), y debido a su toxicidad llegaba a producir desmayos (cf. Plin. NH XX, 9, 30). No así el lentisco, que, macerado en vino, ha venido usándose hasta época muy reciente como aperitivo¹⁰⁸. La *σκίλλα*, por su parte, requiere una elaboración muy complicada antes de su uso como medicamento, administrándose según Dioscórides (M.m.II 202) con vino, aceite o vinagre.

En la Comedia hay algunos fragmentos en los que no cabe duda que la palabra *σχίνο*s designa la cebolla albarrana: quizá el más claro de todos ellos sea el siguiente fragmento de Cratino:

ἄγε δὴ πρὸς ἔω πρῶτον ἀπάντων ἴστω καὶ λάμβανε χερσὶν
σχίνον μεγάλην. (χεῖ τάδε· θύδωρ ἐκ τῶν κρατήρων χεῖ).

"Lo primero de todo ponte de pié mirando a Oriente y toma con las manos una cebolla albarrana grande (vierte esto y vierte también el agua de las crateras".

Describe la escena el escoliasta (ad Soph. OC 477), como una purificación ritual (καθαρός), pareciendo darle razón el hecho de que se ordene mirar al Este y las virtudes purificadoras de la σκίλλη (recuérdese su empleo en el rito del φαρμακός); a su valor apotropaico alude el fragmento 255 de Aristófanes (I 646) que describe la costumbre atestiguada también por Teofrasto (HP VII 12) de plantarla en las puertas de las casas para evitar malos influjos¹⁰⁹. En un contexto de medicina mágica como éste, parece lógico pensar que a ello alude el pasaje del Pluto (v. 720) comentado, máxime cuando de su mezcla con vinagre dice Plinio (NH XIX 5, 30) que aclara los ojos.

Frente a ello, el fragmento anónimo 757 (III A 466) alude claramente al lentisco¹¹⁰ usado como goma de mascar para limpiar los dientes (of. Diosc. M.m. I 703, Plin. NH XXIV 43) debido a sus cualidades astringentes¹¹¹, uso que dió lugar al nombre burlesco de σκίνοτρούκτης (cf. Steier l.u. col. 2169); donde ya es dudoso de cuál de las dos plantas se trata es en aquellos contextos que, más que apuntar a un uso médico, parecen hablar de recetas de cocina. Valga como ejemplo un fragmento de Anaxáandrides perteneciente a El adivino de remedios:

ἀσφάραγον σχῖνον τε τεμῶν καὶ ὀρίγανον, ὅς δὴ
σεμνύνει τὸ τάριχον ὁμοῦ μιχθεὶς κοριάωνψ.

50 II 72.

"Triturando espárrago σχῖνον (cebolla albarrana) y
orégano, que
magnifica el arenque mezclado con culantro".

El título de la obra sugiere una receta mágica, pero eso obligaría a considerar irrelevante el segundo verso del fragmento. Igualmente dudosos nos parecen los fragmentos de Eúpolis (14 I 320) y 25 de Amipsias (I 481).

40. Solamente dos veces aparece en la Comedia la lechetrezna (τιθύμαλλος); la primera de ellas es el fragmento 325 (=212 a) de Cratino, donde figura al lado de la salvia, que ya hemos comentado (cf. § 38); el segundo es el verso 405 de Las assembleistas: se trata de una de las dos recetas que le da a Neoclides un personaje aristofánico para curar la afección de sus ojos. En el texto aparece bajo el nombre de τιθύμαλλον τοῦ Λακωνικοῦ del que no hemos encontrado paralelo en la literatura entre los distintos tipos mencionados (cf. BGR p. 653 s.). Teofrasto habla de algunos de ellos (cf. HP IX 11, 7 ss.). Ahora bien, como en otro lugar asegura que La cedemonia era rica en todo tipo de plantas medicinales (cf. HP IX, 15, 4), es fácil suponer que en dicha región se diera alguna variedad de τιθύμαλλος conocida de la Antigüedad. Steier¹¹² lo identifica, citando el lugar de Aristófanes, con la Euphorbia chamaesyce, precisa-

mente una planta, recomendada para tratar las afecciones de los ojos por Dioscórides (cf. M.m. IV 169) y Plinio (NH XXIV 134), y también para erradicar verrugas. Probablemente una planta de estas cualidades, conocida con el nombre de εὐφόρβιον que al parecer es tardío¹¹³, se utiliza de un modo semejante. En el C.H. se emplean distintos tipos de Euphorbia como purgantes y, en el tratamiento de afecciones muy diversas, desde la hidropesía hasta las enfermedades gástricas (cf. Arzt p. 140 s.).

Son especies éstas cuya resina irrita las mucosas, hasta el punto de que para recoger la llamada ^acharacias (Euphorbia macho o characias, torbisco), se recomienda untarse el cuerpo con aceite, estar de espaldas al viento y no llevarse las manos a los ojos¹¹⁴. Esta cualidad hizo de ellas un remedio homeopático de la medicina popular común a muchos pueblos¹¹⁵. Debido a su toxicidad es peligrosa empleándose para envenenar las aguas en tiempo de guerra (cf. P. Oxy. 412). De todo ello resulta claro que Aristófanes la menciona como un irritante fuerte con una función semejante a la que en el Pluto cumplen el ραχῖνος, el ajo y el ὀπός, pero no deja de ser curioso que mucho tiempo después, el τιθύμαλλος se emplee de un modo semejante en medicina. Por otra parte, la intención del pasaje de Las assembleístas no es la misma que la del Pluto. Si en esta última obra se trata de mostrarnos que el dios cura a la ciudad dejando inutilizado a Neoclides, en la primera de ellas se trata de echarle en cara, a Neoclides también, la enfermedad que afecta

a sus párpados por no haber sido capaz de salvarlos. La receta que Blepsidemo le da no puede compararse en este sentido con el medicamento que le prepara Asclepio. Se trata más bien de una receta para curar su enfermedad, burlesca, pero con base en la realidad. El hecho de que el ajo y el *τιθύμαλλος* sean empleados para curar afecciones de la vista parece indicarlo así. Según esto, la burla estaría contenida en el determinativo τοῦ Λακωνικοῦ, que quizá aluda a las inclinaciones políticas de algún personaje.

41. Las lentejas (φακοί) tienen un uso mágico (cf. Men. Phasm. 56 K5.) del que hemos hablado al tratar de la medicina mágica y sacra (cf. III § 1), así como del tabú religioso presente en el fragmento 226 K5. de Menandro. De ellas dice Ferécrites (67 I 230) que producen mal olor de boca. Las menciones más abundantes se refieren al puré de lentejas (φακῆ), que en general es despreciado como plato vulgar y propio de pobres¹¹⁶. En medicina se emplea, lo mismo que la ptisana, como régimen para todo tipo de enfermedades (cf. Arzt p. 42), resultaría, pues, extraño que en la Comedia no aparecieran alusiones a este uso. Sin embargo, hay algunos fragmentos en los que quizá pueda verse una alusión de este tipo: así aparece junto a la ptisana como objeto de enseñanza en el fragmento 159 de Aristófanes (I 620) y en el siguiente de Antífanes:

εὖ δ' ἐγίνετ' εἰ φακῆν
 ἔφειν μ' ἐδίδασκε τῶν ἐπιχωρίων τις εἷς.

173 II 246.

"Sería bueno si el puré de lentejas
 me enseñara a cocinar uno de los indígenas".

En este fragmento da la impresión de que un personaje venido a menos pide enseñanzas de cocina barata, lo que sería una burla más de las frecuentes en la Comedia, dirigida al público ateniense, sin que aluda el término ἐπιχώριος al médico. Hay otro fragmento de Eufión en el que parece probable una alusión a los médicos:

ἐπὰν δὲ καλέσῃ φυγέα τὸν φυκτηρίαν,
 τὸ τευτλίον δὲ σεῦτλα, φακέαν τὴν φακῆν,
 τί δεῖ ποιεῖν; σὺ γὰρ εἶπον.

B. ὥσπερ χρυσίου

φωνῆς ἀπότεισον, Πυργόθεμι, καταλλαγῆν.

3 III A 274

"Y si llamara refrigerador al botijo
 armuelle a las acelgas, crema al puré de lentejas,
 ¿qué hay que hacer?. Responde tú.

-Págale un

salario como de boca de oro, Pírgótemis".

La palabra φυγεύς aparece también en el fragmento 64 de Alexis (II 400) carente de contexto, y tanto ella como las demás son imitaciones cómicas del dialecto jónico¹¹⁷. El pasaje tiene un paralelo tanto en la forma como en el contenido en el fragmento 142 de Alexis¹¹⁸ en el que el uso de palabras como éstas apunta a la profesión médica, lo que induce a pensar que también el fragmento

de Eufión alude a la medicina. Tanto el vino, al que parece hacer alusión la palabra φυγεύς, como las acelgas y el puré de lentejas forman parte del régimen recomendado a las personas que han tomado un purgante (cf. Hp. Aff. 41=CH VI 250). Por lo demás, el vino frío y las hojas de remolacha se empleaban para curar heridas (cf. Hp. Liqu. 5=CH VI 128). El uso médico de estos alimentos tiene un antecedente claro en Aristófanes: hemos visto cómo las lentejas son recomendadas en caso de fiebre por el autor del tratado De affectionibus (41=CH VI 250), y son típicas del régimen de los enfermos (cf. Diosc. M.m. II 129). A este uso hace alusión el pasaje siguiente de Las avis-
pas, y a las acelgas los versos ya comentados de Las ra-
nas (cf. I § 103):

Bδ. καὶ πῦρ γε τουτί· καὶ προσέστηκεν φακῆ
ρόφειν, ἔδν δέη τι.

Φι. τοῦτ' αὖ δεξιόν.

κᾶν γὰρ πυρέτω, τόν γε μισθὸν λήψομαι·

αὐτοῦ μένων γὰρ τὴν φακῆν ῥοφήσομαι.

Vesp 811 ss.

"-Y aquí hay fuego. Tienes ahí al lado las lentejas para comerlas, si necesitas algo.

-Eso es sagaz,
pues si tuviera fiebre, cobraré el sueldo
porque sin moverme de aquí, tomaré el puré de lentejas".

El juego de palabras entre πῦρ y πυρέτω no se entiende más que si se trata de una alusión al uso de la φακῆ en el régimen de los enfermos como nota el escoliasta¹¹⁹, aunque ya en su época estuviera en desuso

y aunque por el contexto se trata más bien de un remedio de la fiebre, al igual que en el lugar del C.H., que de un régimen.

42. El φλεώς es identificado por A. Hort (Thphr. HP londres 1961, cf. LSJ s.v.) como el Erianthus ravennae (carricera) frente a la identificación propuesta por Fraas (cf. Thes. s.v. φλεώς). Aparece en el fragmento 127 de Ferécates (I 254) empleado como combustible. Es una planta silvestre en Oratino (212 AI 98) que nace en terrenos pantanosos (Thphr. HP IV 8, 1; 10, 4), por esta razón las ranas saltan entre el φλεώς y el κύπειρον en Aristófanes (Ran. 244). Frente a ello el fragmento 24 de Aristófanes atestigua un uso que podría tener relación con la medicina:

πόθεν ἄν λάβοιμι βύσμα τῷ πρωκτῷ φλέων;

I 578.

Edmonds sugiere (ad loc.) que se trataría de un remedio para curar la diarrea del personaje que consulta a Anfiarreo. Pero no hemos encontrado paralelo alguno en la literatura médica, sugiriendo la misma palabra βύσμα un uso no precisamente médico. Por otra parte, la aparición del singular en el fragmento de Ferécates mencionado (127)¹²⁰ sugiere que la palabra se emplea sensu obscuro.

CAPÍTULO DECIMOSEPTIMO

MEDICAMENTOS DE ORIGEN ANIMAL

43. La sangre de toro (αἷμα ταύρειον) aparece como un medio para suicidarse¹ en Aristófanes:

Νι. πῶς δῆτα πῶς γένοιτ' ἄν ἀνδρικώτατα;
βέλτιστον ἡμῖν αἷμα ταύρειον πιεῖν.
ὁ θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἰρετώτερος.

Equ. 82 ss.

"¿Y cómo, cómo sería del modo más valeroso?
Lo mejor nos sería beber sangre de toro.
La muerte de Temístocles es la preferible".

El pasaje, como indica Neil (vid. ad loc.), es una imitación de un fragmento de Sófocles² y ha sido estudiado por muchos autores que han buscado muy distintas explicaciones a esta creencia. Ludwig, por ejemplo (cf. Neil l.c.), estima que su origen se basa en el hecho de que la sangre de los animales muertos de fiebre esplénica es venenosa; H. Johnson, basándose en la glosa de Focio³, sugiere que el αἷμα ταύρειον es la sangre menstrual; explicación que en el pasaje de Aristófanes haría pensar en un chiste brutal, por contraposición entre ἀνδρικώτατα del verso 81 y βέλτιστον en el 83. El hecho es que

desde Heródoto (Hist. III 15) la alusión se convierte en un lugar común de la literatura⁴. En la Comedia no aparece más que este lugar, si se deja de lado por carecer de contexto un fragmento de Arquipo (47 B I 808). En cambio, la sangre (αἷμα) aparece en alusiones a los sacrificios: es típico su uso en el culto de los Olímpicos (cf. Men. Sam. 401 Austin), en cambio Dioniso la rechaza (cf. Eubul. 95 II 124).

44. La Comedia atestigua asimismo el empleo terapéutico de otros productos de origen animal. Entre ellos figuran los despojos o menudillos (ἀκροκώλια) normalmente de cerdo⁵, un plato muy estimado en toda la Antigüedad (cf. DS s.v. "Cibaria" I p. 1159 b). Pero el hecho de que en los lugares indicados aparezcan siempre con el determinativo hace pensar que podían ser de otros animales (cf. Alex. 118 II 428). Figuran en la lista de alimentos preferidos por Heracles (cf. Eubul. 7 II 84), al lado del βολβός de cuyos efectos afrodisíacos ya hemos hablado (cf. §§ 17-18). Todo ello nos hace suponer que la plenitud de vigor (ῥώμης ἀκμήν), como dice Eubulo en el fragmento citado, debe entenderse como la potencia sexual estimulada por los ἀκροκώλια, lo que confirmaría con su doble significado, (cochinillo y pudendum muliebre), la palabra δέλφαξ presente en el verso 9, y el hecho de que los ἀκροκώλια aparezcan en la lista de afrodisíacos de fragmento 279 de Alexis⁶. Esta creencia se refleja en el tabú ateniense que prohibía sacrificar cerdos a Afrodita⁷, mientras que en otros lugares es el cerdo un ani-

mal consagrado a la diosa, hecho del que se hace eco el fragmento 126 (II 220) de Antífanes en el que se menciona precisamente una ofrenda de un ἀκροκώλιον a dicha divinidad.

El autor del De victu lo condidera un alimento cálido, según deja entender al incluirlo en la dieta de un hombre que tiene el vientre frío⁸, y al recomendar a otro paciente, aparte de un régimen parecido, alguna actividad sexual (ἀφροδισίασαί τι, cf. Hp. Vict. 80=CH VI 626). De esta manera se daría una base teórica al uso popular de este alimento como afrodisíaco.

45. El congrio (γόγγρος) figura como un plato delicado⁹ en numerosos fragmentos de la Comedia Mese y Nea, normalmente en listas de alimentos¹⁰. La palabra tiene un sentido obsceno en el fragmento 26 (v. 12 II 172) de Antífanes, que quizá explique su aparición junto a los ἀκροκώλια en el fragmento 175 (II 460) de Alexis. Muy apreciado, se le estima manjar digno de dioses (cf. Diph. 33 III A 112, Euphron. 1, 6 III A 272). Es más, llega a jactarse un cocinero de Filemón (fr. 79 III A 40)¹¹ de poder resucitar a los muertos con sólo su olor. Pero dejando a un lado estas creencias, hay también constancia de un uso médico de este pescado en el fragmento de Clearco que transcribimos:

γόγγρων τε λευκῶν κρέασι τοῖς κολλώδεσι
βρόχθιζε. τούτοις γὰρ τρέφεται τὸ πνεῦμα καὶ
τὸ φωνάριον ἡμῶν περίσαρκον γίνεταί.

"Con carnes colliodes de congrios blancos
aclara tu garganta. Porque con éstos se alimenta el
pneuma y
nuestra vocecilla toma cuerpo".

Para los efectos que se le atribuyen aquí no
hemos encontrado paralelo en la literatura médica: en el
C.H. aparece formando parte de un régimen adecuado para
las mujeres que sufren de ῥόος πυρρός (cf. Hp. Mul. II
115=CH VII 250). En cambio, la base teórica para que pro-
duzca este efecto aparece en el tratado De carnibus (cf.
II § 12) y en Galeno (VI 729 Kühn), quien incluye su carne
entre los alimentos "duros" (σκληροί), y afirma unas lí-
neas más abajo que el alimento más duro tiene una esencia
más consistente y el blando, más ligera, lo que hace ló-
gico pensar que los efectos del congrio en el pneuma y
la voz son debidos a la consistencia de su esencia.

Estas alusiones al pneuma encuentran su refle-
jo en la teoría de la voz y los "poros" expuesta en el
De victu¹²: si bien es imposible cambiar la cualidad del
pneuma por medio de un régimen, es posible, dice nuestro
autor, cambiar para mejor o peor la voz, haciendo más
suaves o ásperos los "poros". La consistencia caracte-
rística del congrio estaría indicada para hacer más sua-
ves los "poros". Sin embargo, vemos cómo en la Comedia
la elaboración de la teoría es menor: aquí se dice que
el congrio fomenta directamente al pneuma, frente a la
más matizada afirmación del médico. En el fragmento es
igualmente la cualidad viscosa (κολλώδης) lo que ha-
ce apropiado al congrio para suavizar la voz.

46. La palabra κάραβος tiene dos acepciones: funciona como nombre genérico de todo tipo de cangrejos y como nombre de lo que hoy llamamos langosta¹³. En la Comedia aparece muchas veces como plato exquisito y caro, otras como apodo de un orador, Calimedonte¹⁴. Figura entre los afrodisíacos del fragmento 279 (II 510) de Alexis junto al βολβός y los menudillos, lo que explica que en el fragmento 158 de Aristófanes (I 620) aparezcan también juntos. Sus virtudes excitantes dan razón de las afirmaciones contenidas en el fragmento 324 (=318 K. I 664) de este último autor, donde se le califica junto al δέλφαξ y el ἐγγέλειον de manjar apropiado para mujeres decaídas (κοπιῶσαι). La explicación de todo ello se encuentra en el C.H. donde figura el κάραβος en el régimen de las parturientas (cf. Hp. Mul. I 78=CH VIII 174). Teófilo lo califica de frío (ψυχρός, fr. 4 II 570), lo que, dejando a un lado el chiste que apunta a Calimedonte, encuentra su paralelo en el tratamiento que el autor del De victu (III 82=CH VI 634) prescribe a un paciente afectado de "sequedad cálida", en el que figuran todo tipo de mariscos "húmedos" y carnes como los menudillos, clasificándolo así como húmedo y frío al igual que el comediógrafo.

47. En el fragmento de Alexis 279 (II 510) aparecen, igualmente, los κήρυκες, o trompas marinas, y las κοχλῆαι o caracolas (este último es nombre genérico de todo tipo de moluscos)¹⁵. Los κήρυκες figuran también en otro fragmento de Alexis¹⁶, atribuyéndoles ^(este autor) virtudes a-

frodisíacas, sin que ninguno de los dos aparezcan de nuevo en la Comedia con este valor. Pero ambos forman parte del menú descrito en una de las epístolas amatorias de Alcifrón (IV 13, 16 Schepers), donde se encuentra una lista bastante completa de alimentos afrodisíacos. Con respecto al κῆρυξ hay divergencias sobre el modo de empleo para que produzca efectos afrodisíacos: así Galeno (XIV 487 Kühn) recomienda quemar uno de estos animales y apagar las llamas en orina de buey, si se quiere tomar como excitante. Sin embargo, la tradición en lo que se refiere a las κοχλαί es unánime¹⁷, hasta el punto de que su aparición junto al βολβός (cf. § 17) y los menudillos se convierte en un tópico de la literatura griega y romana¹⁸. Los mismo médicos se hacen eco de estas creencias que racionaliza Heraclides de Tarento, una de las autoridades de Galeno en materia de dietética¹⁹, en un pasaje que ya hemos citado (cf. § 18, cf. Ath. Dipn. II 64 a-b) al decir que producen esperma.

La intención de la receta arriba citada de Galeno sería unir un afrodisíaco, al que se le ha purificado la δύναμις quemándole, con un contrario (la orina de buey), para reforzar su acción.

Los médicos del C.H. no conocen las propiedades afrodisíacas del κῆρυξ. El De victu (II 48, 3=CH VI 550) afirma que su carne deseca y su caldo (χυλός) purga. La primera de estas virtudes se la atribuye también Heraclides de Tarento, aunque de modo más elaborado, al afirmar que permanece mucho tiempo en el intestino y

retiene los líquidos (cf. Ath. Dipn. II 64 f). El mismo fragmento de Heraclides aludido describe las φύσεις de todos estos afrodisíacos (ψα, βολβός, ἀκροκώλια, κοχλῆαι καὶ τὰ ὅμοια) como ὄλιμον καὶ γλίσχρον. Al afirmar Heraclides que estas cualidades se deben a la φύσις de los alimentos y no a ser muy alimenticios, entra en polémica con otra escuela de medicina, uno de cuyos representantes bien pudo ser Dífilo²⁰ quien afirma en uno de sus fragmentos que los βολβοί son muy alimenticios (cf. Ath. Dipn. II 64 b).

48. Eubulo en el fragmento 63 (II 108) da una lista de platos en la que figura entre otros la carne de cochinillo (κρέα δελφαικῶν), las criadilla de cordero (κριοῦ ὄρχεις) y el vientre de liebre (γαστήρ λαγῶ). El cerdo, la liebre y el cordero son bien conocidos por su fuerza genésica²¹. La intención del fragmento parece ser la de señalar alimentos de efectos afrodisíacos, cosa que quizá encuentre un apoyo en el fragmento perteneciente a la Ἀναξάνουσα de Filípides (5 III A 170), que describe un banquete en el que una hetera (Gnatena) hace gala de su desvergüenza frente a las otras mujeres, (¿también heteras?), allí presentes. Esta misma mujer es objeto de las burlas de Timocles y de Anaxilas (fr. 25 II 620, 22 II 340) debido a su vejez. Visto esto, y teniendo en cuenta que la ἀκμή de Filípides se sitúa entre el 336 y el 333 a.C. (cf. Edmonds III A p. 165) y la fecha de la obra de Timocles parece ser un poco anterior al 330

a.C. (cf. II 620 nota o), quizá no sea arriesgado pensar que el título de la obra de Filípides aluda a la misma Gnatena y que fuera ella el personaje que rejuvenecía en la pieza. Lo que no se puede afirmar tajantemente es que tuvieran algo que ver con ese rejuvenecimiento los ὄρχεις de nuestro fragmento.

49. Otro de los afrodisíacos nombrados en el fragmento 279 (II 516) de Alexis es el denominado κίνα ο κίνα ²². Bien conocido de la Comedia antigua, se emplea en comparaciones del tipo de Cratino (fr. 8 I 24) que alude a su desconfianza, o bien entre las listas de alimentos, tan frecuentes en los fragmentos (cf. Philyll. 13 I 906, Anaxandr. 41, 61 II 68, Posid. 14 III A 234). Como afrodisíaco no vuelve a aparecer en la Comedia. El autor del De victu (II 48, 3=CH VI 550) lo incluye junto a los κήρυκες y les atribuye las mismas virtudes desecantes que ya hemos comentado al hablar de estos últimos (§ 47).

Por el empleo del pulpo (πουλύποϋς) en el C.H. se ve claramente que se le atribúan asimismo cualidades desecantes: así se empleaba cocido en vino astringente para tratar la hidropesía²³ y una fiebre causada por la humedad del cuerpo (cf. Hp. Int. 40=CH VII 266). Menos clara es la causa de su utilización para eliminar los loquios (τὰ λοχεῖα) de una parturienta²⁴, pero muy bien pudiera tratarse de esta misma cualidad desecante. En cambio, a primera vista parece evidente que el tratamiento prescrito en el tratado De natura mulieris²⁵ para

curar la hidropesía de la matriz, consistente en alimentos "blandos" (μαλθακοῖσι), entre los que se incluye el pulpo, se debería a esta virtud desecante. Ahora bien, la advertencia que el autor hace inmediatamente después de que, si la mujer así tratada concibe, se cura, indica que la finalidad del pulpo es la misma en este caso que en el libro segundo de Epidemias²⁶, donde, para lograr que una mujer conciba se le dan pulpos semiasados. En relación sin duda con este uso ha de ponerse la creencia en sus virtudes afrodisíacas²⁷ que aparece bien clara en algunos autores de la Mese. Así Alexis lo menciona junto a otros afrodisíacos de los que ya hemos hablado:

ἐρῶντι δέ, Κτήσων, τί μᾶλλον συμφέρει
 ὦν νῦν φέρων πάρειμι, κήρυκας, κτένας,
 βολβοῦς μέγαν τε πουλύπουν ἰχθύς δ' ἄδρούς;

fr. 170 II 456

"Ctesón, ¿qué conviene más a un enamorado que lo que llevo ahora encima, trompas, navajas bolbos, un pulpo grande, peces compactos".

Deja en claro, pues, que todo pez compacto (ἄδρός) era considerado como afrodisíaco.

También aparece al lado del βολβός en el fragmento 1 de Jenarco (II 592) en un contexto que parodia el estilo elevado de la Tragedia y donde se le califica de fusta de la vena (φλεβός τροπική); e igualmente en el fragmento 41 de Anaxánderides (v. 29 II 66), donde se describe el menú de una phoda. Frente a esto, los contextos de la Archaiá en que aparece son mucho más os-

curos, algunos incluso de dudosa interpretación (cf. Ar. frags. 189-191 y las notas de Edmonds, I 626); en cambio, otro fragmento de Aristófanes parece que el pulpo es un afrodisíaco, aunque en el texto no se diga de un modo expreso (fr. 324=318 K. I 664), pero ya hemos visto al hablar del κάραβος (cf. § 46) que el fragmento posiblemente hace alusión a los afrodisíacos. También el pulpo aparece cerca del βολβός en el fragmento 173 (I 542) de Platón, probablemente una parodia de un poema de Filóxeno (cf. la nota de Edmonds y vid. Lyra Graeca III pp. 348 ss.), lleno de dobles sentidos, por lo que bien puede hacer alusión al carácter afrodisíaco del pulpo²⁸. Precisamente de un personaje homónimo ^{de Filóxeno} (quizá el mismo que el aquí citado, cf. Ath. Dipn. IV 146 f) nos dice un cómico de la Nea que murió de una indigestión de pulpo (vid. Ath. Dipn. VIII 341 a-e, Edmonds III A 286), al igual que Diógenes (Ath. Dipn. l.c. e). El pulpo tenía fama de indigesto e insano (cf. AT II p. 510), y flatulento (cf. Alex. Trall. III p. 108-10 Puschmann). Estaba contraindicado para los gotosos (Alex. Trall. II p. 519 Puschmann), Galeno (~~med.~~^{Alim.} fac. III 34=VI 736 Kühn) afirma de él que, aunque indigesto, si se cuece es muy alimenticio, dando a la vez la razón de sus propiedades excitantes, ya que en la πολυτροφεΐα se veía la causa de que un alimento fuera afrodisíaco (cf. § 18).

50. Los peces llamados genéricamente σελάχια aparecen en un fragmento de Eúpolis que no deja la menor

duda sobre su empleo en el régimen de los enfermos, dado su carácter proverbial:

ὡς δὴ ποτ' αὐτῶν ἦν κάμη τις, εὐθέως
 ἔρεϊ "πρὶν μοι σελάχι'", ἦν τ' ἴδη λύκον,
 κεκράξεται φράσει τε πρὸς τὸν αἰπόλον.

Eup. 1 I 316

"Si alguna vez enfermara alguno de ellos, al punto dirá 'cómprame pescado cartilaginoso', y si viera al lobo, dará un grito y advertirá al cabrero".

Aristóteles (HA 540 b 6-20, 505 a 1, 511 a 5), y con él la mayor parte de las autoridades, identifica este tipo de peces con los elasmobranquios, aunque también existe una identificación tardía de éstos con los ostracodermos (Erot. 82, 7 N., ap. Edmonds I 316). El fragmento de Eúpolis parece atribuirles una virtud curadora, dada la urgencia con que se supone que el personaje pediría este tipo de pescado para tratar su enfermedad; no obstante, el fragmento no es lo suficientemente explícito para afirmarlo. Los médicos del C.H. lo empleaban para tratar un tipo de tisis en dos tratados (cf. Hp. Morb. II 50=CH VII 78, Int. 12=CH VII 198), y el autor del De victu nos dice de él que humedece y es laxante (cf. Hp. Vict. 48, 3=CH VI 550) sin dar más explicaciones. Pero quizá la razón de que se le atribuyeran virtudes terapéuticas haya de verse en la noticia transmitida por Galeno²⁹ de que estos peces son fosforescentes y reciben por eso un nombre derivado de σέλας "brillo". Las analogías de color sirvieron en el caso del salmonete para ponerle en relación con Hécate, la personificación de la

luna, la diosa brillante por excelencia, pero sería precipitado ver en este pasaje una alusión al carácter sacro de estos peces. Más bien parece que la luz que emitían se consideró una manifestación de su δύναμις curadora, al igual que ocurrió con la planta llamada ἀγλαοφῶτις, "la del brillante resplandor", de propiedades maravillosas. El resplandor emitido de noche por esta planta era una advertencia para no arrancarla en ese momento (cf. Ther. p. 347).

51. El salmonete (τρίγλη) es un pez sagrado de Hécate, según se desprende del único fragmento existente de Caricles (en el que se insiste de manera especial en el número tres)³⁰, y de la noticia, conservada en Ateneo (Dipn. VII 325 d), de que había en Atenas una advocación de Hécate como Τριγλανθήνη (cf. AT II p. 365). Precisamente el hecho de que el nombre griego del salmonete parezca contener el numeral tres es la causa aducida por Ateneo (Dipn. VII 325 a) para explicar su relación con Hécate. Otra explicación del nombre se basa en que dicho pez engendra tres veces al año (cf. Ath. ibid. 324 d, Ael. Hist. anim. IX 51). Su relación con Hécate da la razón de que los marinos ofrenden salmonetes a la diosa descrita por Nausícrates como "muchacha brillante" (φωσφόρον κόρην , cf. 2 II 370). Otros ponen al salmonete en relación con Artemis³¹. En ambos casos se trata de diosas virginales (cf. el nombre de κόρη aplicado a Hécate), cuya relación con dicho pez parece explicar las

cualidades anafrodisíacas de éste aludidas por Platón el cómico en estos términos:

τρίγλη δ' οὐκ ἐθέλει νεύρων ἐπιήρανος εἶναι·
 πάρθενος Ἀρτέμιδος γὰρ ἔφω καὶ στύματα μισεῖ.

173 v. 19 s. I 542

"El salmonete no quiere ser tensor de nervios
 pues fue una virgen de Artemis y odia los priapismos".

Claramente aparece en estos versos cómo la causa de sus virtudes es precisamente la apuntada: su relación con Artemis. La misma creencia aparece reflejada en una receta atribuida a Terpsicles que transmite Ateneo³² y cuyo procedimiento de preparación recuerda la que con los mismo fines anafrodisíacos recomienda Galeno (cf. § 47). En medicina se emplea reducido a cenizas como contraveneno genérico³³, hecho que ha de ponerse en relación con la noticia de su enemistad con un molusco venenoso (la Aplysia depilans, cf. At I p. 365). Por otro lado, su carácter carnívoro podría servir de base a las creencias supersticiosas que hacen del salmonete un pez sagrado. En cambio, no hay ninguna base para afirmar que el salmonete prefiere como alimento los cadáveres de hombres impuros³⁴. Parece como si se estimara que al ingerir alimentos de esta índole, quedara el salmonete también mancillado. Precisamente es su enemistad con la Aplysia depilans la causa del tabú alimenticio respecto al salmonete que afecta a la sacerdotisa de Hera en Argos³⁵. Una prohibición semejante sabemos que hacían a los epilépticos algunos charlatanes (cf. HK 1, 13=CH VI 357),

el carácter sacro del salmonete en general y especialmente su relación con Hécate explican este tabú. Recuerdese que los ataques epilépticos se consideraban acometidas de la diosa. A este carácter ^{sacro} (alude un fragmento de Cratino perteneciente a Trofonio:

οὐδ' Αἰξωνίδ' ἐρυθρόχρων ἐσθλαιν ἔτι τρίγλην
οὐδὲ τρυγόνος οὐδὲ δεινοῦ φύην μελανούρου.

221 I 102

"Ni comer ya el rojizo salmonete de Exone ni pastinaca, ni la terrible contextura del melanuro".

Si así es, como veremos caben dos posibles interpretaciones del fragmento: a) es una prohibición hecha a un enfermo de epilepsia por el propio dios, una escena por tanto, de incubatio; b) es un tabú ritual previo a la entrada en el antro. El adverbio ἔτι inclina a preferir la primera interpretación. Por otra parte, hay en el fragmento otros indicios que apuntan en esta dirección: la pastinaca (τρυγών), debido a su dardo, es objeto de numerosas leyendas en la Grecia antigua³⁶. De su carne se decía que era insana (cf. AT II p. 378). El pez llamado μελάνουρος era bien conocido por su cobardía, era tabú en Eleusis³⁷; Pitágoras lo proscribe (cf. Plut. De puer ed. XVII 72 d), aludiendo, según Jámblico (Vit. pyth. 24, 5 109), a su pertenencia a los dioses ctónicos: Eliano nos dice de él que se alimentaba de sustancias inmundas³⁸, hecho que coincide con lo observado al hablar de los alimentos del salmonete.

Creemos también que es relevante el epíteto ἐρυθρόχων, lit. "de piel roja", empleado en el fragmento,

habida cuenta del papel que el color rojo tiene en el culto³⁹. Especialmente hay que notar la función desempeñada en la curación milagrosa de la ceguera de Pluto por un paño rojo (cf. Ar. Plut. 731). Por último, y para confirmar nuestra interpretación, notemos el que en la lista de alimentos prohibidos a los epilépticos transmitida por el autor del tratado De morbo sacro figuran la τρίγλη y el μελάνοῦρος entre otros. En cuanto al τρυγών si bien no se encuentra en dicha lista entre los peces, aparece unas líneas más abajo entre los pájaros⁴⁰.

52. Dejando de lado las numerosas menciones del huevo (ὄν) como alimento en la Comedia y otras menciones de valor ambiguo (cf. Ar. Lys. 856), hay dos lugares en relación más o menos directa con la medicina. El primero de ellos perteneciente a Alexis (279 II 510) es la lista de afrodisíacos a la que ya hemos hecho abundantes alusiones (cf. § 46). La inclusión del huevo entre ellos no es de extrañar, habida cuenta de las cualidades que le atribuye el autor del De victu (50=CH VI 552 s.), al decir que son fuertes por ser el origen de los animales, alimenticios al ser la leche materna para el recién nacido y flatulentos debido al crecimiento que se produce en el animal nacido por comparación con el tamaño del huevo. No parece arriesgado suponer que el principio aquí presente es el de similia similibus: aquello que es origen (γένεσις) es lógico que sea también afrodisíaco, sin necesidad de recurrir para explicar esta cualidad a la teoría que discute Dífilo (cf. § 47 y nota 34), referente a la πολυτροφεΐα de alimentos como estos. El segun-

do lugar pertenece a la Andria de Menandro⁴¹:

καὶ τετάρων
ῶν μετὰ τοῦτο, φίλιατη, τὸ νεότεριον.

fr. 37 Kδ.

"Y de cuatro
huevos después de esto, queridísima, la yema".

El fragmento contiene una receta cuya relación con la medicina sería imposible determinar, sin un pasaje paralelo de la obra de Terencio, donde habla Lesbia la comadrona:

481 Adhuc, Archylis, quae adsolent quaeque oportet
signa esse ad salutem, omnia huic esse video.
Nunc primum fac istaec (ut) lavet; post(e) deinde
quod iussi dari bibere et quantum imperavi
date.

De todas estas órdenes dadas a la parturienta, el baño aparece en el fragmento 36 Kδ.⁴², a lo que comenta Donato (ad Ter. Andr. 483, 3) sed imperitiae accusantur, quod non continuo solent post puerperium lavare, sed diebus omissis. Frente a ello el autor del libro primero del De morbis mulieris (34=CH VIII 80) recomienda el baño caliente para las parturientas que tengan dolores lumbares. Y algo parecido recomienda otro autor⁴³. El tratado De natura mulieris (52=CH VII 395) prescribe baños calientes y abundantes para tratar los vómitos de sangre después del parto. Respecto a las indicaciones que da Lesbia a continuación (v. 484), en la obra de Terencio aparecen sin especificar frente al fragmento de Menandro.

En el C.H. la yema de huevo (veóτιov) aparece en recetas emolientes para la matriz (Hp. Nat.mul. 32=CH VII 366) en pesarios⁴⁴ .Por otra parte, se emplea como alimento para el postparto⁴⁵ en caso de que las "pérdidas" ^{alimento y "generador"} hayan sido abundantes. El carácter atribuido a este alimento explica su uso en esta ocasión como una aplicación del principio similia similibus. Parece como si en el parto la mujer perdiera el principio generador, y éste lo restituyeran precisamente los huevos que son "origen" y "simiente" de animales. Por último, notemos de pasada que el verbo usado por el griego para la ingestión de los huevos en este caso es πόσειν (cf. Nicom. 3 III A 270), precisamente el que se emplea para tomar una sopa (cf. § 41), que en el texto de Terencio bien pudiera estar traducido por bibere. Los huevos, por tanto, se ingerían crudos.

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

MEDICAMENTOS DE ORIGEN MINERAL

53. Entre los específicos de origen mineral el agua desempeña un papel fundamental en la medicina antigua¹, mágica o técnica, lo mismo que en las creencias populares. De ahí que sobreabunden en la Comedia alusiones a este valor del agua. Por ello estudiaremos aquí únicamente aquellos casos que tienen una relación directa con la medicina mágica o técnica (venimos viendo cómo una separación entre ambas no se da en la Comedia). Los usos médicos del agua vienen atestiguados ya desde la Archaia. Así Aristófanes en la pieza más antigua que de él conservamos, Los acarnienses (425 a.C.)², se hace eco del uso médico del agua caliente. Lámaco se ha caído de una escalera hiriéndose el tobillo y la cabeza según nos anuncia un esclavo. Éste entra en escena (Ach. 1174) gritando a los sirvientes de nuestro personaje que calienten agua y preparen vendas para curarle, como ya hemos visto (§ 7, cf. II § 27). El uso del agua caliente en estos casos estaría ya generalizado: los médicos del C.H.

lo recomiendan en general para toda lesión de las articulaciones³. Normalmente se emplea en fomentos para calmar sobre todo los dolores de espalda⁴, circunstancia que aprovecha Aristófanes (Ran. 1279 s.) para hacer un chiste: Dioniso quiere irse al baño sin duda a curarse la inflamación de riñones producida por los κόποι⁵. La acción analgésica del agua caliente sirve igualmente de base al siguiente fragmento de Antífanes:

έν χύτρῳ δέ μοι
 ὅπως ὕδωρ ἔφοντα μηδέν' ὄφομαι·
 οὐ γὰρ κακὸν ἔχω μηδ' ἔχοιμ', ἐὰν δ' ἄρα
 στρέφῃ με περὶ τὴν γαστέρ' ἢ τὸν ὀμφαλόν,
 παρὰ Φερτάτου δακτύλιος ἔστι μοι δραχμῆς.

177 II 250.

"Y en un puchero
 que a nadie vea yo cociéndome agua;
 que no tengo ningún mal ni quisiera tenerlo, pero si
 me diera un retortijón en el estómago o en el ombligo,
 tengo un anillo de una dracma comprado a Fértato".

Debido, sin duda, al tema de la obra (el fragmento pertenece a la 'Ομφάλη), Edmonds atribuye estas palabras a Heracles. Sin entrar a discutir, de momento, esta identificación, en el fragmento resulta claro que habla un personaje aquejado de una enfermedad que se trata con agua caliente, probablemente en fomentos. El agua caliente se recomienda para todas las enfermedades picantes y mordientes (cf. Hp. Liqu. 3=CH VI 126), para la frenitis (cf. Hp. Aff. 10=CH VI 218), y para el frío provocado por un ataque de bilis. En este caso se aplican odres de agua

caliente bajo la cama (cf. Hp. Epid. VII 45=CH V 414). En cambio, el agua caliente aplicada al estómago produce náuseas, según el autor del De liquidis, que hace cesar el agua fría como ya hemos visto (cf. nota 4). Otro autor del C.H. recomienda el uso de fomentos calientes para tratar los dolores de vientre que afectan a los hipocóndrios ~~καρδίων~~ (καρδίων), producidos por un aflujo de flema al corazón⁶. El dolor alrededor del ombligo parece ser un síntoma recurrente en el personaje que habla; este síntoma anuncia un trastorno de la inteligencia según dicen las Prenociones de Cos y su causa es precisamente el flema⁷. La epilepsia surge por naturaleza (φύσει) en las personas flemáticas (φλεγματώδεις) según nos dice el autor del De morbo sacro (HK 2, 6=CH VI 336). El ataque epiléptico se produce precisamente cuando el flema desciende al pulmón o al corazón y allí enfría la sangre⁸; si, por el contrario, desciende al vientre, se producen diarreas⁹.

En otro lugar del C.H. (Prorrh. 10=CH IX 30) se nos dice, al hablar de la epilepsia, que deja como secuela en los niños que han sufrido ataques, dolores en el estómago (γαστήρ) sin trastornos en los costados (ἐν τοῖσι πλευροῖσι διαστρέμματα). En consecuencia, el dolor de vientre puede ser considerado como un síntoma de la epilepsia conocido de la medicina. Para comprobarlo es necesario averiguar si esta enfermedad se trataba con agua caliente. Es lógico pensarlo así, aplicando el principio contraria contrariis, ya que la enfermedad tiene

un carácter "frío" en su causa (el φλέγμα), y el mismo autor del De morbo sacro apunta a este principio al hablar de la epilepsia¹⁰. Por ello, si la naturaleza de la enfermedad es "fría" su contrario (τὸ κολημιότατον en nuestro autor), ha de ser por fuerza el "calor". Por otra parte, el uso de baños calientes, debía estar generalizado en la medicina técnica de la época, como se desprende de las palabras del autor del De morbo sacro quien reprocha (a los médicos?) el hecho de hervir casi a sus pacientes con baños, ya que pueden provocar un ataque epiléptico (según se desprende del contexto). El mismo autor nos informa unas líneas antes de que los magos prohibían los baños a los epilépticos¹¹, hecho que constituye una contraprueba de la extensión de esta práctica. Los baños, pues, quedan descartados, pero no la aplicación de agua caliente en bolsas que ya hemos visto utilizan antes en un caso de locura (cf. ^{Hp. Epid. V 45 = CH 244} ~~██████████~~ /). Como el fragmento hace alusión al anillo, elemento de carácter apotropáico (vide supra III § 2), hemos de pensar que se trata en este fragmento más bien de creencias populares que de ¹²⁾ medicina técnica. Hemos visto la relación entre los trastornos del estómago y los de la inteligencia según el Προφητικόν y las Prenociones de Cos. Según esto la locura puede tener su origen en trastornos intestinales; ésta es precisamente la razón que da el autor del De morbo sacro a la prohibición de algunas carnes que producen trastornos en el vientre (HK 1, 14 = WH VI 356). La

bulimia del héroe se prestaba perfectamente a las burlas de los comediógrafos y servía de base a su enfermedad¹²; pues creemos que es efectivamente Heracles quien habla en el fragmento como sugiere Edmonds.

54. El agua también se emplea bebida para tratar otras enfermedades. Dos textos hay en la Comedia que permiten buscar una relación con la medicina. El primero de ellos pertenece al Cinesias de Estratis y se limita a una mención al queso y al agua salados. De las cualidades del agua salada dice el autor del tratado De aeris, aquis, locis (7=CH II 30) que no es buena para beber, pero sí es apropiada para algunas enfermedades, afirmando más abajo que "deseca"¹³. De esta forma se explica que se prescriban sustancias "saladas" para tratar la hidropesía¹⁴. El queso tiene también unas cualidades "calurosas"¹⁵, apropiadas igualmente para tratar esta enfermedad, tanto más cuanto en el fragmento aparece machacado en un mortero de sal, quizá para transmitirle en esta operación las cualidades "desecantes" de ésta. Todo ello no sería más que coincidencias, si no fuera porque el fragmento 21 de esta misma obra (I 818) nos deja entender que se hacía mención en ella del empleo del acónito (ἀκόνιτιον) para curar la hidropesía. La cita de Estratis que seguía a la palabra de Herodiano se ha perdido y el pasaje está corrupto desgraciadamente, por lo que no se puede afirmar tajantemente una alusión a la hidropesía, aunque el frag-

mento 14, como hemos visto, parece sugerirlo así.

Más interesante es el segundo texto a que aludimos perteneciente a la Πυθαγορείουσα de Alexis, que transcribimos a continuación:

ὕδατος ἀπέφθου κύαθον· ἂν δ' ὤμων πίνῃ
βαρὺ καὶ κοπῶδες.

148 II 468

"Hierve un cacillo de agua; si la bebiera sin cocer es pesada y fatigosa".

El fragmento es, sin duda, una prescripción cuyas bases encuentran un paralelo en la medicina. El autor del De aeris, aquis, locis afirma que el agua de lluvia ha de cocerse para evitar su putrefacción¹⁶, y la razón de que para él produzca ronquera y gravedad de voz ha de verse, a nuestro entender, en su cualidad "pesada", dado que al helarse se separan sus cualidades "ligeras" y "dulces"¹⁷. Esta misma idea parece que está presente en la afirmación del De victu in acutis: el agua es "lenta" por ser "fría" y ἄπεκτον¹⁸, identificando la digestión con la cocción (cf. NSH p. 148) y de ahí que el agua al ser fría sea indigesta. El procedimiento para evitar estos efectos perniciosos, como deja entender claramente el mismo autor unas líneas antes¹⁹, ha de ser precisamente la cocción, que actúa aquí como un procedimiento para purificar (καθαίρειν) el agua de elementos "pesados". De todo ello no queremos inferir que se trate en este caso de un remedio, más bien creemos que se trata

de una prescripción dietética con base en el régimen alimenticio de la secta pitagórica como sugiere el título de la obra.

No obstante, en el fragmento resalta otro aspecto de interés para la medicina: en el segundo verso del mismo se une la "pesadez" con la "lasitud". Ambos son síntomas inequívocos de enfermedad como reza uno de los aforismos hipocráticos²⁰. La idea aparece extendida por la literatura con variantes: si en el aforismo citado era un síntoma, para Aristóteles, Jenofonte y Plutarco es causa de la fiebre²¹. Por otra parte, en el C. H. existe un tipo de fiebre que recibe el nombre de πυρετὸς κοπώδης (cf. Hp. Prorrh. I 142=CH V 562), hecho que viene a confirmar la extensión de la idea de que el cansancio está en relación con la fiebre. La palabra κόπος pertenece al lenguaje elevado, como lo demuestra su empleo en la Tragedia ya desde época antigua. Aristófanes en Las ranas hace burla del empleo poético de esta palabra, aprovechando su uso médico como ya hemos comentado antes (v. 1279 y nota 5, I § 75). Lo que no tiene justificación médica alguna es la conjetura de Edmonds (ad loc.) al suponer con dudas que se trata de una prescripción para un inválido.

Hemos visto al hablar del vino (cf. § 29) la polémica sostenida entre los partidarios del agua y del vino en la bebida. Cratino afirma que el bebedor de agua

no puede hacer nada "sabio" (fr. 199 I 92), lo que constituye un lugar común en la literatura clásica²². El mismo autor afirma que el vino mezclado con agua es "la muerte" (fr. 273 I 118). La intención cómica de estos pasajes estriba en la creencia contrapuesta de la que no faltan ejemplos en la Comedia; así Aristófanes (Equ. 349) hace alusión al uso exclusivo del agua que era típico de algunos oradores como Demóstenes mismo reconoce²³. En la Nea es típico de los filósofos no beber más que agua, como se desprende del fragmento 2 de Batón (III A 260). También en la Mese aparecen referencias en tono burlesco a los hombres que sólo beben agua²⁴, quizá debamos ver en ellos un ataque a ciertas sectas filosóficas. El fragmento más explícito al respecto es el de Eubulo que ya hemos citado (cf. § 29):

<τοῦτο γὰρ>

τοὺς αὐτὸ μόνον πίνοντας εὐρετικοὺς ποιεῖ,
ὁ δ' οἶνος ἡμῖν τὸ φρονεῖν ἐπισκοτεῖ.

135 II 142.

El agua tiene, pues, una cualidad "heurética". Esta creencia tiene su reflejo en la dietética expuesta por el autor del De victu en una forma más elaborada; la salud del alma depende del equilibrio que en ella obtengan agua y fuego (Hp. Vict. I 36=CH VI 522), resultando la mayor inteligencia de la mezcla del fuego más húmedo y el agua más seca²⁵. Pero donde aparece la teoría con mayor claridad y aproximación a la de los comediógra-

fos es en el tratado De victu in acutis al indicar que en caso de dolor de cabeza se ha de hacer uso del agua o en todo caso un vino suave para evitar así que éste afecte a la cabeza y la inteligencia (γνώμη, cf. Hp. Acut. 17=CH II 360-2). En este último caso el vino tiene la cualidad nociva frente al agua que tendría un valor neutro; pero ello no parece tan claro cuando prescribe tomar agua después del vino. Por otra parte, en el suplemento a este tratado hipocrático, el agua parece tener un valor terapéutico para el tratamiento de una afección que se manifiesta con ataques epilépticos y parálisis (cf. Hp. Acut. (Sp.) 5=CH II 406 s.). El hecho mismo de que se e-vite atribuirle valor curativo alguno es indicio de su presencia latente en este autor²⁶. A nuestro modo de ver rechaza esta noción precisamente como reacción ante las creencias que respecto al poder "heurético" del agua profesaban la mayor parte de sus contemporáneos.

El agua con sus valores ctónicos juega un papel central en algunos tipos de mántica²⁷; bebida sirve al vate como medio para entrar en contacto con la divinidad²⁸; su naturaleza nocturna la pone en relación con el sueño, el éxtasis y la locura (producida por divinidades ctónicas)²⁹. Su relación con la inteligencia y el alma queda así establecida y no es de extrañar que se le atribuyan cualidades "heuréticas".

CONCLUSIONES

1. El término φάρμακον presenta en la Comedia una evolución clara que va desde su significado más arcaico de "remedio mágico" al de "remedio curador", admitiendo, a medida que avanza el tiempo, esta última significación empleos figurados que se hacen más abundantes en la Nea (§ 1-2). También designa esta palabra lo que nosotros entendemos por medicamento, purga y emético (§ 3). El sentido ambiguo de la palabra no se pierde en ningún momento, designando al veneno, cuando el término φάρμακον designa el veneno de una serpiente.

2. La Comedia nombra también remedios compuestos de los que se nos dan algunas recetas burlescas en las que intervienen simples que encuentran su aplicación en la medicina técnica (§ 6-7). Tres son las formas que adoptan normalmente estos medicamentos: jarabes, unguentos y emplastos, aunque no faltan también menciones de las vendas y ceratos empleados por los médicos para reducir fracturas (§ 7).

3. En todas las recetas de la Comedia resalta

la simplicidad de los componentes que entran en su preparación, ajena por completo a la complicación de la Dreckapotheke posterior (§ 8-12). Pero ya aparece en los textos la tendencia a considerar el lugar de procedencia de los simples de suma importancia para su eficacia (§ 13), y la creencia de que las sustancias raras tienen virtudes maravillosas. Pero este tipo de simples exóticos no aparece con mucha frecuencia en nuestros textos.

4. Normalmente en la Comedia los medicamentos empleados forman parte de los alimentos comunes, haciendo imposible a veces distinguir entre el régimen normal y la administración de un alimento con intenciones terapéuticas (§ 15). A veces la Comedia adelanta usos de medicamentos que sólo atestigua la medicina mucho más tarde, éste es el caso del empleo de las almendras para curar la tos que sólo atestigua directamente Galeno (§ 15), circunstancia debida a nuestro conocimiento fragmentario de la farmacología antigua, o bien a la perduración a lo largo de los siglos de las creencias populares.

5. Pero, en la mayor parte de los casos, la Comedia atribuye a los simples las mismas cualidades y virtudes que les atribuye la literatura médica de la época, resaltando en primer lugar las coincidencias existentes entre los fragmentos de la Comedia y el tratado hipocrático De victu (§ 16).

6. Entre todos los alimentos que la Comedia menciona resaltan por su abundancia los afrodisíacos, algunos de difícil identificación como el βολβός (§ 17), destacando en primer término su relación mística con Afrodita. Pero sus cualidades son explicables por las teorías médicas de la época, siendo posible determinar en el caso de esta planta que la medicina recoge ideas populares a las que da una racionalización técnica (§ 18).

7. También confirma la Comedia noticias conocidas por otras fuentes tales como que el heléboro empezó a ser empleado por los médicos de un modo sistemático en la generación de Aristófanes, al aparecer en una de sus obras esta planta como remedio de la locura (§ 19).

8. La Mese atribuye cualidades hipnóticas y antieróticas a la lechuga, coincidiendo exactamente con los puntos de vista de Dífilo de Sifnos (§ 20). Una etimología mítica de estas creencias se encuentra en la relación de esta planta con la muerte de Adonis. Del mismo modo, la asociación de los higos con Dioniso, un dios de la vegetación y del vino, explica la razón de que se le atribuyan a los higos virtudes hipnóticas (§ 22).

9. Otras veces la Comedia atribuye cualidades específicas a los alimentos, tal como ocurre con el berro del que Aristófanes dice, poniendo esta afirmación en boca de Sócrates, que atrae la humedad; o como cuando le

atribuye el producir estranguria, sin dar razón de ello. A priori se podría pensar que el cómico se hace portavoz con estos asertos de dogmas "científicos" del dominio público. Y esta suposición se confirma cuando el fundamento de los mismos lo encontramos en el De victu, por lo que podemos afirmar que las teorías expuestas en este tratado eran ya del conocimiento general en la Atenas de Aristófanes (§ 23).

10. También nos informa la Comedia de la extensión del uso de la ciouta en la última parte del siglo V especialmente en los años cercanos al 410 a.C., así como de sus efectos fríos y tempestuosos, contradiciendo con ello las afirmaciones de Plutarco (§ 24).

11. Otros narcóticos conocidos de la Comedia desde época de la Mese son la mandrágora (§ 25), relacionada con Afrodita, y la adormidera (§ 26). También mencionan los fragmentos los efectos venenosos de algunas setas, aunque consideraran al igual que algunos médicos, que estos efectos se debían a la falta de cocción antes de comerlos (§ 28).

12. Más abundantes son las noticias que transmiten los fragmentos sobre el vino y sus efectos. Para los cómicos es capaz de producir inspiración y locura. Pero también aparece atestiguado su empleo médico para curar algunas enfermedades, así como para disolver en él

los específicos administrados al enfermo (§ 29). Igualmente los comediógrafos atribuyen al vinagre empleos curativos y virtudes coincidentes con las que le atribuye el autor del tratado De victu. Lo mismo ocurre con la pimienta tenida por antídoto de la cicuta (§ 31) y los guisantes (§ 32).

13. La ptisana aparece empleada en la Archaia sin alusiones a su uso médico, atestiguando, en cambio, la Mese el empleo médico de esta decocción tal como la prescribe el autor del De victu in acutis. No obstante, parece claro que en época de la Archaia la medicina ya hacía uso de decocciones en los tratamientos, por lo que sería precipitado atribuir un origen tardío a la utilización de la ptisana, especializándose, no obstante, este nombre para designar la decocción de cebada en época de la Mese (§ 33).

14. Otra planta cuyas relaciones místicas con lo sagrado explican sus virtudes curativas, es la col. De ella se dice que cura el dolor de cabeza producido por el abuso de bebida, y se la relaciona con Dioniso. Pero, en este caso, la planta tiene un uso apotropaico en los rituales del nacimiento, circunstancia que explica por qué algunos tratados médicos la prescriben para las afecciones puerperales (§ 34). Algo parecido ocurre con el apio de virtudes apotropaicas quizá debidas a la costumbre de

coronar las tumbas con esta planta, y al que se le atribuye la virtud de ser antídoto de toda clase de venenos.

15. El llamado *σάλπιγες* es uno de los pocos ejemplos de sustancias raras a las que se les atribuyen propiedades curativas en medicina, aunque en la Comedia disten mucho de ser milagrosas (§ 36). Junto a él, el ajo poseía cualidades específicas que encuentran su paralelo en los tratados médicos, lo mismo que la salvia, empleada para tratar las enfermedades de la mujer.

16. La cebolla albarrana también poseía cualidades curativas y estaba en relación directa con lo sagrado al figurar en rituales expulsatorios como el de *pharmakós* (§ 39). Junto a ella la lechetrezná (*Euphorbia chamaesyce*) presenta usos oftalmológicos que han perdurado hasta época bien moderna (§ 40).

17. Si la decocción de cebada encuentra su aplicación en medicina en época de la *Mese*, la *Archaia* atestigua como régimen normal para los enfermos la decocción de lentejas (§ 41). Pudiendo verse en las virtudes catárticas que hacen figurar a estas legumbres en la receta para hacer el agua lustral, una razón para su empleo en el régimen del enfermo febril (III § 4).

18. La Comedia atestigua, asimismo, el uso de remedios de origen animal, a los que les son atribuidas propiedades que podemos clasificar en tres tipos: venenosas, como la sangre de toro (§ 43); afrodisíacas, explicadas por la literatura médica como una consecuencia de su poder alimenticio, por ejemplo, las de los menudillos (§ 44), la langosta (§ 46), las caracolas y trompas marinas (§ 47), la carne de cochinillo, las criadillas de cordero y el vientre de liebre (§ 48), el pulpo (§ 49), los huevos (§ 51) y otros; anafrodisíacas, como la del salmonete (§ 50), al que se le pone en relación con Hécate y Artemis, dándole un carácter sacro que explica la prohibición de administrar este pescado a los epilépticos atestiguada en el tratado De morbo sacro.

19. En cambio, las propiedades del congrio se explican únicamente por las teorías médicas que ponen en los elementos coloides el origen de los conductos del pneuma, tal como ocurre en el tratado De carnibus (§ 45).

20. El agua es empleada en afusiones calientes para tratar enfermedades que se manifiestan con dolores localizados en alguna parte del cuerpo (§ 52). También, como es lógico, se administra por vía oral recomendándose en este caso hervirla antes para restituirle los elementos aéreos perdidos. Aquí se puede percibir un eco de las teorías médicas contenidas en el tratado De aeris, aquis

locis (§ 53). Asimismo, la Comedia refleja la polémica sostenida entre quienes, como los filósofos, creen que el agua es capaz de aumentar la capacidad mental (especialmente la inventiva), y aquellos autores cómicos, con Cratino a la cabeza, que niegan a los bebedores de agua toda sabiduría.

CONCLUSIONES GENERALES

1. Únicamente vamos a considerar aquí las coincidencias más notables entre el C.H. y la Comedia, dado que otras cuestiones, como las relativas a la influencia en ella de la medicina popular, las hemos puesto de relieve en las conclusiones de cada parte. Bástenos con recordar los resultados ya adquiridos:

a) Las nociones del tratado De natura hominis aparecen en la Mese, cf. II § 1.

b) Las ideas del De humoribus y del De locis in homine están atestiguadas ya en la Archaia (II § 15-16).

c) El tratado De morbo sacro es anterior a Fililio (II § 19).

d) Los tratados De aeris, aquis, locis, De victu, De humoribus son anteriores a Damóceno (II § 20). Frente a esto el tratado De victu tiene paralelos claros en Las ranas de Aristófanes, siendo, por lo tanto, sus teorías anteriores al 405 a.C. (cf. K.J. Dover, Aristophanic Comedy London, 1972, p. 13).

2. Entre todos los tratados hipocráticos el que presenta mayor número de concordancias con los datos de la Comedia es el De victu. Las nociones que se expresan en él se encuentran muy frecuentemente en la misma o parecida formulación en Aristófanes, como hemos tenido ocasión de ver (cf. IV § 22, 23, 15,9), pero también aparecen atestiguadas en otros autores de la Archaia, como Platón (cf. II § 25), y de la Mese, como Alexis (cf. II § 25) y de la Nea, como Damóxeno. Podemos, pues, asegurar que las ideas de este tratado se elaboraron en el último tercio del siglo V a.C. (cf. II § 24), confirmando la fecha de redacción asignada a este tratado por los historiadores de la medicina (cf. Joly, De victu, p. XIV).

3. El tratado De hebdomadibus es considerado, junto con De locis in homine, uno de los más antiguos del G.H. (cf. MH p. 392, Bourgey, o.c. en cap. XVI nota 74, p. 27 ss.). Ambos tratados explican la enfermedad que aparece en uno de los fragmentos de Éupolis, perteneciente a su obra Los aduladores, estrenada en 421 a.C. (cf. II § 5). Empero, la definición de la muerte que propone el autor del primero de ellos no aparece atestiguada hasta Menandro (II § 12); en cambio, el tratado De locis in homine presenta muchas más coincidencias con pasajes de la Archaia (cf. I § 67, 82 s. 116), aunque no se mencione la mandrágora, que aparece en dicho tratado, hasta la Mese (cf. IV § 25).

4. También existen pasajes en la Archaia que se explican por las ideas contenidas en el De aeris, aquis locis, datado en el siglo V (cf. I § 94): p. e., son del patrimonio de este autor (I § 116) la noción de que el aire limpio causa la salud, expresada en un fragmento de Fililio (cf. I § 112), y la idea de que la sequedad puede producir oftalmias que, quizá, conoce Aristófanes. Asimismo, la Comedia muestra que estas nociones continúan en vigor en época de Damóxeno (II § 20).

5. Existen algunas coincidencias de vocabulario entre el De articulis y Aristófanes (cf. I § 69), que atestiguan la antigüedad de este tratado, así como algunos síntomas enumerados en él, aparecen en Lisistrata (cf. I § 99). Los medios curativos de las heridas coinciden en ambos autores (IV § 7).

6. Igualmente el tratado De prisca medicina coincide en su terminología con algunos pasajes de Aristófanes (cf. I § 79), y recoge la sintomatología del torpor, que aparece también en Las avispas (422 a.C.) de Aristófanes (cf. I § 114). Lo mismo ha de decirse de la creencia de que la bilis causa la ira (I § 57). Pero, si en este caso las coincidencias son terminológicas más que otra cosa, en el De morbo sacro se puede seguir un paralelismo de nociones: su autor, p. e., opina, como Aristó-

fanos en Las nubes, que los ataques de epilepsia causan la muerte en la edad provectora (I § 54). El cómico recoge la idea de que es la ebullición de los humores la causa de la epilepsia (I § 57). Los tabifes alimenticios de los epilépticos, mencionados en el De morbo sacro, coinciden con lo que se dice en el Trofonio de Cratino, estrenado probablemente entre los años 455-431 a.C. (cf. IV § 51). Aristófanes estima que la locura tiene su sede en el cerebro (I § 59, II § 3), lo mismo que el autor de este tratado. Lo mismo vale del sofoco como síntoma de locura (I § 94).

7. La teoría de la κένωσις aparece atestiguada en la Archaia con un término que encuentra su paralelo en el tratado hipocrático De victu in acutis (cf. I § 86). Uno de los dos fragmentos en que aparece la palabra κεναγγία pertenece a La alianza de Platón, fechada en ca. 417 a.C.; el otro pertenece a Aristófanes, cuya datación según Edmonds, (I 739 nota b) debe ponerse cerca del 400 a. C.. El procedimiento terapéutico que supone esta palabra aparece atestiguado con mayor claridad en la Nea (II § 25).

8. Algunas nociones, como la de que la estranjería afecta sobre todo a los viejos (Aforismos), aparece en Aristófanes (I § 85). Pero la divulgación de esta obra puede establecerse hasta la Nea, en que Eufión (s. IV-III a.C.) parodia una de sus definiciones más famosas

(II § 29). Asimismo, las ideas fisiológicas del tratado De arte aparecen atestiguadas en Las ranas de Aristófanes (405 a.C., cf. II § 8), y las del De natura hominis en un fragmento de Platón y otro de Alexis (II § 1), datado a mediados del siglo IV.

9. Aristófanes en uno de sus fragmentos denota conocer que el escalofrío anuncia la fiebre, una observación que tiene sus paralelos en el libro IV del De morbis (cf. I § 90 fechado a finales del siglo V (cf. MH p. 392 s.). También en este caso la Comedia confirma lo que venía afirmando la crítica filológica del C.H. Asimismo Las ranas (405 a.C.) muestran una coincidencia terminológica con el libro III de Las epidemias (cf. I § 67), fechadas por Deichgräber (Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum, Berlin², 1971, p. 16-17), entre los años 411-408 a.C. La coincidencia es demasiado evidente, pero, a nuestro entender, ésta no presupone una lectura por parte de Aristófanes de la obra hipocrática, más bien nos parece que se trata de una coincidencia de vocabulario entre ambos autores.

10. El tratado De affectionibus está fechado, junto con los que iremos viendo a partir de ahora, entre 400 a.C. y 350 a.C. La idea, expresada en este tratado, de que la pleuritis es debida al frío, aparece en Las asambleístas (392 a.C.) de Aristófanes (cf. I § 82). Atri-

buyen estos autores la estranguria a la vejez (cf. I § 85 Vesp. 422 a.C.). El autor hipocrático propone el puré de lentejas como dieta saludable, lo mismo que Aristófanes en Las avispas (IV § 41). No obstante, las nociones del De affectionibus aparecen también en la Nea, por ejemplo en Menandro (cf. I § 104), coincidiendo también con este autor la etiología de la frenitis (cf. I § 84). Siendo así, parece lógico pensar que el libro es posterior a Aristófanes, ya que los puntos de coincidencia entre los dos autores son de índole muy general.

11. El tratado De liquidorum usu está fechado también ca. 400-350 a.C. Sin embargo, alguna de las ideas contenidas en él son bastante anteriores: así ocurre con la creencia de que las lágrimas pueden producir úlceras, a la que parece aludir Aristófanes en Los acar-nienses (425 a.C., cf. I § 67), y también ilustra el uso del agua para tratar las lipotimias atestiguado en Aristófanes (Ran. Vesp. cf. I § 97), así como la costumbre de diluir en vino los remedios mencionada en un fragmento de Feréocrates (cf. IV § 29), anterior a 421 a.C. (cf. Edmonds I 237 nota a). Todos estos datos apuntan a una fecha anterior al año 400 a.C., por lo que hemos de concluir que este tratado recoge ideas y prácticas muy anteriores a su fecha de redacción, so pena de retrotraer unos años ésta.

12. En el tratado De humoribus aparecen también afirmaciones que tienen concordancias en la obra de Aristófanes (cf. I § 93). Pero la coincidencias terminológicas con los autores de la Mese (II § 15), y las teóricas con Damóceno (II § 20) abonan la redacción tardía de esta obra, máxime cuando el fragmento de Timocles con el que se da una de dichas coincidencias está fechado ca. 350-305 a.C. (cf. Edmonds II 610 nota a).

13. De modo semejante, el autor del De flatibus recoge noticias de enfermedades conocidas desde la Archaiá (cf. I § 75) y atribuye a los pneumata el origen de las enfermedades (I § 112), pero a sus teorías sobre los poros no se alude hasta la Nea (II § 9, 11). Y únicamente Menandro recoge la idea de que el bubón tiene como síndrome la fiebre, presente en este tratado (I § 75); y de un modo más claro se alude a ~~estas~~ ^{teorías} (en La samia (II § 19). Todo ello apunta a una fecha tardía para estas ideas.

14. Los libros I, II y III del De morbis recogen remedios que hemos visto atestiguados en algunos casos desde la Archaiá (cf. IV § 15), y presentan también concepciones de la enfermedad tan antiguas como Aristófanes (I § 58, 97, 116). Y algo semejante ocurre con el tratado De morbis mulieris (cf. IV § 23), aunque en este último caso se percibe un aumento de las coincidencias en la Mese y en la Nea (cf. p.e. IV § 52 etc.). Por otra parte,

Las teorías del tratado De carnibus (fechado en el siglo IV a.C.), aparecen reflejadas en un fragmento de la Mese sin fecha (II § 12, IV § 45).

15. Los empiemas del riñón y su tratamiento por medio de agua caliente, tal como los recomienda el autor del De morbis internis, aparecen atestiguados ya en Las ranas (405 a.C., cf. I § 75). Otra enfermedad descrita por este autor vuelve a aparecer en Lisistrata (411 a.C., cf. I § 98), y también parece conocer nuestro autor la relación existente entre las fiebres y el perro de Orión (II § 5); administra a los enfermos puré de lentejas, lo mismo que se hacía en época de Aristófanes (II § 25); conoce las propiedades del berro (IV § 23) y, lo que es más interesante, hace uso del heléboro en su terapéutica para purgar la bilis, circunstancia que nos da un terminus post quem para la redacción de esta obra, si es cierta la noticia transmitida por Ctesias de que los médicos empezaron a usarlo en la generación de Aristófanes (cf. IV § 19). Esta suposición parece cierta, dado que es precisamente este autor el primero en mencionar el empleo terapéutico del heléboro, que después adquirirá gran difusión en época de la Nea. Por último, notemos que la carta 27 de Hipócrates parece aludir a una peste procedente de Tesalia (I § 71) y la 17 describe la locura de Demócrito en términos muy próximos a la Comedia (I § 32).

16. Según lo que llevamos visto, el testimonio de la Comedia confirma en líneas generales las investigaciones cronológicas realizadas en torno al C. H. hasta la fecha. Así, permite asegurar, en el caso dudoso del De morbo sacro, que su fecha debe retrotraerse al siglo V, así como la del De victu. Induce a colocar también en los principios del siglo IV la fecha de redacción del tratado De morbis internis. No obstante, en los demás casos sería precipitado dar un valor absoluto a los datos suministrados por la Comedia, dado que los conocimientos atestiguados en ella son de conocimiento general y muy bien pueden proceder de la medicina popular. Esta circunstancia permite investigar el grado de influencia de la medicina popular en los distintos tratados hipocráticos, siendo, sin duda, el De victu y el De morbis mulieris los tratados que presentan mayores influencias de ésta.

472

NOTAS

CAPITULO I

1. Para la valoración de la salud en época clásica y arcaica, y lo que esta valoración implica vid. Ther., p. 41-46, para los hipocráticos vid. MH, p. 185 ss. y el estudio de E. Kornexl, BEG, p. 54 s.
2. La fórmula reaparece en Menandro, Κόλαξ fr. 1 KÜ.
3. Cf. VMG, p. 164, casi literalmente se repite en Las ranas, v. 164.
4. Sobre el origen de este tópico vid. BEG p. 38ss.
5. La misma opinión manifiesta Epicarmo, cf. fr. 262 Kaibel.
ἀνδρὶ δ' ὑγιαίνειν ἄριστόν ἐστιν, ὡς γ' ἐμὴν δοκεῖ.
6. De su desplazamiento por parte de la riqueza es buena muestra la variante que dan los manuscritos:
οὐκ ἔστιν οὐσίας...
7. οἱ φιλόσοφοι ζητοῦσι, ὡς ἀκήκοα,
περὶ τοῦτό τ' αὐτοῖς πολλὸς ἀναλοῦται χρόνος,
τί ἐστιν ἀγαθόν, κούδὲ εἷς εὐρημέ πω
τί ἐστιν. ἀρητὴν καὶ φρόνησίην φασί, καὶ
πλέκουσι πάντα μᾶλλον ἢ τί τάγαθόν.
ἐν ἀγρῶ διατρίβων τήν τε γῆν σκάπτων ἐγὼ
νῦν εὐρον· εἰρήνη ἴσιν· ὦ Ζεῦ φίλτατε,
τῆς ἐπαφροδίτου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ.
γάμους, ἐορτάς, συγγενεῖς, παῖδας, φίλους,

πλοῦτον, ὑγίειαν, σῆτον, οἶνον, ἡδονὴν
 αὐτὴ δίδωσι· ταῦτα πάντ' ἂν ἐκλήκη,
 τέθνηκε κοινῇ πᾶς ὁ τῶν ζώντων βίος.

fr. 71 III A 34

La obra data post 287 a.C.

8. Esta familia de palabras ha sido estudiada recientemente en VGM, p. 147-171.
9. Cf. Nub., 1275, Pax, 95, Av. 1214, Lys. 1228, Plut. 364, 507, 1060-6.
10. Fr. 262 II 502
 τίς δῆθ' ὑγιαίνων νοῦν τ' ἔχων τολμᾷ ποτε
 γαμεῖν, διαλλαξάμενος ἡδέονα βίον;
11. Según N. van Brook (VGM, p. 170), ^qden cita ejemplos epigráficos, el adjetivo ὑγιής ^εemplea para expresar la pureza ritual y la integridad moral; la noción de rectitud subyacente a este adjetivo explica estos usos.
12. Schol. ad Acharn. 956: διαπαύζει τὸν συκοφάντην ὡς οὐδὲν ὀρθὸν ἦν, ἵνα μὴ οὕτω κούφως ἀπέρχη.
13. Cf. los dos lugares antes citados, Plut. 355, 362, μηδὲν ὑγιές Plut. 50, ὑγιές μηδὲ ἓν, ib. 37.
14. Cf. fr. 9 II 378, v. 7:
 τοῦ τὰς κεφαλὰς ὑγιεῖς ἔχειν
 ἐκ κραιπάλης.
15. Cf. Antidot. 4 II 546:
 θάσιον ἔγχεον κ ποιδὼν>

ὁ γὰρ <ἄν> λαβόν μου καταφάγη τὴν καρδίαν
 ὅταν πῶ τοῦτ' εὐθὺς ὑγιῆς γίνεται.
 Ἄσκληπιὸς κατέβρεξεν.

El corazón es sede del valor, funcionando como sinónimo de θυμός, del dolor (que parece ser el caso aquí), del τρόπος, y está en relación también con el temor. También Epicarmo (fr. 154 Kaibel) y Sofrón (fr. 34 Kaibel) hacen uso del adjetivo con un valor genérico.

16. Fr. 263 K8. ὑγιέστερος κροτῶνος. Sobre el insecto vid. L. Gil, Los nombres de insectos en griego antiguo Madrid, 1959, p. 162.
17. VI 27. ἐπὶ τῶν πάνυ ὑγιαίνοντων... λεῖτον γὰρ ἔστιν ὅλον καὶ χωρὶς ἀμυχῆς καὶ μηδὲν ἔχον σίνος.
18. Fr. 20 I 908
 ἔλκειν τὸ βέδου σωτήριον προσεύχομαι,
 ὅπερ μέγιστόν ἐστιν ὑγείας μέρος,
 τὸ τῶν ἀέρ' ἔλκειν καθαρὸν, οὐ τεθολωμένον.
 Sobre estas teorías, cf. § 112.
19. Cf. Alexis fr. 190 II 466
 μύροις
 ἀναλείφεται τὰς ῥῖνας· ὑγείας μέρος
 μέγιστον ὁσμάς ἐγκεφάλῳ χρηστὰς ποιεῖν
 La literalidad de la frase ὑγείας μέρος... μέγιστον sugiere que se trata de un tópicos muy extendido (lo que es preferible), o bien que Alexis toma la idea de Fililio. Sobre este problema, vid. más abajo.
20. Sobre este punto vid. VGM, p. 163. El ejemplo en cuestión se encuentra en un fragmento de Dífilo (43,

- v. 19, III A 116), el adjetivo guarda un valor genérico que es el uso más antiguo; vid. VGM, p. 179 ss.
21. Cf. VGM, p. 193 sw. Plat. Phaedr. 270 d.
22. Cf. p. e. Vesp. 1487, Pax 84, etc...
23. Sobre este punto vid. MH, p. 188 s., con la bibliografía que allí se cita. Las distintas formas de designar la enfermedad han sido objeto del estudio de J. H. M. Schmidt, SGS, III p. 697-702, y de N. van Brock, VGM, p. 272 s.
24. Cf. p. e. Soph. Ajax 185, 59; Aesch. Pers. 750 Prom. 378, 1068; Eur. Or. 10. Vid. SGS, III p. 272 s. En la Nea cf. monostich. 75, 550. Los parecidos son tan estrechos que han permitido sugerir a F. D. Harvey "Sick humour: aristophanic parody of an Euripidean motif?", Mnemosyne, 1971, 24, p. 363-5, que se trata de una parodia de Medea o Hipólito.
25. Claramente se desprende por los tratamientos de que hace objeto a su padre (cf. Vesp. 115 ss.), incluso unos versos más abajo lo califica de loco (v. 774). El adjetivo ἀλλόκοτος aparece referido a un ensueño monstruoso en Crates fr. 43 (I 168), y el adverbio derivado en el fr. 201 de Ferécates (I 278).
26. Incluso cualquier tipo de pasión puede calificarse de enfermedad, cf. IA, p. 162 quien cita para el uso figurado de la palabra en Platón a P. Louis, Les métaphores de Platon, Rennes, 1945, p. 22.

27. Cf. Schol. ad Ar. Av. 31, se trata de un mote aplicado al poeta trágico Acéstor nacido en Tracia. Los versos citados dicen así:

νόσον νοσοῦσιν τὴν ἐναντίαν Σάκκ'
ὁ μὲν γὰρ ὦν οὐκ ἀστὸς ἐσβιάζεται.

28. Vid. Schol. ad Ar. Vesp. 74, y siguientes. Es curioso notar que para el autor del tratado περὶ χυμῶν (9=CH V 488) el excesivo amor por los dados es un indicio de la constitución anímica.

29. Del mismo modo los hipocráticos consideran a la enfermedad como un mal (cf. MH, p. 194, Hp. Morb. I 25=CH VI 192).

30. Probablemente se trata de una cita bien conocida del público ateniense; el segundo de los fragmentos está redactado en estilo trágico, lo que sugiere una cita de la Tragedia, y está referido a λαθραίων Κύπριον; en el primero viene referido como un insulto al orador Céfalo a quien se acusa de oler mal:

βόσκη δυσώδη Κέφαλον, αἰσχίστην νόσον.

La "deformación" es un concepto hipocrático vid. MH, p. 307.

31. Fr. 1 I 182.

λέξω τοίνυν βίον ἐξ ἀρχῆς ὃν ἐγὼ θνητοῖσι
παρεῖχον·

εἰρήνη μὲν πρῶτον ἀπάντων ἦν ὡσπερ ὕδωρ κατὰ χειρός·
ἡ γῆ δ' ἔφερ' οὐ δέος οὐδὲ νόσους, ἀλλ' αὐτόματ' ἦν
τὰ δέοντα.

32. "Metaphysik der Krankheit", AGM, 51, 1957, pp. 290-317, Ther. p. 37 s.

33. Otro modo bien conocido de conseguirlo es emplear el diminutivo de la palabra: (cf. fr. 90 I 596: νοσημάτων).
34. Tal es la explicación que propone el escoliasta ad 1083 . οἱ γὰρ ἀσκοῦντες παῖδες συστέλλουσι τὰ ἱμάτια, ὅπως μὴ προστρίβονται (τὰ αἰδοῖα) καὶ μίανθῃ τὰ ἱμάτια .Nos parece preferible esta explicación a la que propone J. Taillardat, IA, p. 131, al sugerir que se trata de una incapacidad para soportar el contacto de los vestidos con la piel, por practicar desnudos la lucha, con lo que no explica por qué no aguantan el contacto con la ropa precisamente en el vientre y sí p. e. en la espalda. A no ser que suponga una dermatitis debida al sol, que afectaría principalmente a la espalda y es harto improbable, puesto que los luchadores estaban curtidos al practicar diariamente la lucha. (Sin duda alguna, con el estrígilo no podían quitarse la grasa de todas las partes del cuerpo).
35. Ap. J. Taillardat, IA, cf. AML, p. 75 n. 4. Vid. Epicur. fr. 190, Aret. De cau. diut. I 16, Gal. XVII B 670; Herod. Med. ap. Orib. 10. 8. 9.
36. También los médicos hipocráticos hablan de las "figuras" en un sentido anatómico (vid. MH, p. 137), que se aplica también a los sentidos por los que percibimos la realidad (vid. MH, p. 66). La palabra ha debido estar de "moda" por la época.
37. III A 68
 ...διὰ χύπην καὶ μανία γὰρ γίνεται
 πολλοῖσι καὶ νοσήματ' οὐκ ἴασιμα.

38. Apol. Car. fr. 20 III A 194
τὸ γῆρας ἐστὶν αὐτὸ νόσημα.
39. MAsp. pp. 125-140.
40. No hemos encontrado en la Comedia ninguna vez el término κάματος que posee un significado vecino al de πόνος.
41. Cf. fr. adesp. 5 A, v. 12 (I 930).
ἐς τοῦτο χρήσει, καὶ πόνο[ν] ἴαση πόνω.
El único paralelo que hemos encontrado en la Comedia es el fr. 300 (II 304) de Antifanes donde funciona como complemento de ἐξελαύνειν (expulsar) junto con otros muchos sustantivos.
42. Vid. Lys. 478, Vesp. 328, Thesm. 1040, 1049, 1058.
43. Cf. MH, p. 219, y el mismo título de la obra hipocrática περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν demuestran la extensión de esta palabra en medicina para designar la enfermedad (Hb. Dec. 6=CH IX 234). Designa, según Lain (l.c.) "las manifestaciones concretas del desorden morboso de la φύσις".
44. También parece tener este significado en el fr. 719 K8. de Menandro, cf. monostich, 591.
45. No son estos los únicos lugares en que aparece la palabra; cf. Heros 78, donde no se puede determinar el significado debido a la mutilación del texto; fr. 776 K8.

46. Vid. Ar. Thesm. 199 y 201, adesp. 283 III A 398, Men. Peric. 415 K8.
47. Cf. MH, p. 189, VGM, p. 272 s., SGS, III p. 701 s.
48. Aparece usada en Hp. Flat. 6, y para nombrar una epidemia en una inscripción de Cos datada en el s. III a.C. (SIG, 943. 6). El adjetivo derivado ἀρρωστήμων constituye el fr. 66 (I 330) de Eúpolis. Debido a ello sólo podemos establecer su uso, sin que conste su relación con la medicina.
49. ἄπνους, ἄνευρος, ἀσθενής, ἀνέντατος.
50. Con él alterna en un contexto más parecido el verbo ἀσθενέω, vid. Eub. 106, II 128.
51. Sobre el concepto de salud suficiente vid. MH, p. 221. El verbo no tiene paralelos en este sentido, según nota D. B. Durham, The vocabulary of Menander considered in its relation to the koine, Amsterdam, 1969, p. 79.
52. VGM, p. 50: "traiter médicalement en vue d'obtenir la guérison".
53. El verso al que hacemos referencia (οὐκοῦν τρύγοικος ταῦτα πάντ' ἴσεται), es un ohiste que se explicaría claramente si suponemos que τρύγοικος (la prensa del vino), es también un nombre propio y alude aquí a un médico desconocido para nosotros. Ello no pasa de ser una conjetura dado que los escolios no dicen nada que apoye esta hipótesis. (cf. § 34)

54. Sobre las comparaciones en las que figura el médico vid. FMCA p. 79 s. El tema del fragmento de Menandro tiene un paralelo en Filípides, fr. 32 III A 180.
55. III A 180: ὁ κοινὸς ἰατρός σε θεραπεύσει χρόνος
"el médico común te cuidará, el tiempo".
56. El empleo en este sentido más antiguo corresponde, según nota N. van Brock, VMG, p. 125, a una inscripción de Epidauro del siglo IV a. C. donde aparece θεράπευμα con el valor de "curación". Esta autora sugiere con dudas, que el sentido de curar ha debido de introducirse, en primer lugar, en el perfecto "resultativo". Sin duda es así, pero no creemos que el valor de θεράπευμα venga dado como una extensión del significado del verbo, nos parece que el mismo sufijo -μα ya implica en sí, aunque de un modo secundario, el valor "resultativo". La palabra experimenta una evolución semántica semejante a la del castellano "curar", cf. Corominas s.v. "cura".
57. Sobre este punto y todo lo referente a estos verbos vid. VMG, p. 208-211.
58. Admitiendo el significado de "curar" para el verbo παύω en este contexto, resulta un juego de palabras entre los dos significados. El verbo significaría, según se interprete τὰς ἐκκλησίας como un acusativo de plural o como un genitivo (lección del códice A: τῆς ...), cesar o curar respectivamente, habida cuenta de que el verbo se construye con un genitivo para designar la curación (παύειν νόσου, cf. VMG, p. 209). Visto esto podemos enunciar una conjetura: si se trata de un

genitivo dórico $\sigma\tau\alpha\varsigma$..., cosa que es posible habida cuenta de que el habla dórica es una característica de la figura del médico (cf. FMCA, p. 46 s.), se explican las lecturas de los códices como debidas a la interpretación del texto al pasarlo a minúscula al añadir los acentos. Por otra parte, la forma ΤΑΣ... admite una ambigüedad mayor que se presta mejor al doble sentido del texto.

59. De νόσος ἰππική la califica su padre (cf. v. 243 81).

60. Sobre este punto, vid. III § 8.

61. Con un valor de este tipo lo hemos encontrado en Equ. 579 y Ran. 1531.

62. Diph. 88 III A 140

τούτων ὁ θάνατος καθάπερ ἰατροὺς φανείσ
ἀπέλυσε τοὺς ἔχοντας ἀναπαύσας ὕπνω.
"de estos (males) la muerte semejante a un
médico

les libera a los que lo sufren, curándoles
con un sueño"

Notemos de pasada el uso del compuesto de λύω vulgarización sin duda del concepto médico de la λύσις cf. VGM, p. 214 s.

63. adesp. 1386=Philem. 113 K. III A 512.

ὡς σπληνίον πρὸς ἔλκος οἰκείως τεθὲν
τὴν φλεγμονὴν ἔπαυσεν, οὕτω καὶ λόγος.
"como una compresa colocada sobre una herida
adecuadamente cura la inflamación, así
también la palabra"

64. Para el estudio de este verbo vid. VGM, p. 211 s.;

a ella debemos los siguientes paralelos del C.H. :
Morb. VII 16=CH VII 146, Int. 53=CH VII 300, id. 12=
CH VII 194, Epid. V 50=CH V 236, Coac. 134=CH V 610.

65. Precisamente el más frecuente junto con ἐκφυγ-
 γάνειν en la literatura médica: vid. VGM, p. 223, a
 cuyo autor debemos estas referencias: Herod. I 25, I
 197; Hp. Mul. I 57=CH VIII 116, II 118=ibid. 258, II
 129=ibid. 278; Nat. mul. 38=CH VII 382; Int. 3=ibid.
 176, 14=ibid. 202; el verbo simple se emplea con el
 significado de salvarse de la muerte en el fr. adesp.
 1406=Philem. 175 K., III A 516.
66. Sobre su empleo en la literatura médica vid. VGM,
 p. 226 ss.
67. Al fragmento hemos hecho ya alusión (cf. § 6), lo
 mismo que al tópicico procedente de la Tragedia: cf. Soph.
Trach. 491, Eur. Hi. 767.
68. La resurrección aparece en la Comedia en el fr. 68
 (I 510) de Platón y en el fr. 18 (II 616) de Timocleón.
69. El problema ha sido estudiado en VGM, p. 217 s.,
 a quien debemos las referencias. Para los otros verbos
 ver la misma obra.
70. "Actif et moyen dans le verbe", Journal de Psycho-
logie, 1925, p. 125 ss. reimpresso en E. Benveniste,
Problèmes de linguistique générale, Paris, 1966 pp.
 168-175.

71. Cf. VGM, p. 232 a quien debemos las referencias. El ejemplo más claro es el pasaje de Sófocles siguiente:
 τοὺς μὲν οὖν σε τήνδε τ' ἔμπυον βάσιν παύσοντας ἄλγους
 κάποσώσαντας νόσου.

Phil. 1378 s.

Y también aparece en Eurípides, El. 428 s.

72. Los fragmentos en que puede referirse a una curación son los siguientes: Hermip. 8 (I 282) habla de una ofrenda hecha a los dioses por haberse salvado un hijo, ignoramos si se trata de una enfermedad o de un peligro cualquiera, y también es doble el sentido del verbo en el fr. 1 (I 452) de Frínico:

ὄνομα δὲ τούτῳ γ' ἦν τε σωθῶ γ' ἦν τε μή,
 ἔστω 'πιάλης ἀνδραγαθίας οὐνεκα
 ὅτι ἐπιάλας χρηστὰ λεως ἀπώλομην.

CAPITULO II

1. Cf. WGM, p. 8 y la bibliografía que da este autor. Nosotros hemos manejado, aparte de este trabajo, los de O'Brien-Moore, MAL y A. C. Vaughan, MGT. Una visión de conjunto sobre el tema desde época clásica hasta nuestros días la ofrece la obra de W. Leibbrand y A. Wettley, Der Wahnsinn, Freiburg, 1961. Sobre la locura de Heracles, vid. Giles, "Quelques termes médicaux grecs et la conception de la folie d'Hercule dans Euripide". PCPhS, 1916, pp. 14-16.
2. El nombre, según el escoliasta ad Thesm. 728, es pro-

pio de esclavas. El equívoco resultante parece aprovecharlo Aristófanes, unos versos más abajo, para hacer un chiste (v. 754). Aparece como nombre de criado en los siguientes lugares, aparte de los ya mencionados: Ar. Tésmn. 739, Pher. 125, II 252; Amips. 2, I 478, y quizá en Menandro (fr. 873 KÖ.).

3. Quizá se trate aquí de un antecedente de la figura del viejo enamorado, que cobrará en la Nea más importancia. Sobre este punto, vid. F. Conca, "Il motivo del vecchio innamorato in Menandro, Plauto e Terencio", Acmé 23, 1970 (?) pp. 81-90.
4. WgM, p. 7. Del mismo modo la locura en Eurípides se hace indistinta del frenesí ocasionado por un dolor físico (cf. N. E. Collinge, "Medical Terms and clinical Attitudes in the Tragedians", BICS, 9, 1962, p. 48), lo mismo que en la poesía griega se puede llamar "enfermedad" a cualquier circunstancia adversa. Cf. R. F. Goheen, The Imagery of Sophocles' Antigone, esp. p. 41-4 citado en N. E. Collinge, ibid. p. 46.
5. Vid. la nota de Dover ad loc.
6. La interpretación no excluye, sino más bien explica, el hecho de que Esquilo haga uso de esta imagen para aludir a la historia de Zeus y Io, cf. R. D. Murray, The motif of Io in Aeschylus' Suppliants, Princeton, 1958, p. 23 ss. El ejemplo parece indicar que el teriomorfismo y la concepción de la locura como posesión están relacionados de algún modo.
7. Para las divinidades que en la Comedia causan la locura, vid. III § 11.

III

8. =fr. 336 K8.:

παρ' ἔμοι γάρ ἐστὶν ἔνδον, ἔνδον ἐστὶ μοι,
καὶ βούλομαι τοῦθ' ὡς ἂν ἐμμανέστατα
ἔρῶν τις, οὐ ποιῶ δέ.

A lo que comenta Diógenes Laercio (VII, 130 ap. K8rte l. c.) * τὸν γοῦν θρασωνίδην κάπερ ἐν ἐξουσίᾳ ἔχοντα τὴν ἐρωμένην διὰ τὸ μισεῖσθαι ἀπέχεσθαι αὐτῆς.

9. Cf. el adverbio κενταυρικῶς que se aplica a Heracles (Ran. 38), sinónimo del relajo sexual. Cf. IA, p. 239 § 426 (cf. Dover ad 350), y normalmente de brutalidad (IA, p. 239 § 426). Sin duda alguna, el adverbio empleado aquí tiene un sentido irónico jugado con las dos connotaciones del término.

10. El autor del De victu (I, 35, ll=CH VI 522) afirma que la locura puede tener por causa, entre otras, la embriaguez.

11. El mismo fragmento es la γνώμη μονόστιχος nº 503 Jäkel. La idea era común en la Comedia hasta el punto que le permite a Aristófanes (cf. § 111) la imagen contenida en la frase "enjugar su cólera".

12. La relación entre ira y locura encuentra su reflejo también en Galeno, cf. MGT, p. 45 y los lugares que allí se citan.

CAPITULO TERCERO

1. Las alusiones a la locura son muy abundantes en Las

III

Nubes como hemos visto. Aristófanes deja bien claro que Sócrates es un loco, siguiendo el sentir de sus conciudadanos (como se desprende de un pasaje de Platón (Euthyphr. 3 c, cf. MGT, p. 43). A ello alude quizá también el hecho de que presente a Sócrates, colgado de una cesta en el pensadero, habida cuenta de que Pablo de Egina alude a este procedimiento como normal para evitar que los locos peligrosos ataquen a sus conciudadanos y familiares (cf. III 14=Paulos von Aegina, Sieben Bücher ed. I Berendes, Leiden, 1914, p. 191.

2. Trad. F. Baráibar y Zumárraga, Comedias de Aristófanes I-III, Madrid, 1942.
3. La palabra se aplica en la Comedia normalmente a los sofistas: cf. Ar. fr. 490 (I 710):

τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βιβλίον διεφθόρεν
ἢ Πρόδικος ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἰς γέ τις.

"a este individuo le ha echado a perder un libro, o Pródico, o al menos un charlatán". El fragmento 6 I 922 de Cefisodoro nos dice aquíén se refiere el adjetivo. A Sócrates le vuelve a aplicar el epíteto Éupolis 352 (I 432). En otro fragmento un personaje da una orden a un sofista (Sócrates?) en el sentido de que enseñe a alguien a charlatanear:

ἀλλ' ἀδολεσχεῖν αὐτὸν ἐδίδαξον, ὦ σοφιστά.

353 I 432

En la Mese, Alexis lo aplica a Platón (fr. 180 II 462), y en la Nea se dice de Pantaleón (Theogn. 2 III A 226) y se caracteriza a cierto tipo de médicos como charlatanes (cf. mon. 379 JHkel.)

4. Hasta tal punto es así que Anaxándridas usa como

sinónimo el verbo μαίνεσθαι (cf. fr. 17 II 52).

5. Quizá a ello alude el título de Anaxándridas Γερωντομανία (II 48). Sobre el viejo enamorado vid. F. Conca, "Il motivo del vecchio innamorato in Menandro, Plauto e Terenzio", Acné, 23, 1970.
6. VII 655 Kühn τὸ δ' οὐχ ὑπνώδες κῶμα τούτοις μὲν οὐκ ἔστιν ἴδιον, γίνεται δ' ἐνίοτε. εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς φρενιτικοὺς οὔτε ἀνισταμένους οὔτε ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὄλως δυναμένους, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένοντας ὁμοίους τοῖς ληθαργικοῖς, ὥστε τούτους οἱ πολλοὶ καὶ ἀπαιδεύτων τῶν ἰατρῶν, οὔτε τί δεῖ καλεῖν οἴδασιν... ἔννοιαι δὲ συμμικτὸν ἐκ λήθαργου τε καὶ φρενίτιδος ὑπολαμβάνουσι, καὶ προσαγορεύουσι τυφομανίαν. La definición más clara la da el mismo autor en otro lugar (XIX 415 Kühn): Τυφομανία ἐστὶ λήθαργος παρακοπτικὸς ἢ παρακοπή ληθαργική. ἢ οὕτως. τυφομανία ἐστὶ μικτὸν ἐκ φρενίτιδος καὶ λήθαργον πάθημα.
7. El C.H. distingue varios tipos de τυφος , algunos de ellos se tratan con heléboro (cf. Hp. Int. 40=CH VII 265, id. 41=ibid. 268, id. 42= ibid. 270). Otro lo produce el abuso de pasteles y frutas (Int. 42=CH VII 27). Según Galeno en sus comentarios a Hipócrates (XIV 497 Kühn) la palabra τυφομανία designa una enfermedad mixta, cuyos síntomas son tanto la somnolencia como la exaltación "frenética". El compuesto cobra así luz: el primer elemento alude a la depresión y el segundo a la manía. Sobre la evolución del concepto de tifus vid. G. Ongaro, "Evoluzione storica del concetto di tifo", La riforma medica, VI ,1967, pp. 3-11.
8. Sobre el concepto de armonía aplicado a la medicina vid. AM, p. 47ss, 53-57, 112s. El concepto se extendió en la medicina a principios del siglo IV a.C., cf. AM, p.

185.

9. Los llantos sin causa aparente son síntomas claros de locura húmeda según el autor del De victu, I 35, 7=CH VI 518: οὔτοι κλαίουσι τε οὐδενὸς ἕνεκα, δεδίασι τὰ μὴ φοβερά, λυπέονται τε ἐπὶ τοῖσι μὴ προσήκουσι, αἰσθάνονται τε ἔτεῃ οὐδὲν ὧν προσήκει τοὺς φρονέοντας.

10. El verbo empleado es πέτεται, "vuela". La imagen encuentra su antecedente en Teognis 1053, τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμὸς τε νόος τε, (debemos la referencia a MacDowell ad 93). Sobre el vuelo del alma cf. L. Gil, La inspiración poética, p. 62.

11. HK 15, 1-2=CH VI 388. Γίνεται δ' ἡ διαφθορὴ τοῦ ἐγκεφάλου ὑπὸ φλέγματος καὶ χολῆς. γνώση δ' ἐκότερα ὦδε· οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ φλέγματος μαινόμενοι ἤσυχοί τε εἰσι καὶ οὐ βοηθαὶ οὐδὲ θορυβώδεις, οἱ δὲ ὑπὸ χολῆς κεκράκται καὶ κακοῦργοι καὶ οὐκ ἀτρεμαῖτος, ἀλλ' αἰεὶ τι ἄκαιρον δρῶντες.

12. XIV 497 Kühn. ὅταν οὖν ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν χυμῶν (bilis y flema) ἐνοχλεῖσθαι συμβάλνει τὸν ἐγκέφαλον, ἐναντὶα συμπτώματα καταλαμβάνει τὸν ἄνθρωπον ὡς ἀγρυπνεῖν τε ἅμα καὶ καταφέρεσθαι κατ' ὀλίγον,

En Areteo III 6, 8 (CMG II o. 43)

figura el insomnio entre los síntomas de la locura.

13. 17, 2=CH III 112 . ἀπόσιτος, ἄθυμος, ἄγρυπνος· ὄργα· δυσφοραὶ· τὰ περὶ τὴν γνώμην μελαγχολικά.

14. Las avispas fueron representadas en las Leneas del año 422 a.C. un año después de Las nubes, en las que se emplea el verbo χολᾶν.
15. Para los empleos del término χολή en la Comedia vid. más abajo (§ 55). El pasaje comentado dice así:
 Χο. εἶπέ μοι, τί μέλλομεν κινεῖν ἐκείνην τὴν χολήν,
 ἥνπερ ἦν κ' ἄν τις ἡμῶν ὀργίσῃ τὴν σφηκιάν;
 νῦν ἐκεῖνο νῦν ἐκεῖνο
 τοῦ ξύθυμον, ᾧ κολαζόμεσθα, κέντρον ἐντέτατ' ὄξυ.
16. El pasaje entero puede ser una parodia de Eurípides como sugiere F. D. Harvey, "Sick humour: Aristophanic parody of an Euripidean motif?", Mnemosyne, 24, 1971, p. 362-365.
17. O.c. en nota 16 p. 364.
18. Sobre el coribantismo en la Comedia vid. III § 7. Sobre el aspecto terapéutico de la danza cf. G. Devereux, "The Psychotherapy Scene in Euripides Bacchae", JHS, 89 1969, pp. 35-48.
19. La embriaguez puede producir locura cf. De vict. I 35, 11=CH VI 521 y más arriba § 24, L. Gil, Los antiguos y la inspiración poética, Madrid, 1967, p. 170 ss.
20. Los dos versos dicen así:
 νῦν γὰρ ἐν ἄρθροισι τοῖς ἡμετέροις
 στρέφεται χαλαρὰ κοτυληδῶν.
- El pasaje es de interpretación dudosa como muestra MacDowell (1949): "strictly means the socket of the hip-joint, and ἄρθρον is often used for the bull of a joint."

But here ἐν makes these interpretations impossible". A estas observaciones hemos de notar: 1º) κοτυληδών es un término técnico que designa la cavidad donde se articula un hueso, no necesariamente el hueso ilíaco como suponen nuestro autor e intérprete H.W. Miller, AML, p. 81, en este contexto, 2º) Las palabras de Filocleón están pronunciadas en pleno frenesí de la danza y el personaje está bebido. Con esta consideración queda claro el sentido de sus palabras: Filocleón, en pleno éxtasis, trabuca sus palabras y su significado diciendo ἄρθρον donde debía decir κοτυληδών (cuenco) como claramente lo indica el adjetivo χαλαρά (flojo) que sólo puede aplicarse con propiedad a ἄρθρον.

21. Así κοτυληδών (Hp. Aph. 5. 45=CH IV 548, cf. AML, p. 81), στρέφεται es un verbo muy frecuente en medicina lo mismo que sus compuestos (HK 7, 9, etc.), el sustantivo de la raíz se emplea para designar el cólico (cf. AML p. 83); el adjetivo χαλαρά aparece en el C.H. (cf. Hp. Aph. 5. 71=CH IV 562, Fract. 16=CH III 476), ἄρθρον se emplea según LSJ (s.v.) como opuesto a κοτύλη (en Hp. Art. 1=CH IV 78), (cf. Gal. XVIII b 487 Kúhn.), (Hp. Loc. Hom. 6=CH VI 288). Las palabras de Filocleón, por otra parte, están llenas de términos por el estilo: πλευρὰν λυγίσαντος (1487). Se dice de los nervios en el C.H. (Hp. Mochl 4=CH IV 348) y de los miembros articulados en Galeno (Protr. 11); el término es usado por Sófocles (Trach. 779).

22. Her, fur. 869 s.:

ἀμπνοῦς δ' οὐ σωφρονίζει, ποῦτο· ὡς εἰς ἐμβολήν, ἡ τὰ ἄρθρα
δεινὰ μυκᾶται δὲ Κῆρας ἀνακαλοῦν τὰς Ταρτάρου.

La fecha de la obra (416-409 a.C., cf. T.L. Webster, The Tragedies of Euripides, London, 1967, p. 5 cf. p. 181), excluye una parodia del pasaje por parte de Aristófanes

(Las avispas se fecha en 422 a.C., cf. MacDowell p. 1).

23. Según el autor del De victu I 35, 11=CH VI 523 a las almas fogosas puede producirles la locura una borrachera o un exceso de comida.
24. Cf. MacDowell ad. 1478, quien cita a Starkie, y Erifo fr. 1 Alexis 222, Thphr. Char. 6. 3, 12. 14.
25. También es exteriorización del miedo (cf. Lys. 1140 y la nota de van Leeuwen; Ran. 307 ss. y quizá Pax 642; Eur. Bach. 438).
26. Cf. CH IX 350 s. ... καὶ αὐτὸς ὁ Δημόκριτος καθῆστο ὑπὸ τινι ἀμφιλαφεῖ... ἐν ἐξωμίδι παχείῃ, μοῦνος, ἀνήλιφος, ἐπὶ λιθίνῃ θώκῃ, ὠχρηκῶς πάνυ καὶ λειπόσαρκος, κουριῶν τὰ γένηα... οἱ Ἄβδηρῖται ... φασὶν, ὀρῆς μέντοι τὸν Δημοκρίτου βίον, ὃ Ἰπποκράτης, ὡς μέμνηνε, καὶ οὔτε ὃ τι θέλει οἶδεν οὔτε ὃ τι ἔρδει. Sobre esta carta y la enfermedad descrita vid. MuM p. 68 ss.
27. La misma escasez de dieta aparece refiriéndose a los filósofos en el fragmento 162 de Alexis citado más arriba y en el caso de Demócrito citado en la nota anterior.
28. Sobre el carácter ácido del ὀπός y su identificación vid. IV § 39.
29. Así lo comentan los siguientes autores modernos: A.W. Miller, "Medical Terminology in Tragedy", TAPA, 75, 1944, p. 164 s.; N.E. Collinge, "Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians", BIOS, 9, 1962, p. 48; AML, p. 84, C. Oliva "Riflessi die teorie mediche nelle Baccanti di

- Eurípide", Dioniso, 42, 1968, p. 94 y 103; VME, p. 75; NSH, p. 213. Sobre Esquilo y su tratamiento de la locura, vid. W.B. Stanford, Aeschylus and his Style, Dublin, 1942, pp. 13-14 y 129-131.
30. 206 17 . οἱ μὲν ὅτι βλεπεδαίμων ὁ διεστραμμένος τὰς ὄψεις καὶ οἶον ὑπὸ δαίμονος πεπληγῶς. Πausanías δὲ προστίθησι καὶ ὅτι τοὺς Σωκρατικοὺς οὕτως ἔλεγον.
31. S.V. βλεπεδαίμων· ὁ ὑπὸ νόσου κατεσκληκῶς καὶ κακόχρους ὑπὸ δαιμόνων.
32. Sobre el carácter cómico de Heracles en este pasaje vid. A.M. Komorňika, "Quelques remarques sur le caractère comique des personnages scéniques d'Aristophane", Eos, 52, 2, 1969-70, p. 192.
33. El verbo προσπίπτω se emplea para designar el ataque epiléptico en De morbo sacro, cf. HK 2,6, 1, 25.
34. El término empleado (τιλμός) es uno de los signos enumerados por el autor del libro I de Las Epidemias para diagnosticar una enfermedad (Epid. I, 10=CH II 670). Dado el paralelo preferiríamos traducir aquí τιλμός por "aspaviento".
35. El adjetivo aparece en muchos lugares del CH: en contextos referentes a la respiración cf. Hp. Epid. 6. 4. 4. Gal. XVII b 128 Kŷhn; referido a una esponja Hp. Ulc. 2, a los huesos en Hp. VM, 22; referido a una estrechez

constitutiva Hp. Muñ.I, 173; de los posos, Alex. Aphor. Pr. I. 6; a los dolores, Hp. Vm. 22, a las μεταβολαί, Hp. AEr. 13; al pneuma, Acut. 16, etc. cf. MAsp. p. 138 s.

36. El verbo aparece empleado en los siguientes pasajes: Hp. Mochl. 2, Aph. 4. 54, Fract. 27, y los sustantivos derivados en: Hp. Acut. 43, Aret. CA. 2, 5; Hp. Aph. 1. 20, adjetivos Hp. Acut. 48 ap. Ath. Dipn. 3. 120 e.
37. El término ὕφαιμον aparece aplicado a los ojos en S. E.P.1. 44, Gal. XVIII b 301 Kühn. Philostr. Gym. 25, Philostr. Jun. Im. 15 y es típica de la medicina, cf. LSJ, s.v.
38. Cf. D. B. Durham, The vocabulary of Menander, Amsterdam, 1969, p. 56 s. En el mismo sentido aparece empleada en el Hp. Aph. 7. 5=CH IV 578, Prorrh. 2. 9=CH IX 28, Coac. 65=CH V 598, Arist. Cat. 10^B 1, Epicur. 113= 21 Bailey Men. fr. 149 K8.
39. κορυζῆς, v. 718; μελαγχολῆ, v. 735; se califica asimismo de ἐμμανής, v. 706: no puede contenerse v. 755.
40. Sobre este personaje, vid. Rogers ad. 248 Kl.P., s.v. H. A. Holden, Onomasticon Aristophaneum, reimp. Hildesheim, 1970, s.v.
41. Ad. Plut. 903. "Ὡσπερ οἱ μαινόμενοι τὴν τοῖς κλήθεσι διατριβὴν ἀπαναινόμενοι ἐν ἐρημίαις φέρονται, διὰ τοῦτο καὶ τὴν τῶν γεωργῶν διατριβὴν μελαγχολίαν ὠνόμασεν, ὡς ἐν ἀγροῦς γενομένην. μαίνεσθαι, ὥστε ἀποτρέχειν εἰς τὰς ἐρήμους, ὡς οἱ γεωργοί.

42. MuM, p. 37 s. Das Verbum $\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\nu$...wird... im Sinne von "verrückt sein" gebraucht. Im gleichen Sinne findet sich nun bei Aristophanes auch das wort $\mu\epsilon\lambda\alpha\gamma\chi\omicron\lambda\acute{\alpha}\nu$.
43. Fue estrenada en las Leneas del año 317/6 según V. Martin, Papirus Bodmer IV, Menandre, Le Dyscolos, Colongny-Genève, 1958, o en 316/5 a. C., según A. Barisuzzi, "Il Dyscolos di Menandro o la commedia della solidarietà umana", Athenaeum, 37, 1959, p. 195.
44. Las características del campesino son objeto de las bur-las de Aristófanes en la persona de Estrepsíados, vid. A.M. Komornicka, "Le caractère comique des personages scéniques d' Aristophane", Eos, 58, 2, 1969-70, p. 182 s.
45. La mención de la $\acute{\alpha}\chi\rho\acute{\alpha}\varsigma$ en el verso 101 creemos que es debida a la acidez bien conocida del fruto (cf. IV § 16).
46. Sobre la exposición dramática del carácter de Cnemón vid. A. Schäffer, Menanderes Dyskolos, Untersuchungen zur dramatischen Technik, Meisenheim, 1965, pp. 91-95.
47. La obra de Menandro guarda otros muchos puntos de contacto con la Comedia Antigua aparte de éste, cf. J. Janowsky, "Der Dyskolos und die alte attische Komödie", ap. F. Zucker ed., Menanderes Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche, BKP, 14, Berlin, 1965, pp. 161-173.
48. Ménandre, L' atrabilaire, Paris, 1961.
49. Sobre todo el pasaje comentado de la Aspis, así como sobre las teorías médicas que lo sustentan y el carácter de Querésttrato vid. MAsp. pp. 125-137.
50. En esta hipótesis es preferible la lectura que ofrece el papiro Bodmer XXVI: $\omicron\iota\delta\alpha$, corregida por Kassel, y

que a nuestro modo de ver es lectio difficilior.

51. Siguiendo sin duda el antecedente de la escuela aristotélica cf. L. Gil, o.c. en nota L, 39 y MuM, p. 47, 60 ss.
52. Esta disposición es bien conocida de los autores del C.H., cf. MuM p. 32-33.
53. El adjetivo θολερός se opone a καθαρός en Hp. Aer. 8. Los humores impuros son citados por Teofrasto, CP, 6. 3.4. (Comp.), y se aplica al πνεῦμα, cf. Hp. Prorrh. 1. 39. Hasta tal punto que en la Tragedia aparece aplicado a la locura o a la pasión: cf. Aesch, Pr. 885, Soph. Aj. 206. Igualmente el verbo se emplea en contextos médicos referido a las aguas (cf. Hp. Aer. 7) y metafóricamente en Eurípides (Alc. 1067, θολοῖ τὴν καρδίαν).
54. Sobre la concepción miasmática de la enfermedad vid. I. 5 1^o9 ss.
55. II 514
λύπη μανίας κοινωνίαν ἔχει τινά.
56. Cf. MAsp. p. 126. Notemos aquí de pasada que el autor del De victu hipocrático (I 18, 3=CH VI 492) considera como λύπη el efecto opuesto a τέρψις y producido en el oyente por la lengua "fuera de tono" ἀνάρμοστον. La identificación de la pena como una "desarmonía" no es más que la aplicación de esta teoría musical: siguiendo un razonamiento como éste: si la falta de armonía produce "pena" ello es porque la "pena" es un desajuste. Con ello se sigue el principio genérico similia similibus que está en la base de toda la meloterapia pitagórica (cf. Ther. p. 303 ss.).

57. Fr. 604 TGF² λύπαι γὰρ ἀνθρώποισι τίκτουσι νόσον.
Cf. 316 Edmonds que lo identifica como un fragmento de Eurípides (1071 N.).

58. CH II 476=Acut. (Sp.) 16 . ἦν διαλύεται τὸ σῶμα, ἢ πόνος ἐν κεφαλῇ ἢ, ἢ ἐμπεπλασμένα τὰ οὖατα ἢ ῥίς, ἢ πτυελισμός, ἢ γουνάτων βάρος, ἢ σώματος ὄγκος παρὰ τὸ ἔθος, ὅτι ἂν ξυμβαίῃ μῆτε ὑπὸ ποτῶν, μῆτε ὑπὸ ἀφροδισίων, μῆτε ὑπὸ λύπης, μῆτε ὑπὸ φροντίδων, μῆτε ὑπὸ ἀγρυπνιῶν. ἢ μὲν τι τουτέων ἔχη αἴτιον, πρὸς τοῦτο τὴν θεραπείην ποιέεσθαι.

Por otra parte para el autor del De victu la λύπη, sin causa aparente, es síntoma claro de locura (I 35, 7=CH VI 519). Y para el autor del περὶ φυσῶν la enfermedad es todo aquello que apenas al hombre (cf. Flat. 1=CH VI 92)

59. Fr. 98 II 204
λύπη γὰρ ἀνθρώποισι καὶ τὸ ζῆν κακῶς
ὥσπερ πονηρῶ ζωγράφω τὰ χρώματα
πρότιστον ἀφανίζουσιν ἐκ τοῦ σώματος.

60. Sobre la ἀθυμία, cf. MAsp.p. 126. Para el sentido médico de la frase vid § 86 nota 23. La ἀθυμία puede estar provocada por un ataque de bilis negra (cf. Hp. Epid. III 17, 2=CH III 112). Esta afección aparece unida al mareo en Aristófanes (Lys. 708 s.). También para Aristóteles la bilis negra provoca este síntoma (Probl. 30, 1, 954^a 21 ss.) Sobre el pasaje aristofánico citado y la etiología de esta afección vid. § 95.

CAPITULO IV

1. Sobre este punto cf. P. Iafn Entralgo, La curación

por la palabra en la Antigüedad clásica, Madrid, 1958. La melancolía era tratada por medio del sermo suavis cf. H. G. Schmitz, "Phantasie und Melancholie", MHJ, 1969, 4 pp. 210-230.

2. Una situación en cierto modo semejante, si se acepta la explicación del pasaje que hemos propuesto en el párrafo anterior, la ofrece Menandro (Sam. 849: νουθετησεις...).
3. Este mismo verbo se emplea con un sentido semejante en el C.H. cf. De-cent. 16 = CH IX, 242.
4. Seguimos aquí la interpretación de MacDowell (ad 123), cuya argumentación nos parece acertada, siguiendo a Edelstein (Asclepius II p. 245): la obra data del 422 a.C. mientras que los templos de Asclepio se fundan en el Atica (Pireo y Atenas) dos años después (420/19 a.C.). Cita este autor el trabajo de F. Robert, Rev. Phil. III 3 (1929, 286-7, 5 (1931) 136, IG II² 4960). Por otra parte, en Egina existía un templo de Asclepio citado por Pausanias (2. 30. 1, IG IV² 126 4, cf. Asclepius I p. 247-294). El templo de Egina probablemente es antiguo, dada la antigua dependencia de este lugar de Epidauró (cf. Asclepius II p. 245 n. 11). Frente a ello J. Mattes (WGM, p. 56 cf. C. A. Lobeck, Aglaophamus, I, 1968, reimpr. p. 242), piensa en una posible referencia a los misterios de Hécate en Egina siguiendo las ideas de J. Tambornino (De antiquorum daemonismo, Giesen, 1909, p. 75 ss. ap. MGT, p. 47). Sin embargo, en el pasaje aristofánico no aparece la más mínima alusión a esta divinidad. En consecuencia, creemos más sencillo suponer que el viaje a Egina se hace para practicar la incubatio en el templo de Asclepio. Por otra

parte el viaje en sí puede tener una finalidad terapéutica (cf. M. Délcourt, Oréste et Alcmeón. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce, Paris, 1959, p. 48 s.), en rigor inseparable del acto terapéutico propiamente dicho, que constituye la finalidad del viaje (véanse la discusión de estas ideas en Ther. p. 112).

5. Se trata de la mención más antigua del heléboro en este uso, cf. MacDowell ad 1489, MAL, p. 30-39, más abajo IV § 19. Sobre el heléboro como tratamiento de la locura cf. I. H. Thomée, Historia insanorum apud graecos, Bonn, 1909, p. 92 s.
6. MGT, p. 59 ss. Los detalles han sido discutidos por J. H. Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig, 1905-15, p. 355 s.
7. Cf. L. Farnell, The cults of the Greek States, Oxford, 1896-1909, IV p. 272. Sobre el carácter religioso y apotropaico de la lapidación, vid. Latte, s.v., "Steinigung"; en RE III A 2, 2294-5, Glotz et Lécrivain, s.v., "Lapidatio"; en DS III 927 ss. y la bibliografía que allí se cita. Para la actitud de la Antigüedad ante la locura véase: G. Rosen, "Some notes on Greek and Roman Attitudes toward the Mentally Ill", en L.L.G. Stevenson and R. P. Multhauf ed. Medicine, Science and Culture, historical Essays in honor of Owsei Temkin, Baltimore, 1968, pp. 17-23.
8. Las bacantes es obra póstuma de Eurípides, y fue representada en Atenas después del 407-406 a.C. (cf. E.R. Dodds, Bacchae, Oxford, 1960, p. XXXIX). Las tesmoforiantes se estrenaron en 411 a.C., y la primera versión de Las nubes en 423 (cf. Dover p. XVII s.).

9. Una visión de conjunto sobre este problema desde un punto de vista histórico y sociológico, sin detenerse en Grecia, la ofrece el estudio de W. von Siebenthal, Krankheit als Folge der Sünde, Hannover, 1950.
10. Cf. Kaibel s.v., "Aristophanes", 12, en RE col. 981, Schmid-Stählin, Griechische Literaturgeschichte, I 4, München, 1946, p. 307.
11. Cf. H. G. Oeri, Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie, seine Nachwirkungen und seine Herkunft, Basel, 1948, p. 43.
12. ταῦτα ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικὰς, refiriéndose con ello a las composiciones para flauta de Olimpo.
13. La idea de posesión está presente en un fragmento de Antídoto. Ahora bien, dado el uso neutro del relativo, más parece referirse a un concepto genérico que a un demon:
 θάσιον ἔγχεον <ποτόν>
 ὃ γὰρ <ᾶν> λαβόν μου καταφάγη τὴν καρδίαν,
 ὅταν πῶ τοῦτ' εὐθὺς ὑγιῆς γίνεται.
- 4 II 546
14. En este autor se trata casi de un hapax, únicamente utiliza el verbo παρανοέω en Ifigenia en Aulide v. 838, cf. J. T. Allen and G. Italie, A concordance to Euripides, Gröningen, 1970, s.v.
15. El verbo se emplea en el C.H. con el sentido de "curar" (cf. Hp. Mul. II 133=CH VIII 300 Diosc. Mat.med. IV 1).

16. HK 14=CH VI 386-388. Las últimas líneas del capítulo dicen así: 6 καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος. ὅταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἢ ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεομένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὄραῖν τε καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλάβη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε. 7 ὅσον δ' ἂν ἀτρεμίσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ἄνθρωπος.
17. Vid. P. Groenenboom, Aeschylus Prometeus, Amsterdam, 1966, ad loc. Sobre la imagen, vid. Aesch. fr. 314 N.= 621 Mette.
18. Sch. ad 846. χλευάζει δὲ τὸν πατέρα ὡς πρεσβύτην καὶ γειτονεύοντα τῷ θανάτῳ ... καὶ δέον αὐτῷ πρὸς τὴν ταφὴν τὰ ἐπιτήδεια κατασκευάζειν, ἵνα ποιήσωσιν αὐτῷ σορὸν δηλονότι ἐγγὺς ὄντι θανάτου.
19. CH V 602 . παραφροσύνη ἐν πνεύματι καὶ ἰδρωτί, θανατώδης· θανατώδης δὲ καὶ ἐν πνεύματι καὶ λυγμῷ.
20. Cf. HK 9, 3 . τοῖσι δὲ πρεσβυτάτοις ὅταν ἐπιγένηται τοῦτο τὸ νόσημα, διὰ τόδε ἀποκτείνει ἢ παράπλητον ποιεῖ, ὅτι αἱ φλέβες κεκένωνται καὶ τὸ αἷμα ὀλίγου τ' ἐστὶ καὶ λεπτὸν καὶ ὑδαρές.
21. The Dyskolus of Menander , London, 1965.
22. Ya hemos traído a colación este pasaje anteriormente, no obstante lo transcribimos aquí por comodidad de lectura:
τὸ γὰρ παράδειγμα τῶν μανιῶν ἀκούετε
ἃ δ' εἶπε πρῶτον ἠνίκ' ἤρχεθ' ἡ χολή,
πρόσεσθε.

23. Sobre el vino como causa de la locura vid. § 55 . Alex. 223 II 482, adesp. 106 v. 12 III A 350, refiriéndolo como una teoría de Mnesíteo, Ar. Ach. 1166 s., cf. IA §425.
24. Según se desprende del fragmento 69 (I 232) de Ferécra-tes, la frase κινεῖν χολήν puede significar tener arcadas o vomitar. Este mismo sentido parece tener en la escena inicial de Las ranas (v. 4): Dioniso siente asco de los chistes vulgares, hasta sentir luego ganas de vomitar, según interpreta el escoliasta (ad loc. ὡσανεὶ ἔλεγε ναυτία, cf. Stanford ad loc.), y se confirma unos versos más adelante (cf. v. 11). Por otra parte, son bien conocidos en la Comedia los vómitos de bilis (cf. Nicoph. 19 I 940).
25. La idea aparece expresada en el De morbis II 5=CH VII 12: σφακελίζει δ' ὁ ἐγκέφαλος, ὅταν ἢ ὑπερθερμανθῆ ἢ ὑπερφυθῆ ἢ χολώδης ἢ φλεγματώδης γένηται μᾶλλον τοῦ ἐωθότως.
cf. HK p. 20.
26. CH I 619. Τοῦτο μὲν, ὅταν πικρότης τις ἀποχυθῆ, ἦν δὲ χολήν ξανθὴν καλέομεν, οἶαι ἄσαι καὶ καῦμα καὶ ἀδυναμία κατέχουσιν, .. ὅσον δ' αὖ χρόνον ταῦτα μετέωρα ἔη καὶ ἄπεπτα καὶ ἄκρητα, μηχανὴ οὐδεμίη οὔτε τῶν πόνων παύσασθαι οὔτε τῶν πυρετῶν. καὶ οἷσι μὲν ὀξύτητες προσίστανται δριμεῖαί τε καὶ ἰώδες, οἶαι λύσσαι, καὶ δῆξιες σπλάγχνων καὶ θώρηκος, καὶ ἀπορίη· οὐ παύεται τουτέου πρότερον πρὶν ἢ ἀποκαθαρθῆτε καὶ καταστορεσθῆ, καὶ μιχθῆ τοῖσιν ἄλλοισιν.
27. HK 15, 3=CH VI 388. ἦν δὲ δεῖματα καὶ φόβοι παριστῶνται, ὑπὸ μεταστάσιος τοῦ ἐγκεφάλου, μεθίσταται δὲ θερμαι-

IV

503

νόμενος, θερμαίνεται δὲ ὑπὸ χολῆς, ὅταν ὀρμήσῃ ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον κατὰ τὰς φλέβας τὰς αἱματίτιδας ἐκ τοῦ σώματος, καὶ ὁ φόβος παρέστηκε, μέχρι ἀπέλθῃ πάλιν ἐς τὰς φλέβας καὶ τὸ σῶμα. Ἔπειτα πέπνυται.

28. Cf. HK ibid..... ὅταν ὁ ἐγκέφαλος διαθερμαίνεται (τοῦτο δὲ πάσχουσιν οἱ χολώδεις, οἱ δὲ φλεγματώδεις οὐ).

29. =CH VI 380. ὅταν εἴκοσιν ἔτεα παρέλθῃ, οὐκ ἔτι ἡ νοῦσος αὕτη ἐπιλαμβάνει, ἢν μὴ ἐκ παιδίου σύντροφος ἦ, ἀλλ' ἢ ὀλίγους ἢ οὐδένος· 11 αἱ γὰρ φλέβες αἵματος μεσταὶ πολλοῦ εἰσι, καὶ ὁ ἐγκέφαλος συνέστηκε καὶ ἐστὶ στεφρὸς, ὥστ' οὐκ ἐπικαταρρεῖ ἐς τὰς φλέβας ταύτας. ἢν δ' ἐπικαταρρυῖ, τοῦ αἵματος οὐ κρατεῖ πολλοῦ ἐόντος.

Sobre las teorías contenidas en el De morbo sacro referentes al origen de la epilepsia vid. H.W. Nöremberg, Das Göttliche und die Natur in der Schrift über die Heilige Krankheit, Bonn, 1968, especialmente p. 47 s., y sobre los tipos, pp. 60-63. La idea de la mezcla de humores vuelve a aparecer como causa quizá de la "nefritis" en Int. 18=CH VII 210, cf. HK p. 23-25.

30. CH VI 200. διαθερμαθὲν (τὸ αἷμα ὑπὸ τῆς χολῆς) δὲ διαθερμαίνει καὶ τὸ ἄλλο σῶμα πᾶν, καὶ παρανοεῖ τε ὦνθρωπος καὶ οὐκ ἐν ἑωυτῷ ἐστὶν ὑπὸ τοῦ πυρετοῦ τοῦ πλήθος καὶ τοῦ αἵματος τῆς διορρώσιος τε καὶ κινήσιος γενομένης οὐ τῆς ἐωθυίης... οἷ τε γὰρ μελαγχολώδεις, ὁκόταν φθαρῇ τὸ αἷμα ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος τὴν νοῦσον ἰσχουσιν καὶ παράνοοι γίνονται, ἔνιοι δὲ μαίνονται.

31. Pertenece a la generaci3n de Arist3fanēs, cf. Xen. Anab. I, 8 26, MAL, p. 24.
32. La idea perdur3 hasta 3poca muy tardfa. De ahf el tono crflico que da a sus palabras Areteo sobre la locura: III 6, 1: Μανίης τρόποι εἶδεσι μὲν μύριοι, γένει δὲ μούνος εἷς. ἔκστασις γάρ ἐστι τὸ ζύμπαν χρόνιος ἄνευθε πυρετοῦ. εἰ γάρ ποτε καὶ πυρετὸς ἐπιλάβοι, οὐκ ἀπὸ μανίης ἄν ἴδιος γίγνοιτο ἀλλ' ἐκ ξυντυχίης ἄλλης. ἐκφλέγει γάρ καὶ οἶνος ἐς παραφορὴν ἐν μέθῃ. ἐκμαίνει δὲ καὶ τῶν ἐδεστώων μετεξέτερα, ἢ μανδραγόρη, ἢ ὑοσκύαμος, ἀλλ' οὐτί κω μανίη τάδε κικλήσκεται.
- Y sigue despu3s distinguiendo la locura de la senilidad y la estupidez, por no hablar de la locura propiamente dicha. Sobre los efectos venenosos del hel3boro, vid. Thphr. HP IX 8, 6.
33. Hemos intentado reflejar en castellano la ambigüedad del griego que no deja claro si el pronombre τοῦτον se refiere a ὁ νοῦς o a τινί; en el primer caso, el entendimiento es el que ve y τινί es neutro, en el segundo es la persona implícita en el pronombre que sería masculino. (cf. Edmonds III A nota d).
34. =CH VI 388 . καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος. ὅταν γάρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἢ ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεομένου δὲ μήτε τὴν ὄφιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλώσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκούῃ ἐκάστοτε. 7 ὅσον δ' ἂν ἀτρεμίση ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ἄνθρωπος.
35. Κρονικός vale tanto como antiguo y estúpido, según

IV

505

el escoliasta (ad loc.), pero también sirve para aludir a Zeus en calidad de hijo de Cronos (también se le llama Κρονίων), precisamente el dios que envía la ceguera y la ofuscación (ἄτη) como castigo (cf. Ther: p. 121, E. R. Dodds, Los griegos y lo irracional, Madrid, 1960, p. 18).

36. HK 6, 1-5 . Ἦν δ' ἐπὶ τὴν καρδίην ποιήσεται ὁ κατάρροος τὴν πορείην, παλμὸς ἐπιλαμβάνει καὶ ἄσθμα... 2 ὅταν ἐπικατέλθῃ τὸ φλέγμα ἐπὶ τὸν πλεύμονα καὶ τὴν καρδίην, ἀποφύχεται τὸ αἷμα, αἱ δὲ φλέβες πρὸς βίην ψυχόμεναι πρὸς τῷ πλεύμονι καὶ τῇ καρδίῃ πηδῶσι καὶ ἡ καρδίη πάλλεται... 4... καὶ ἦν πυκνότεροι ἔωσιν οἱ κατάρροοι, πυκνότερα ἐπίληπτος γίνεται. 5 ταῦτα μὲν οὖν πάσχει, ἦν ἐπὶ τὸν πλεύμονα καὶ τὴν καρδίην ἴη, ἦν δ' ἐς τὴν κοιλίην, διάρροιαὶ λαμβάνουσιν.

Sobre el posible reflejo de estas ideas en la Comedia cf. § 88.

37. Cf. Hr. Acut. (Sp)5=CH II 406. ὅθεν διαφθαρέντος τοῦ αἵματος, καὶ τῶν πνευμάτων οὐ δυναμένων ἐν αὐτῷ τὰς κατὰ φύσιν ὁδοὺς βαδίζειν, καταφύξεις τε γίνονται ὑπὸ τῆς στάσιος καὶ σκοτώσιος καὶ ἀφωνίης καὶ κερηβαρίης καὶ σπασμοί, ἦν ἤδη ἐπὶ τὴν καρδίην ἢ τὸ ἥπαρ ἢ ἐπὶ τὴν φλέβα ἔλθῃ· ἔνθεν ἐπίληπτοι γίνονται ἢ παραπληγες...

La lista de síntomas, como se ve, coincide con los atribuidos por el drama a la locura, así por ejemplo, la oscuridad (cf. WGM, p. 109), la falta de voz, atribuida en otro tratado a un movimiento del cerebro (Hr. Aph. VII 58=CH IV 594), etc.

38. Virg. 1 CH VIII 468 . ἐκ τῆς καρδίας καὶ τῶν φλεβῶν βραδέως παλιρρνεῖ (τὸ αἷμα) ἐπικάρσται γὰρ αἱ φλέβες καὶ ὁ τόπος ἐπίκαιρος ἐς τε παραφροσύνην καὶ μανίην ἔτοιμος.

CAPITULO V

1. Para estas alusiones vid. Stanford ad loc.
2. CH VI 300... μύξης ἀποστάσης μεταξὺ τοῦ ὀστέου καὶ τῆς σαρκός, ρεῦμα ἐς τοὺς ὀφθαλμοὺς γένηται... καὶ κατὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς δακρύει, καὶ οὐχ ἐλκοῦνται βλέφαρα, οὐδὲ δάκνει, οὐδ' ἀμβλυώσσειν ποιεῖ, ἀλλ' ὄξυ ὄρων γίνεται· τὸ γὰρ ρεῦμα οὐχ ἀλμυρὸν ἐστίν, ὡς ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου, ἀλλὰ μὲξῶδες μᾶλλον.
3. El empleo de un perro en estos menesteres está atestiguado en época posterior para otras enfermedades (cf. Plin. Nat.Hist. XXX 64, Ther. p. 162).
4. Sobre estas enfermedades vid. MH, p. 291 s.
5. Esta enfermedad no aparece atestiguada en la Comedia hasta Menandro (cf. fr. 707 K8.).
6. Así, en el caso de leucorrea se produce una oftalmia y una inflamación del ojo (Hp. Mul. II 116=CH VIII 250), y un depósito de moco produce un efecto semejante (Hp. Loc. hom. 13=CH VI 300).

CAPITULO VI

1. Los φώδας son enrojecimientos que se producen en la piel debido a una exposición prolongada al fuego, o a una enfermedad, sin que sean ampollas (cf. Hp. Morb. 2. 54=CH VII 84), dado que para esta palabra se emplea el término φλύκταινα.

2. Schol. ad loc. Φλυκταίνων· ἐκ βαλανείου δέ, διὰ τὸ τοῦς πένητας ἀποροῦντας ἐνδυμάτων διὰ τὸ ψῦχος ἐν βαλανείοις καθεύδειν καὶ ἐκ θερμῆς (ἢ ἀέρος αὐτοῦς ἐξιόντας) παραχρῆμα προσβαλόντος) φλυκταίνας ποιεῖν. Ἀπολλόδωρος τὰ ἐκ τοῦ πυροῦ ἐρυθήματα... διὰ τὸ ψῦχος θερόμενοι, ἀέρος αὐτοῖς παραχρῆμα προσβαλόντος, φλυκταίνας ἀνθοῦσι τῷ σώματι, διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἀρκὸν ἐπικάλυμμα.

La unión de estas ampollas con el frío como causa, la confirma el fragmento 345 (I 670) de Aristófanes donde aparecen asociados al invierno, y ^{2b)} De liquidis, 6 (=CH VI 131), se habla de una erupción producida por un cambio brusco de temperatura, bien por exposición ante el fuego, o por tomar un baño caliente.

3. El fragmento pertenece a los Φορμόφοροι de Hermipo datada por Edmonds (I p. 305 n. f) en el 425 a.C.
4. Cf. Stark, s.v., "Sitalkas", 1 en RE III A 1, col. 377.
5. Sobre este rey vid. ^{b)} Thuc. II 29, ~~Sitalkas~~, ^{Stark} s.v., "Sitalkas" 1, en RE III A, 1 col. 377-381, quien supone que las palabras del cómico son más un deseo que una realidad (cf. ibid. col. 381).
6. Cf. Gomme, Commentary on Thucydides, III, Oxford, 1966, p. 572, cf. 720, Thuc. IV 101, 5.
7. Phot. s.v. φῶζα, cf. Edmonds I 384. οἱ δέ φασὶ καὶ τὸ τῆς νόσου εἶδος, ὅτι κνησμὸς μετὰ δυσωδίας.
Galeno describe una peste (V 115 Kühn) una de cuyas características es la ausencia de mal olor.
8. 6=CH V 96-θ. "Ἔστι δισσὰ εἶδεα πυρετῶν, ὡς ταῦτα διελ-

θεῖν· ὁ μὲν κοινὸς ἅπασι καλεόμενος λοιμὸς· ὁ δὲ διὰ
 πονηρὴν δόξιν ἰδίῃ τοῖσι πονερώς διαιτεομένοισι γινόμε-
 νος· ἀμφοτέρων δὲ τουτέων αἴτιος ὁ ἀήρ· ὁ μὲν οὖν
 κοινὸς πυρετὸς διὰ τοῦτο τοιοῦτός ἐστι, ὅτι πνεῦμα
 τῶντῶ πάντες ἔλκουσιν.

9. Se trata del filósofo que acompañó a Alejandro en su
 expedición. Murillo ca. 328 a.C., cf. Edmonds l.c. Plut.
Alex. 54 ss.
10. Παχέως δὲ ὄντος τοῦ λιθιῶντος ἀνθρώπου, θαρρῶν ἂν προσ-
 φέροιτο τῇ λεπτοσύνη διαίτη. τὰ δ' αὐτὰ νόμιζε καὶ περὶ
 τῶν ἀρθριτικῶν προιέναι. πίνοντες γὰρ κάκεινοι τὰς ἀρθρι-
 τικὰς τε καὶ ποδαγρικὰς ἀντιδόσεις, οἱ μὲν εὐσαρκοὶ καὶ
 παχεῖς καὶ πιμελώδεις οὐδὲν βλάπτονται, λεπτοὶ δὲ ὑπάρ-
 χοντες...
11. Sobre este punto vid. Mageiros, p. 177 ss. y más abajo
 (II §4).
12. Οὕτως οὖν καὶ δι' ἕλκος ἐν δακτύλῳ γενόμενον ἦτοι ποδὸς
 ἢ χειρὸς οἱ κατὰ τὸν βουβῶνα καὶ τὴν μασχάλην ἀδένες ἐξ-
 αἴρονται τε καὶ φλεγμαίνουσι... ὀνομάζουσι δὲ τοὺς οὕτως
 ἐξαρθέντας ἀδένας βουβῶνας.

Morb. IV 48=CH VII 576.

13. =CH V 338 cf. la nota de E. Littré, ad loc. El lugar
 hipocrático habla de inflamación producida por una "he-
 patitis".

14. Hp. ποῖ μεταστρέφει;
 τί δὴ προβάλλει τὴν χλαμύδ'; ἢ βουβωνιῶς
 ὑπὸ τῆς ὁδοῦ; Kh. παλαιὸν γὰρ ναὶ τὸν Κάστορα...

vv. 986-988.

15. Así dice Galeno, XVII A 375 Kühn. Βουβῶνας καλεῖ νῦν Ἰπποκράτης τὰς ἐν τοῖς παρισθημοῖς γινομένης φλεγμονῆς καὶ τοῦς ἀδένας.
Para el sentido de inflamación vid. Hp. Epid. II 2, 5=CH V 86, Epid. VI 7, 8=CH VIII 362. Puede designar también una inflamación infecciosa cuyo mecanismo de formación se explica como sigue (Hp. Morb. IV 48=CH VII 576) καὶ ἀπ' ἐκείνου, ἦν μὲν ἐν τοῖσι σκέλεσιν ἔχη τὸ ἔλκος, αἰείρονται αἱ φλέβες αἱ ἐν τῆσι προσφύσεσι τῶν σκελέων ἐοῦσαι· καὶ ἐκ τούτου βουβῶνες γίνονται.
16. Hp. Flat. 6=CH VI 96. δηλοῖ δὲ τὰ γινομένα προσκόμματα· ἅμα γὰρ τῆ φλεγμονῇ εὐθὺς βουβῶν καὶ πυρετὸς ἔπεται.
17. Se trata de una parodia de la historia de Télefo como nota van Leeuwen (ad loc.), y acepta Starkie (ad 1178 ss.). Sobre la obra de Eurípides, vid. Starkie p. 248-251.
18. Los procedimientos médicos empleados en el tratamiento de estas heridas, los estudiaremos al hablar de las prácticas médicas (II § 27) y de los fármacos (cf. IV § 7). Sobre algunas de ellas vid. AML, p. 78.
19. Vid. H. Weber, Aristophanische Studien, Leipzig, 1908, p. 112 ss., citado por Starkie (ad 1174-89).
20. Cf. E. Fränkel, Beobachtungen zu Aristophanes, Roma, 1962, p. 31 s. con los usos paralelos.
21. Los ejemplos son muy numerosos. Entre ellos se encuentra el uso del verbo κηρώσω puesto en boca de Esquilo (cf. Ar. Ran. 624) y empleado en sentido figurado. El verbo es de uso normal en medicina (cf. Hp. Artic. 61=CH IV 260 etc. AML, p. 82)

VII

510

22. El fragmento 590 puede también contemplar este tipo de fractura, si aceptamos la lección de los manuscritos:

ἄγε νῦν τὰς ἀμυγδαλαῖς λαβῶν
τὰς δὲ κατὰξον τῆ κεφαλῆ (mss. τὴν κεφαλὴν) σαυτοῦ λίθω.

23. El término empleado designa la espalda en medicina (cf. Hp. A8r. 20=CMG I, 1, 2 p. 70). La expresión τὴν ὀσφὺν ἄκραν parece referirse al coxis de Menandro (cf. fr. 117, 264 K8.). Los dolores lumbares constituyen un síntoma utilizado en medicina para pronosticar algunas enfermedades (cf. Hp. Coac. 154=CH V 616, ibid. 650-652, etc.)

CAPITULO VII

1. Para esta definición cf. MH, p. 279, y para su desarrollo vid. Fr. Kudlien, Der Beginn des medizinischen Denkens bei der Griechen von Homer bis Hippokrates, Zürich, 1967, pp. 48-75. Un intento de identificación de las enfermedades infecciosas del C.H. ofrece el trabajo de E.W. Goodall, "On infections diseases and epidemiology in the Hippocratic collection", Proceedings of the RSM, 1934, 27 pp. 524-534.
2. 11=CH II 194. εἰ δὲ εἴη ὑγρὸν τὸ διαχώρημα, συμφέρει μῆτε τρύζειν, μῆτε πυκνὸν τι εἶναι...
3. Cosa tanto más difícil cuanto ni uno semejante al nombre figura en el diccionario de nombres propios (cf. Pape Benseler, Griechische Eigennamen, II, Graz², 1959).
4. Cf. AML, p. 75. Sobre los distintos tipos de hidropesía en el C.H. vid. MH, p. 283.

5. El enfermo muere a los catorce días (cf. Hp. Int. 35= CH VII 252, Dieb.iudic. 9=CH IX 305) y se salva si pasa este plazo (cf. Hp. Morb. II 11=CH VII 130: ταύτας δὲ διαφυγῶν ὑγιῆς γίνεται).
6. Sobre el precepto y sus antecedentes poéticos vid. van Leeuwen, ad loc. Hes. Op. 536 ss.
7. Sobre este médico vid. ~~██████████~~ FMCA p.37s. Sobre el tratamiento cf. Gal. I 149 Kühn.
8. Así el tratado περὶ ἀέρων, ὑδάτων καὶ τόπων, cf. también Hp. Epid. III, 3, 2=CH III 66 ss. etc.
9. =CH VI 214. περὶ δὲ τῶν κατὰ κοιλίην νοσημάτων ἐνθυμέεσθαι χρὴ τάδε· πλευριτίς, περιπλευμονίη, καῦσος, φρενίτις, αὗται καλέονται ὀξεῖαι, καὶ γίνονται μάλιστα καὶ ἰσχυρόταται τοῦ χειμῶνος, γίνονται δὲ καὶ τοῦ θέρους. También la literatura médica posterior se hace eco de estas ideas (cf. Gal. V 694 XVI 27, 382 Kühn. etc)
10. =CH V 340..., οἷον τὸ φθινῶδες ποιέει τὸ εἶδος, ἣν τοιοῦτος φύσει ὑπάρχει, ἐς τοιοῦτον νόσημα παρέσται, καὶ τᾶλλα οὕτως.
Al tipo físico hace alusión también un aforismo (4, 8=CH IV 504). También se alude en el C.H. a una enfermedad pulmonar que hace adelgazar al que la sufre (cf. Hp. Morb. II, 48=CH VII 72) y en otro lugar, hablando de la ptisis, se nos dice, de los que sufren dolores en el pecho, que adelgazan y tosen (cf. Hp. Prorrh. II 7=CH IX 26). Para otros tipos afectados de ptisis vid.: Hp. Epid. III 14=CH III 96.
11. Notemos que el término ático empleado (φθόνη) para

VII

542

designar la enfermedad aparece también en el tratado De morbis, II 49=CH VII 748.

12. =CH IV 536. 'Οκδοσι ἐκ πλευρίτιδος ἔμπυοι γίνονται, ἦν ἀνακαθαρθῶσιν ἐν τεσσαράκοντα ἡμέρησιν, ἀφ' ἧς ἂν ῥῆξις γένηται, παύονται· ἦν δὲ μή, ἐς φθόσιν μεθίστανται.

13. El adjetivo φθισικός aparece en el C.H. (cf. p. e. Hp. Coac. II 21, 426=CH V 680, etc.

14. Cf. p. e. Hp. Morb. I 3=CH VI 144.

15. Sobre este punto y lo que ello implica vid. MAsp. p. 128 ss. El autor de Epidemias III, 15 nos dice en un momento, que los tipos melancólicos y sanguíneos sufren de afecciones frenéticas: CH III 98, τὸ μελαγχολικὸν τε καὶ ὑφαιμον· οἱ καῦσοι καὶ τὰ φρενιτικά, καὶ τὰ δυσεντεριώδεα τούτων ἤπιετο).
(También se habla en De morbis (I 30=CH VI 200) de la semejanza entre los síntomas de la frenitis y la melancolía: προσεοίκασι δὲ μάλιστα οἱ ὀπὸ τῆς φρενίτιδος ἐχόμενοι τοῖσι μελαγχολῶσι κατὰ τὴν παράνοϊαν.

La única diferencia estriba en que en el caso de la frenitis la locura es menor.

16. Sobre este último síntoma vid. § 44. Es fatal en Hp. Coac. I 2, 61=CH V 598.

17. Para todo el pasaje, vid. MAsp. p. 138. Otros síntomas hipocráticos de la frenitis son los miedos (φόβοι) y δυσθυμίαι (Epid. I 9=CH II 652), el insomnio, la pesadez de cabeza, y el delirio (Epid. III inf. 11=CH III 62). Las alternativas rápidas (πυκνὰ μεταπίπτοντα).

VII

513

en la frenitis indican el espasmo (Prorrh. I 28=CH V 516), igualmente se nos dice que en las enfermedades mortales los vómitos eruginosos son fatales (cf. Coac. 62=CH V 598).

18. CH VI 218. ἡ δὲ νοῦσος γίνεται ὑπὸ τῆς χολῆς, ὅταν κινηθεῖσα πρὸς τὰ σπλάγχνα καὶ τὰς φρένας προσίζη· κρίνεται δὲ ἡ μὲν βραχυτάτη ἑβδομαίη..., διαφεύγουσι δὲ ταύτην ὀλίγοι· μεθίσταται δὲ καὶ αὕτη ἐς περιπλευμονίην, καὶ ἦν μεταστῆ, ὀλίγοι διαφεύγουσι.
19. El nombre de la enfermedad aparece en el fragmento 355 (I 674) de Aristófanes, cf. adesp. 344 III A 412.
20. Sobre esta verdura como causa de estranguria, vid. IV §23.
21. =CH II 462 · ἦν δὲ φαρμακευθεὶς συχνὰ καθαρθῆ, ἀναγκαῖον διδόναι, ἔλασσον δὲ καὶ λεπτότερον· οὐ γὰρ δυνήσεται ὑπὸ κενεαγγείης ὑπνώσσειν, οὐδὲ πέσσειν ὁμοίως, οὐδὲ τὰς κρίσιαις ὑπομένειν.
22. Cf. Hp. Aph. II 22=CH IV 476 . ἀπὸ πλησμονῆς ὀκδοσα ἄν νοσήματα γένηται, κένωσις ἴηται, καὶ ὀκδοσα ἀπὸ κενώσιος, πλησμονή, καὶ τῶν ἄλλων ἢ ὑπεναντίωσις.
23. La frase se aplica al padecimiento de una enfermedad y parece formada sobre el paralelo ἀθυμίαν τ' ἄγει (cf. Men. Sam. 844 Jacques, § 42). ¡El tratamiento médico es aquí una enfermedad!
24. Ap. A. Gell Noct.att. XVI, 3, quien nos transmite el siguiente texto: ἄπορον δὲ καὶ δεόμενον ἐπισκέψεως καὶ ἐπὶ τούτου καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν βουλιμῶντων, διὰ τί ἐν τοῖς φύχεσιν μᾶλλον τὸ σύμπτωμα τοῦτο γίνεται ἢ ἐν ταῖς εὐδαίαις.
25. Sobre las demás enfermedades ya hemos hablado en los párrafos anteriores. Para el σηπεδών vid. MH, 114, 209.

CAPITULO VIII

1. El término designa en el C.H. un tipo de fiebre (cf. Hp. Agr. 3=CH II 18) en el pasaje, que se contrapone, al parecer, a la fiebre larga: καὶ ἡπιάλους καὶ πυρετοῦς πολυχρονίου, χειμερινούς.
2. CH VII 594. ἔπειτα ἐπαυρίσκειται τῆς θερμῆς καὶ τὸ ἄλλο ὑγρὸν διαχεόμενον, καὶ μίσγεται τῷ ὕδρωπι, καὶ τὸ πῦρ μετὰ τὸ ῥίγος ἐνθάδε γίνεται.
3. Cf. Hp. Prorrh. I 101=CH V 540: τὰ ἐπιρριγοῦντα καὶ ἐς νύκτα μᾶλλον τι παροξυνόμενα...
4. Aristófanés se está comparando con un médico y emplea vocabulario médico: al comienzo del tratamiento se dice: ἐπιχερέειν se construye con un dativo (cf. Hp. Prorrh. II 9=CH IX 28).
5. Cf. Hp. Mochl. 30=CH IV 372. "Ἔστιν ὅτε πρὸς σφακελισμῷ γίνονται πυρετοὶ ὑπεροξείες, λυγγώδεις, τρομώδεις, γνώμης ἀπτόμενοι, ταχυθάνατοι...
6. Sobre este punto vid. IV § 41 el mediodía es objeto de creencias médicas curiosas como la que dice que es mala época para curar a los enfermos (cf. Hp. Morb. I 5=CH VI 148). El vómito de bilis es típico de ciertas fiebres no mortales a las que acompaña dolor de cabeza (cf. Hp. Pron. 24=CH II 182), son también un síntoma malo (cf. Hp. Prorrh. I 79=CH V 530, etc.).
7. Los hipocráticos conocieron una fiebre biliosa caracterizada por ahogos, sudor y vómitos (cf. Hp. Morb. II 40=CH VII 56, MH, p. 282).

- 7 a. Quizá se trate de malaria dado el carácter endémico de esta enfermedad en Grecia antigua: cf. W.H.S. Jones, Malaria and Greek History, Manchester, 1909.
8. Para un tipo de τύφος se prescribe este régimen (cf. Hp. Int.14=CH VII 271).
9. Hp. Hum. 7=CH V 488 * ποιέουσι γὰρ αἱ βῆχες ἀποστάσις, ὥσπερ οἱ πυρετοὶ· ταῦτα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον συμβαίνει ἢ ἀπὸ χυμῶν, ἢ σώματος συντήξιός καὶ ψυχῆς.)
(Es curioso notar que el autor del tratado considera como causas de la enfermedad las afecciones del alma, como el juego de dados (l. c. § 9), el sueño y el insomnio, los trabajos continuados, etc.)
10. Sobre la locura vid. § 27. El tema se convirtió en un tópico de la Comedia, al menos Querefonte aparece repetidas veces caracterizado como pálido y loco (cf. IA § 383, Ar. Nub. 103 s., Vesp. 1512 ss., Eup. fr. 239 I 396), y se dice de él que tiene aspecto de moribundo aludiendo con ello a la palidez (cf. Ar. Nub. 504). También el C.H. recoge estas ideas: así una erupción lívida es anuncio de muerte (cf. Hp. Loc.hom.33=CH VI 325, Coac.I 2, 66=CH V 598), y la palidez de los labios, la nariz y los ojos forma parte de la descripción de la facies hippocratica (cf. e.g. Hp. Coac. II 8, 209=CH V 630).
11. En Areteo figura el πνιγμός como síntoma del μέγα πάθος ο περιπνευμονίη, (cf. CMG,II p. 15, 16 Hude). Una enfermedad que está relacionada con la frenitis.
12. Cf.Hp. Aph. VII 59=CH 596.

13. Aparece en estos lugares no ya como síntoma, sino provocado por medio de una sonda en una práctica que, a juzgar por el C.H. era normal en la medicina de la época (cf. Hp. Vict. II 56, 7=CH VI 586, id. III 78=ibid. 622, etc.), tal como aparece en Los caballeros (v. 1148 ss., cf. AML, p. 78). También la medicina considera un accidente de algunas enfermedades el vómito (cf. Hp. Vict. III 82, 1=CH VI 630), cuya causa recibe el nombre de βδελυγμία en Cratino (fr. 251 I 112). El vómito es un síntoma de locura, al menos ese sentido parece tener en Las nubes (v. 906 s., y Dover ad loc.), y parece querer confirmar la interpretación que quiere darle el Discurso Injusto al decir:

τυφογέρων εἰ κἀνάρμοστος.

El pasaje es así un juego entre los dos sentidos que tiene el síntoma (ira y asco). El vómito se empleaba normalmente como procedimiento profiláctico en caso de haber bebido demasiado vino puro, según se desprende con claridad del fragmento 164 (II 452) de Alexis (cf. Theop. 40 I 864, Polyz. 4 I 880). Todo ello explica las palabras de Dioniso dirigidas a Jantias al principio de Las ranas:

μη δῆθ', ἰκετεύω, κλήν γ' ὅταν μέλλω 'ξεμεῖν 11

El vómito se produce para Dioniso, al parecer, por una excitación de la bilis lo mismo que la ira (cf. Ar. Ran. 4), idea que explica perfectamente el pasaje de Las nubes comentado.

14. Sobre estos síntomas en el C.H. vid. AML, p. 83, 77.
15. Vid. IA §425, donde se citan los siguientes pasajes: Men. fr. 459= 394 K8., Athen. Dipn. 461 c, Schol. ad Ar. 1490. Sobre la apoplejia vid. E. Clarke, "Apoplexy in the

Hippocratic Writings", BHM, 37, 1962, p. 301 ss.

16. La frase tiene paralelos en la medicina de la época (cf. Hp. A&r. 10, 7=CMG I 1, 2, p. 50, 3 AML, p. 82).
17. Igualmente el dolor de cabeza es causado por la embriaguez continuada, cf. Clearch. 3 II 544.
18. A la misma idea obedecen las afirmaciones de que el calor excesivo aplicado en afusiones puede provocar la lipotimia (cf. Hp. Liqu. 1=CH VI 120, Aph. V 16=CH IV 536).
19. También el dolor de corazón y el desvanecimiento (ἀψυχίη) consiguientemente puede estar causado por un aflujo de bilis y flema al corazón (cf. Hp. Morb. II 5=CH VII 12), y el vértigo (σκοτοδινίη) se produce por un aflujo de sangre a la cara (cf. Id. 4=Ibid.).
20. En los lugares donde aparece la palabra, casi siempre se trata de una glosa, por lo que no estamos informados más que por estos dos pasajes de Aristófanes (cf. Cratin. 154 I 72, 10 I 148, Metag. 2 I 840. Alex. 315 I 518).
21. También aparece en la Comedia el adjetivo ἔμπος (cf. Men. fr. 843 K&.).
22. Para los paralelos médicos de estas ideas vid.: Hp. VM 10=CH I 592, Aph. IV 11=CH IV 504.
23. El fragmento está lleno de alusiones a términos médicos, intraducibles al castellano. Así εὐβουλίαν

sugiere el término εύκοιλίαν y el verso final está calcado de una frase formularia, como acepta Edmonds (II 871 n. e), siguiendo la sugerencia de Meinecke (II 2, p. 815), quien cita paralelos médicos. Sobre los peces llamados pétreos, cf. IV§ 50. El βλίτιον tiene un carácter cálido y no es laxante (cf. IV§ 31). Sobre el empleo de la τρούξ, cf. IV§ 29), también Aristófanes parece conocer los efectos endurecedores del vino en el vientre, si hemos de prestar crédito a Ateneo (Dipn. I 30 b, cf. Meinecke^(FCC) II 2, p. 1202, Ar. fr. 23=317 K. I 664).

24. Cf. Stanford ad loc.

25. =CH VI 560. Σεύτλου ὁ μὲν χυλὸς διαχωρεῖ, αὐτὸ δὲ ἴσησιν, αἱ δὲ ῥίζαι...διαχωρητικώτεραι γ, más adelante lo recomienda en un régimen desecante, junto con los paseos después de haber hecho ejercicio (cf. Hp. Vict. III 81 2=CH VI 628).

26. Se emplean los paseos para tratar la hidropesía (Hp. Acut. (Sp.) 20=CH II 500, cf. Epid. V 70=CH V 244, Aff. 22=CH VI 232, etc.)

27. El verbo ἀνατρέφειν es técnico, según nota Stanford (ad loc.) quien cita los comentarios de T. Kook, Die Frösche, Berlin⁴, 1898, y L. Radermacher, Frösche, Wien², 1954. Se ha dicho que ἐπύλλιον evoca el ἐρπύλλιον empleado por los médicos (cf. IA, p. 452, n. 2). También creemos nosotros con Taillardat (l.c.) que es demasiado suponer que ῥημάτων alude a ῥευμάτων (humores), τευτλίον τευτάζειν y βιβλίον α τρυβλίον.

28. ~~.....~~ Únicamente es de notar el parecido de este tratamiento con el que usó Heráclito para curar su

hidropesia (df. Diog. Laert. IX 3=D-K 22 A.1). Quizá ésta es la causa por la que se dice de los excrementos de vaca que curan la hidropesía (cf. Gal. XIV 241 Kühn).

29. Según el autor del tratado De prisca medicina (7=CH I 584), los alimentos no podían ser dominados por la naturaleza humana debido a su estado intemperante y salvaje, antes de que la medicina descubriera la teoría del régimen.

30. En los tratados del C.H. las enfermedades biliosas pueden degenerar en hidropesia, ahora bien, no se nos dice cuál es la causa de este tipo de hidropesia (cf. Hp. ~~Coac.~~ Coac. II 23, 446=CH V 684). Quizá sea debido a la reacción que produce un humor seco y cálido como la bilis, que llega a provocar la metástasis del flema al vientre y las piernas.

31. Para ἄλγος, vid. Ar. Vesp. 1117, Plut. 1034, etc. Un estudio sobre el dolor en el C.H. ofrece A. Sonques, "La douleur dans les livres hippocratiques", Bull. Soc. Franç. Hist. Méd. 34, 1940, pp. 78-93, 1941, pp. 31-45, 74-83.

CAPITULO IX

1. De ahí que el adjetivo καρδιόπληκτος sea sinónimo de ἐμβρόντης, (Sch. Xen. An. 3. 4.12, cf. 28).
2. También se dice de Ilitiya que está paralizada en su arte (cf. Theop. 59 I 868).
3. Con ello alude a su silencio al ser juzgado (cf. MacDowell

- ad loc.). Sobre el término y su uso en medicina, vid. AML, p.75.
4. El síntoma puede ser también provocado por comer higos verdes (Pher. 80 I 236, cf. Ar.Fr. 463 I 702, Nicoph. 12 I 940, Eub. 106 II 128). Aristófanes parece usarlo en sentido de gangrena (fr. 424 I 692, cf. AML, p.75).
 5. Sobre este síntoma de la estupidez, vid. IA § 472.
 6. La palabra empleada (αἰμορρυγιᾶν) es una formación doria, circunstancia que ha de ponerse en relación con el habla dórica de los médicos. (cf. FMCA p.58).
 7. Para el κόπος como causa de enfermedad, vid. Hp. Loc.hom. 10= CH VI 294, 14 = 304, 27 = 318. Los κόποι aparecen unidos a las heridas como causantes de las enfermedades externas (cf. Hp. Morb.I 2 = CH VI 142).
 8. Al menos se trata con procedimientos sacros como puede ser el rito de los Coribantes (cf. E.R. Dodds, Los griegos y lo irracional, Madrid, 1960, p.82, quien cita como autoridades a Platón, Leg. 790 e, Orph. Hymn. 39, 1 ss), y también Aristóteles conoce un tipo de miedo irracional (ἀλόγους φόβους, cf. E.R. Dodds o.c. cap. III nota 98, Arist. De mus. p. 42 Jahn).
 9. El verbo empleado (ἀποφάω) se usa para indicar una limpieza a base de restregones de cualquier tipo: así el moco (Ar. Equ.910), las lágrimas (Lys. 1035), el polvo (Equ. 572), o las deyecciones (Pax 1231,

Plut. 817). Otros compuestos se usan para indicar la limpieza de un caballo (cf. Ar. Pax, 75), o cualquier tipo de restregón (Nub. 975).

10. Cf. Ael. Nat.an. 6, 51· τὸν Προμηθέα κλέψαι τὸ πῦρ ἢ φήμη φησί, καὶ τὸν Δία ἀγανακτῆσαι ὁ μῦθος λέγει καὶ τοῖς καταμηνύσασι τὴν κλοπὴν δοῦναι φάρμακον γήρωσ ἀμυντήριον. τοῦτο οὖν ἐπὶ ὄνφ θεῖναι τοὺς λαβόντας πέπυσμαί, καὶ τὸν μὲν προιέναι τὸν ἄχθος φέροντα, εἶναι δὲ ὄραν θέρειον, καὶ διφῶντα τὸν ὄνον ἐπὶ τινα κρήνην καὶ τοῦ ποτοῦ χρεῖαν ἐλθεῖν. τὸν οὖν ὄφιν τὸν φυλάττοντα ἀναστέλλειν αὐτὸν καὶ ἀπελαύνειν καὶ ἐκεῖνον στρεβλούμενον μισθὸν οἱ τῆς φιλοτησίας δοῦναι ὅπερ οὖν ἔτυχε φέρων. οὐκοῦν ἀντίδοσις γίνεται, καὶ ὁ μὲν πίνει, ὁ δὲ γῆρας ἀποδύεται, προσεπιλαβὼν ὡς λόγος τὸ τοῦ ὄνου δόψος.

11. Eur. Ic. μηδ' ἐξομόρη μωρίαν τὴν σὴν ἐμοί;

12. Lo mismo que la sepia enturbia el agua y por eso es considerado un pez sucio (cf. Antiph. 26 II 172).

13. La idea estuvo bastante extendida en la medicina griega. Entre otros autores, se hacen eco de ella Diógenes de Apolonia (cf. J. Lasso de la Vega en HUM 2, p. 61, quien cita para estas teorías las obras de A. Thivel, "Les doctrines/les περισσώματα et ses parallèles hippocratiques", Rev. de philol. 39, 1965, pp. 266-82, W. Jaeger, Scripta Minora, I Roma, 1960, p. 57-106, G. Verbecke, L'évolution de la doctrine des pneuma, Paris, Lovaina, 1945.

14. = CH VI 96. "Ὅτι μὲν οὖν μεγάλη κοινωνίη ἅπασι τοῖσι ζώ-

οισι τοῦ ἡέρος ἐστίν, εἴρηται· μετὰ τοῦτο τολύουν εὐθέως βρετέον, ὅτι οὐκ ἄλλοθεν ποθεν εἰκός ἐστι γίνεσθαι τὰς ἀρρωστίας μάλιστα, ἢ ἐντεῦθεν, ὅταν τοῦτο ἢ πλέον ἢ ἔλασσον ἢ καὶ ἀθροώτερον ἢ μεμιασμένον νοσεροῖσι μιάσμασι, ἐς τὸ σῶμα ἐσέλθῃ.

La respiración húmeda o turbia es un dato de diagnóstico (cf. Hp. Epid. I 10 = CH II 670, Hum. 4 = CH V 480, Coac. 49 = CH V 596, Prorrh. I 39 = CH V 520).

15. El mismo origen miasmático consideran los autores de Epidemias, Humores y Naturaleza del hombre (cf. MH, p. 202).
16. CH I 632· "Ὅσα σαρκώδεα τε καὶ μαλακὰ, ἐν τοῖσι τουτέοισι νάρκαι τε καὶ πληρώματα, οἷα ἐν τοῖσι ἀποπληγεῖσι γίνεται.
Aristóteles, en cambio atribuye a la bilis negra la causa de estas afecciones, la paraplejia y el torpor (Probl. 954 a 21 ss.). Ello constituye una muestra más de las creencias de que ambos accidentes eran considerados de idéntica etiología en la época.
17. Cf. "Daimonismos und Begrifflichkeit", Lexis. Studien, Sprachgeschichte und Begriffsforschung, Lehr 1. B., Schauenburg, III, 1953, p. 223, citado en Ther. p.251.
18. La idea se desarrolla en el tratado De morbo sacro. Según su autor, los supersticiosos y milagrosos atribuyen los accesos de la enfermedad a una divinidad o a otra, estableciendo analogías entre los caracteres

CAPITULO X

1. Dejando a un lado otros términos como δέμας y φυή que añadirían muy pocos datos a nuestro estudio, dado su carácter poético, debido a su escasez en los fragmentos: así el primero de ellos no aparece más que cuatro veces en los fragmentos de la Comedia, según el índice de H. Jacobi (FCG V 1, s.v.) y el segundo una sola vez (cf. FCG V 2, s.v.).
2. También lo emplea Estrósiades al lado de εὐσωματεῖ en el lugar antedicho. De la connotación de apariencia propia de estos usos de σῶμα deriva el uso abstracto atribuido a Heráclito que habla del "cuerpo del viento" (cf. Ar. Av. 1399).
3. También Carión alude con la palabra σῶμα al esclavo considerado como un objeto en posesión de aquel que lo ha comprado:

τοῦ σώματος γὰρ οὐκ ἔᾶ τὸν κύριον
κρατεῖν ὁ δαίμων, ἀλλὰ τὸν ἐωνημένον.

Ar. Plut. 6 s.

La idea aparece recogida también en Menandro con una elaboración mayor, aplicando la distinción entre alma y cuerpo para expresar la superioridad moral o mental del esclavo frente a su dueño (cf. fr. 722 Kδ).
4. De esta forma, se puede decir que el sueño es la salvación de los "cuerpos" (cf. monost. 789 Jaekel), o que el vino, según Mnesíteo, produce "parálisis de los cuerpos" (cf. adesp. 106-107 III A 350), empleando la palabra de un modo muy cercano al del autor del tratado De aeris, aquis locis (20=CMG I 1, 2, p. 70).
5. cf. MH p. 167 donde se nota que C.W. Müller (Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Klassisch-Philologische Studien hrsg. von Hans Herter und Wolfgang Schmid, Heft 31, Wiesbaden, 1965, pp. 139 s.), apunta una

evidente influencia de Empédocles (cf. D.-K. 31 A 85).
Sobre Pólibo como autor de este escrito hipocrático cf.
H. Grensemann, Der Arzt Polybos als Verfasser hippokratischer Schriften, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden, 1968.

6. Los códices dan otras lecturas: ἔκλυτον, ἔκλυτον, etc.
7. Aparece recogido en Ateneo, Dipn. I 22 f; Plut. Quaest.conv. 699 a, Stoic. repugn. 1047 d; Macrob. Saturn. VII 15, cf. FCG II 1 p. 491, pertenece a Los aduladores representada en el 421 a.C. El fragmento aparece recogido en D.-K. Prot. 80 A 11.
8. Para la creencia del paso de los líquidos por el pulmón véase: Hp. Int. 23=CH VII 224, Cord. 2=CH IX 80.
9. Demócrito afirma en un fragmento que en el pulmón se origina la voz (cf. D.-K. C 6).
10. CH VI 317: πλευρίτις ξηρή ἄνευ ῥόου γίνεται, ὅταν ὁ πλεύμων ἄλκην ξηρανθῆ ὑπὸ δόψης ἀναγκαίης· ὁ γὰρ πλεύμων ἄτε ξηρὸς ἔών, ἐπὴν τε μᾶλλον ξηρανθῆ τῆς φύσιος, ἰσχνὸς γίνεται, καὶ ἀκρατῆς γενόμενος, ... φαύει τοῦ πλευροῦ· καὶ ἐπὴν θλίγη ὑγροῦ ἐόντος, ἄπτεται, καὶ πλευρίτιν ποιεῖ... Τοῦτον χρὴ πολλοῖσι πότοισι ἰᾶσθαι, καὶ λούειν, καὶ τῆς ὀδύνης φάρμακον δίδόναι καὶ τᾶλλα τὰ ἀνάχρεψιν ποιεῦντα.
11. CH VII 260 ; (τύφος)· ἐπιλαμβάνει δὲ θέρεος ἐν ὄρη, ὁκόταν ὁ κύων τὸ ἄστρον ἐπιτέλλῃ, χολῆς κινήσεως ἀνὰ τὸ σῶμα.
12. El personaje vuelve a aparecer en la Comedia (cf. Eup. 110 A, 5 I 344). No está claro si el personaje nombrado aquí ha de identificarse con el pintor homónimo mencionado por Aristóteles (Met. 1050 a 19, etc., cf. KLP 20 lief. p. 574 s.v. "Pauson", Lippold, s.v., "Pauson", en RE XXVIII

4, col. 2425-6) o con el personaje nombrado por Aristófanes (Ach. 854, Thesm. 948, Plut. 602). El fragmento de Heníoco, fechado ca. 411 por Edmonds (I 915), toma a broma la pobreza proverbial del personaje (cf. Sud. s.v. Παύσωνος πτωχότερος) y su glotonería que hacen de él un περί τοῦς κῶμους...σοφιστής, (v. 10). Pero el fragmento deja bien patentes las preocupaciones dietéticas del personaje.

13. La pena también "ensucia el corazón" para Ferécates (fr. 116 I 250), un efecto que produce también el deseo (πόθος) según Aristófanes (Ran. 59), aunque no especifique este autor la parte del cuerpo manchada.
14. La terminología ἡ ἄνω κοιλία, ἡ κάτω κοιλία es constante en el C.H., damos aquí algunos paralelos a título de ejemplo: Hp. Art. 46=CH IV 196 Morb. I 15=CH VI 168, 60=CH V 426, Epid. VII 60=CH V 426.
15. Sobre la digestión en el vientre por medio de calor y fuego, cf. Hp. Salubr. 7 =CH VI 83, Vict.M 75 =CH VI 617.
16. Teopompo menciona también la κοιλίαν σκληράν en un contexto claramente médico (se trata de una prescripción, fr. 62 I 870). La expresión no es común en el C.H. donde se usan normalmente los adjetivos ὑγρός y ξηρός (cf. Hp. Aph. II 20=CH IV 476, id. 53= ibid. 484), o más raramente στερέη (Acut.(Sp.) 24=CH II 508). No obstante, se emplea el término σκληρή para aludir al estreñimiento al menos en dos lugares del C.H. (cf. Hp. Epid. IV 23=CH V 164, donde se opone a ὑγρά, y Aff. 61=CH VI 270).
17. =CH VIII 606; χιτῶνα δὲ καλέομεν τὸ ἐνεδὸν ὡσπερ δέρμα, cf. Coag. II 15, 275=CH V 644, etc.
18. Cf. p.e. Ar. Nub. 160 referido al cuerpo del mosquito; Equ. 454, Ran. 476, Iys. 367.

19. Sólo aparece una vez en Aristófanes (Equ. 454) con un paralelo hipocrático en la variante que dan algunos manuscritos al tratado De anatomía (cf. CH VIII 540). También se encuentra en Aristóteles (PA 675 b 7, cf. LSJ s.v. κόλον).
20. El doble sentido de esta palabra es condición indispensable para entender la meloterapia pitagórica (cf. Ther. p. 315)
21. HK 17 = CH VI 392, ἐξ ἅπαντος γὰρ τοῦ σώματος φλέβες ἐς αὐτὴν (τὴν καρδίαν) συντείνουσι, καὶ ξυγκλείσασα ἔχει ὥστε αἰσθάνεσθαι, ἣν τις κόνος ἢ τάσις γίνηται τῷ ἀνθρώπῳ.
22. Cf. Edmonds II 179, nota h.
23. En cambio, el adjetivo διάπυρος aplicado a un personaje por Menandro (Dysc. 183) en el sentido de "brillante", "inteligante" parece indicar la popularización de la idea de que la inteligencia está formada por fuego, sin que se haya de ver necesariamente una alusión a la medicina, puesta en duda por W. Schmid, "Menanderes Dyscolos und die Timonlegende", RhM, 1959, p. 180, cf. Handley ad Men. Dysc. 183. El uso de este adjetivo tiene su antecedente en la Mese (cf. Timocl. 17=16K. II 614). Alexis lo pone en boca del médico Glaucias dentro de un pasaje lleno de términos médicos según dice expresamente (cf. Alex. 124 II 430, cf. § 14).
24. (Dox. 500, 1, cf. AM, p. 99 s., HUM 2, p. 56): ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἰσθεσιν φανερόν, ἐν οἷς φησιν· τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι...

25. La teoría de los "poros" es tan antigua como Alcmeón de Crotona (cf. AM p. 76) y normal en la medicina de la época posterior así como de la filosofía (cf. AM p. 117).
26. cf. Handley ad Dysc. 96 quien cita a Aristóteles (Probl. 870 a 32 ss., 864 a 13. El pneuma "subido" impide así la fonación, con lo cual parece localizar el pneuma en la zona de las φρένες.
27. Al transfondo estoico de estas ideas parece aludir el fragmento 28 (v. 7 III A 16) de Filemón.
28. En rigor se trata aquí de las partes coloides del congreso alimento sobre el que hablaremos más adelante (IV § 45).
29. En el C.H. hemos encontrado los siguientes ejemplos (Morb. IV 33=CH VII 545, Morb. I 15=CH VI 166, Mul. I 7=CH VIII 32, I 32=CH VIII 76, HK 16, 5). Sobre la noción de κμάς en el C.H. cf. C.W. Müller o.c. en nota siguiente p. 135 s.
30. La idea de que se trata de una parodia de este autor la expresó ya Ch. Petersen, Hippocratis nomine quae circumferuntur scripta ad temporum rationis disposita, I, Hamburg, 1839, p. 31, seguido por H. Diels, "Über Leukipp und Demokrit", Verhandlungen der 35. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Stettin, 1880, Leipzig, 1881, p. 96 ss., C.W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens, Wiesbaden, 1965, p. 107, a quien debemos las anteriores referencias, cf. Dover ad Nub. 230.
31. ad. Nub. 230, "If Ar. had been a doxographer summarizing Diogenes and not a comic poet ridiculing him, he would have said the opposite of that what he says in 232 f., for loss of moisture from soul to earth would increase the efficiency of thought, not impair it".

32. Sobre este punto vid. C.W. Müller o.c. en nota 30, p. 106.
33. Cf. Thphr. Sens. 43; ὅταν μὲν πολλὸς ὁ ἄηρ μίσηται τῷ αἵματι καὶ κουφίση κατὰ φύσιν ὧν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα διεξιῶν, ἡδονήν. Aquí ἡδονή puede significar "sensación" y no "placer" como parece entender Teofrasto (cf. G.M. Stratton, Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle, Chicago², 1967, p. 186, n. 121).
34. Sens. 47. Ἔπειτα τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι καὶ ἡδεσθαι καὶ φρονεῖν τῇ τε ἀναπνοῇ καὶ τῇ μίξει τοῦ αἵματος ἀποδίδωσι.
35. La idea así expresada recuerda al aforismo hipocrático que establece que el pensamiento es un paseo del alma (cf. MH, p. 180, CH V 316).
36. La aplicación de este principio por Diógenes^{e)} de Apolonia ha sido objeto del estudio de C.W. Müller, o.c. en nota 30, p. 104 ss.
37. Cf. F.E.D. Schleiermacher, Sämtliche Werke, Berlin, 1835, 64, Abt. III bd. 2, p. 164, citado en AM, p. 170.
38. El pasaje está lleno de términos técnicos tales como ἔλκειν empleado también por Aristófanes como acabamos de ver; νοτίς, lit. "transpiración" (cf. Arist. Probl. 866 a 21, Gal. X 541 Kühn), σομφός, "poroso" (cf. Hp. Loc.hom. 2, Arist. HA 492 b 33, Resp. 478 a 13, Thphr. Sens. 38, etc.), σχέσις, "estado" (cf. Hp. Art. 8=CH IV 94, Gal. X 533 Kühn), etc. Todos estos términos técnicos apuntan a un personaje médico, quizá Glaucias tal como sugiere Edmonds, II p. 433 nota b.
39. II 64=CH VI 580; θερμαινόμεναι γὰρ αἱ σάρκες καὶ ξηραίνόμεναι ἔλκουσι ἐφ' ἐωυτὰς τὴν τροφήν διὰ τῶν πόρων.

El paralelo entre el fragmento y las teorías contenidas en el De victu sugiere como terminus ante quem para la fecha de redacción el año 322 a.C., fecha probable del estreno de la obra de Alexis (cf. Edmonds II p. 433 nota b).

40. El fragmento alude al hambre que siente un personaje ante la imposibilidad material de adquirir los alimentos que está viendo. El término es hipocrático según nota N.E. Collinge, MTCAT, p. 43.
41. Una inflamación vuelve a aparecer en un fragmento anónimo como consecuencia de una herida, aunque no se nos diga expresamente si es causada por el flema, lo mismo que en Aristófanes (adesp. 1386=Philem. 113 K. III A 512).
42. Cf. MH p. 214 donde se cita el tratado de G. Sticker "Fieber und Entzündung bei den Hippokratikern", AGM, 20 (1928), pp. 150-174, 22, 1929, pp. 313-393, 361-381, y 22, 1930, pp. 40-67.
43. También el vino puro provoca la bilis (cf. Ar. Lys. 464, Eub. 94 II 124).
44. Quizá pueda tener también este significado en un fragmento de la Nea (Nic. 7 III A 264).
45. Así lo indica el significado de "venenoso" que el adjetivo μελάγχολος posee en Sófocles (Trach. 573 s., cf. Jebb ad loc.), según hizo notar Th. Zielinski, Iresione I: Dissertationes ad comoediam et tragoediam spectantes, Eos, Suppl. II Iwov, 1931, p. 351 ss., citado en MuM, p. 37.
46. 64, 1= I 100 Dindorf:... ὁ ἐπὶ παντὶ ἀνιώμενος, κἂν μικρὸν καὶ εὐκαταφρόνητον ἦ. καὶ Ἴπποκράτης ἐχρήσατό που τῷ ὀνόματι καὶ Μέανδρος.

También lo usa Aristóteles (Phgn. 805 b 6) oponiéndolo a εὐθυμον igualándolo a λυπηθῆναι, precisamente en una obra que recuerda en algunos puntos a Los caracteres de Teofrasto.

47. Incluso llega a calificar a la agricultura de amarga (fr. 558 K^o).

CAPITULO XI

1. Así lo indica el uso del verbo ὑπερχολᾶν (Ar. Vesp. 693).
2. Pero el autor de este tratado afirma que la causa de las enfermedades, el aire, coincide con el principio fundamental del Cosmos (cf. L. Bourgey, Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique, Paris, 1953), y es el aire exterior no el que procede de los alimentos (cf. L. Edelstein, περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften, Problemata 4, Berlin, 1931). Sobre el tratado hipocrático véase también A. Nelson, Die hippokratische Schrift περὶ φυσῶν, Upsala, 1909.
3. Se aplica a la niebla que enturbia el aire tal como hace la sepia al arrojar su tinta en el agua (cf. Antiph. 26, 1 s. II 172). También aparece empleado en el C.H. (cf. Hp. Prorrh. I 39=CH).
- 3a. El término griego προσφέρειν es un tecnicismo, cf. I. M. Lonie, "The Hippocratic Treatise περὶ διαίτης ὀξέων", AGM, 1965, p. 60.
4. Este es el único lugar en que aparece este condimento en la Comedia, que tenga relación con la medicina. No obstante, también se alude desde Aristófanes a otros condimentos de virtudes flatulentas (cf. IV § 36).

5. CH VI 512 , οί δὲ πρεσβῦται ψυχροὶ καὶ ὑγροί, διότι πυρὰς μὲν ἀποχώρησις, ὕδατος δὲ ἔφοδος.

6. Par el autor del De victu son los higos de la primera época (las brevas) los peores, debido a su savia abundante Hp. Vict. 55, 4=CH VI 564, τὰ πρῶτα τῶν σύκων κάκιστα, ὅτι ὀπωδέστατα, βέλτιστα δὲ τὰ ὕστατα.

7. ad. Ar. Ach. 802: καὶ τοὺς ἰσχνοὺς τῶν ἀνθρώπων φιβάλεως καλοῦσιν.
8. El autor del De victu (55, 4=CH VI 564) dice: ξηρὰ σῦκα καυσώδεα μὲν, διαχωρεῖ δέ.

9. l.c. , τάχα δ' ἂν ἰατρῶ προσήκοι καὶ κρίσιμος ἡμέρα. Μένανδρος γὰρ περὶ τῆς ἐβδόμης λέγων φησί·

10. cf. Hp. Fract. 31=CH III 526: τὸ ἐπίπαν γὰρ ἡ τρίτη καὶ τετάρτη ἡμέρη ἐπὶ τοῖσι πλείστοσι τῶν τραμάτων τίκτει τὰς καλιγκοτήσιας, καὶ ὅσα ἐς φλεγμονὴν καὶ ἀκαθαρσίην ὀρμᾶ, καὶ ὅσα ἂν ἐς πυρετοὺς ἴη.

11. La idea tiene un antecedente en Alexis (fr. 295 II 514).

12. El concepto de σύγκρασις aparece en los siguientes lugares: Hp. Vict. 28=CH 506, 498, 508, 518.

13. Para la dietética pitagórica véase: A. Delatte, Etudes sur la littérature pythagoricienne, Liège-Paris, 1911, cap. 10; A. Maddalena, I Pitagorici, Bari, 1954, p. 312 ss. etc. Sobre la dietética en general y en el C.H. véase: R. Joly, Recherches sur le traité pseudo-hippocratique

que Du Régime, Paris-Liège, 1961, y del mismo autor, Le niveau de la science hippocratique, Paris, 1966, así como los comentarios de A.E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, p. 629 ss. Una visión de conjunto ofrece L. Edelstein, "Antike Diätetik", Die Antike, 1931, 7, pp. 255-70, reimpresso en O. y C.L. Temkin ed., Ancient Medicine, selected papers of Ludwig Edelstein, Baltimore, 1967, pp. 303-316. Una lista de las obras dietéticas de la Antigüedad la ofrece C. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen (Phil.Unt. XV, 1899), p. 172 s., puesta al día en H. Dohm, Mageiros, p. 180.

14. Aristofonte añade a esta dieta las verduras (12,13 II 526).
15. Repetimos aquí las referencias ya dadas en el párrafo señalado: Plat. 156 I 536, Ar. fr. 608 I 738. Este último fragmento data de ca. 400 a.C.

CAPITULO XII

1. Para el instrumental quirúrgico y médico véase: S. Reinach, s.v. "Medicus" en DS III 2, p. 1684 b, s., J.S. Milne, Surgical Instruments in Greek and Roman Times, Oxford, 1907.
2. La misma función cumple la palangana en Aristófanes (Equ. 906).
3. El término aparece en el CH (πιεροῦ σύριγξ, Hp. Fist. 6=CH).
4. Antilo lo empleaba en este sentido según Oribasio (7. 18. 2), lo mismo que el autor de Epidemias II usa el simple para indicar la escarificación II 5, 21: σπασμοῦ χειρῶς δακτύλων, ἄνω πυρετοῦ, σχάσαι, ἢν μὴ τὴν κεφαλὴν ἀλγέη.

Por otra parte la cicatriz dejada por una ventosa recibe el nombre de σχάσμα (cf. Hp. Ulc. 27=CH VI 430).

5. Ofrecemos aquí algunos paralelos médicos de esponjas en el C.H.: Hp. Epid. VII 76=CH V 434, Morb. II 22=CH VII 36, Acut. 7=CH II 270.
6. Se trata de un φάρμακον καταπλαστόν preparado por el dios momentos antes (cf. IV § 12). A esta forma de remedio debe de aludir la palabra κατάπλασμα que forma el fragmento 178(I 624) de Aristófanes.
7. Vuelve a aparecer en Los caballeros (v. 877).
8. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, Los filósofos presocráticos, Madrid, 1969, p. 596, quienes citan a Galeno (XIX 495 Kühn). También aparece este medio de diagnóstico en el C.H. (cf. Acut.(Sp.) 1=CH 396 s.).
9. La idea tiene un antecedente en la Mese, cf. Philipp. 1 B= Philippid. 15 K. II 18).

CAPITULO XIII

1. I 650 . El fragmento en sí no hace más que una referencia al proverbio: Κύλλου πήραν, sin más especificación. Respecto al proverbio cf. Edmonds L.g. Κύλλου πήραν' ἡ Πήρα ἄωρον πρὸς τῷ Ἰμητῷ ἐν ᾧ ἱερὸν Ἀφροδίτης καὶ κρήνη ἐξ ἧς αἱ πιοῦσαι εὐτοκοῦσι καὶ αἱ ἄγονοι γόνιμοι γίνονται... τάττεται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν τὴν φύσιν βιαζομένων ἐξ ἐπιτεχνήσεως.
2. En general a las fuentes se les atribuye un carácter "materno" que sirve de base a creencias de este estilo en toda la Antigüedad. El Nilo y el río Elato de Arcadia tenía fama de curar la esterilidad de las mujeres, así como otras fuentes en Licia y Arcadia: sobre este punto, cf. M. Ninck ^{p.c.} p. 14 s., quien ve en esta cualidad una manifestación del carácter etónico del agua.
3. Phasm. v. 54
 περιμαζάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ
 καὶ περιθεωσάτωσαν· ἀπὸ κρουνῶν τριῶν
 ὕδατι περίρραν' ἐμβαλὼν ἄλας, φακούς.
4. La misma condición exigen las Euménides en el Edipo en Colono de Sófocles (v. 479-484). Al respecto, vid. A. Buché-Leclercy s.v. "Lustratio" en DS III, p. 1414. a, nota 7.
5. Es típico de las lustraciones, así como de los diversos ritos relacionados con la muerte y el nacimiento, la aparición del círculo mágico, debido como señala Boehm (s.v. "Lustratio" en RE XIII 2031) a "die hegende und bannende Bedeutung... im allgemeinen Volksglauben". Sobre su papel en otro tipo de ritos mágicos y religiosos, cf. Stegel s.v. "Amphidromia" en RE, I, 1901, Kuhnert, s.v. "Defixio" en RE IV 2374.

6. Sobre los procedimientos de preparación vid. A. Bouché-leclercy s.v. "Lustratio" en DS III, p. 1408, a quien debemos las referencias siguientes: Teócrito habla del agua mezclada con sal (Idyll. XXIV. 96). Un procedimiento distinto sirve de base a la escena de La paz de Aristófanes (v. 956 ss.). Cf. Men. ap. Dem. Strom. VII 4, p. 344 P. y las notas de F.S.W. Gow al Idilio XXIV v. 97 y 98 de Teócrito, quien cita a Eitrem, Opferritus, 323 335. Blümer, s.v. "Salz" en RE I A 2094 y las referencias que allí se citan.
7. S.v. "καθαρός" en RE X 2513-9, en sus teorías sigue a S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Christiania Dydward, 1915.
8. S.v. "Katharsis" en RE Suppl. VI 150.
9. Cf. PfW, p. 168.
10. Cf. M. Delcourt, Oreste et Alcméon, Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce, Paris, 1959.
11. Cf. Hamburg, s.v. "καθαρός" en RE X 2517, Eitrem, o.c. eo.
12. Sobre las lentejas en Dioscórides, cf. H. Gossen, s.v. "Linsen" en RE Suppl. VIII 263-4.
13. PfW p. 167 ss.
14. Cf. CH VII 29, 26, 87; VIII 213, 219, 375.
15. Cf. CH VII 271, 277
16. S.v. "καθαρός" en RE X 2518, Eitrem, o.c. p. 63.
17. Así περιψην (Ar. Plut. 730, Cab. 909), περιέλειχον (Plut. ibid.), περιμάττειν (Men. Phasm. 50, Pher. 132 I 256), περιθεῖν (Men. Phasm. 50), περιρραίνειν (Men. Phasm. περιθειῖσθαι (Hermip. 53 I 302 etc.)

18. El anillo de estas características recibe el nombre de φαρμακίτης según nos recuerda el escoliasta a Aristófanes, Pluto 883 (cf. Eupol. 87 I 336).
19. Al respecto, vid. E. Saglio, s.v. "Nodus" en DS IV 87 s.
20. Sobre el valor apotropaico del bronce, cf. Ther. 288 s. y nota V, 19. Esta idea descansa sobre una concepción orrendista del mundo: vid. F. Eckstein-J.H. Waszinz, s.v. "Amulett" en RAC I, 397 ss.; F. Pfister, s.v. "Katharsis" en RE Suppl. VI, 146-162; Riess, s.v. "Aberglaube" en RE I, 29-93, "Amulett", ibid. 1984-1989.
21. El nombre de Φέρτατος parece ser de origen ateniense, al menos existe un paralelo en Demóstenes, Or. XXXII 32, 17; cf. Pape-Benseler, Die griechische Eigennamen, s.v. Φέρτατος. El nombre es muy escaso, ya que el de Demóstenes es el único ejemplo conocido y no figura ningún otro en L. Kirchner, Prosopographia Attica.
22. HP IX, 17 2: Εὐδήμος γοῦν ὁ φαρμακοπώλης εὐδοκιμῶν σφόδρα κατὰ τὴν τέχνην, (cf. Schol. Ar. Plut. 883; Apollonius Hist. mirab. 50). Al parecer, el personaje era natural de Quíos (cf. Thphr. ibid.)
23. Profiláctico en la terminología de E. Iabatut (s.v. "Amuletum" en DS I, 252-258). Al respecto es de notar que ya los mismos griegos emplean la palabra φυλακτήρια, προφυλακτικά para designar el amuleto. Sobre el valor profiláctico de los amuletos y las creencias que lo sustentan, cf. G. Lafage, s.v. "Fascinum" en DS II 983-987 y los lugares que allí se citan; F. Eckstein-J.H. Waszink, s.v. "Amulett" en RAC I 397 ss. especialmente 399; E. Saglio, s.v. "Amulus" en DS I 293-296.
24. Plut. 883, Ar. fr. 250 I 250.
25. El uso más extendido de la Antigüedad debió de ser la

protección contra mordeduras de animales, normalmente de serpiente, como se desprende de los escolios al Pluto 883 y 884. Hay incluso algunos anillos con forma de serpiente (vid. la iconografía en E. Saglio, l.c.). De su carácter apotropaico se hace eco el escoliasta: ἑθεράπευον γὰρ τοὺς ὀφιοδῆκτους· μᾶλλον δὲ τὴν ἀρχὴν οὐκ εἴων ὑπ' ὀφείων δάκνεσθαι.

26. El fragmento 250 (I 644) de Aristófanes es demasiado inútil para sacar conclusiones, lo mismo que el 87 de Eúpolis (I 336).
27. Iama LXXII de Epidauro, el anillo es un remedio expulsatorio de la epilepsia: vid. Ther. p. 342 s. donde se relatan curaciones por medio de anillos, y a quién debemos la referencia citada.
28. Eup. fr. 87 I 336. A nuestro entender el adjetivo φυσικός aplicado al anillo que también aparece en el transmisor de este fragmento, hace referencia a una concepción "demoníaca" de la φύσις.
29. Cf. Ar. Plut. 668.
30. Hp. Mul. II 203 = CH VIII 388. "Ὅταν προσωιάμεναι (αἱ ὑστέραι) πνίγωσιν, ἐλλύχνιον ἀνάψαι καὶ ἀποσβέσαι ὑπὸ τὰς ῥίνας, ὡς λιγνὸς καὶ αἰθαλὸς εἰσίη.
31. Ibid. 201 = CH VIII 386; πρὸς δὲ τὰς ῥίνας τὰ κάκοσμα, εὐοδμα δὲ ἐς τὰς ὑστέρας.
32. Hp. Int. 43 = CH VII 274. καὶ λύχνον ἀπεσβεσμένον τῇ ὁσμῇ ἤδεται.
33. Vid. la crítica que de ella hace NSH, p. 58 s. 226.
34. El hecho de que sea caliente no tiene otra función

en el pasaje, a nuestro modo de ver, que la de hacer un chiste tomando como punto de comparación el baño, cosa que parece confirmar el uso del verbo ἀποκλύω en un lugar donde se esperaría καθαίρειν un compuesto.

35. La palabra βασκάνιον aparece en el fragmento 592 de Aristófanes (I 734) sin que conste en este lugar una utilización médica. Polux, el transmisor del fragmento comenta: ἔθος ἦν... ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῆ.

36. V. 654 μηδὲν φοβηθῆς· ἔστι γάρ τι ῥίζιον,
ὃ διατρογόντ' ἔσεσθον ἐπιτερωμένω.

37. Antiph. fr. 45 II 182
τὴν γραῦν τὴν ἀσθενοῦσαν πάνυ πάλαι τὴν Βρυττικὴν
ῥίζιον τρίψας τι μικρὸν δελεάσας τε γεννικῆ
τὸ μέγεθος κοίλῃ λεπαστῆ τοῦτ' ἐποίησεν ἐκπιεῖν.

38. Schol. Ar. Pax 712: οἱ δὲ πολλὴν ὀπώραν ἐσθίωντες, ἐὰν κυκεῶνα βληχωνίαν πίνουσι οὐ βλάπτονται. βρέχοντες οὖν γλήχωνα ἐπιπίνουσι, διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ ὀποῦ τὴν καρδίαν κατεσθλεσθαι. ἵνα οὖν ἡ ὀριμύτης ἀποστυφῆ, γλήχωνα ἐλάμβανον. οἱ ὀπώραν πολλὴν ἐσθίωντες κυκεῶνα πίνουσι ὑπὲρ τοῦ πῆξαι τὴν τροφήν καὶ μὴ ναυτιᾶν· καὶ γὰρ τὸ πολὺ τῆς ὀπώρας προσίσταται τῷ στομάχῳ. ἄλλως· τοὺς ὑπὸ τῆς ὀπώρας βαρυνομένους ἰᾶσθαι φασιν, εἰ ἀποβρέξαντες γλήχωνα εἰς ὕδωρ πίοιεν· ἰᾶσθαι γὰρ οὕτως τοὺς τῆς καρδίας πόνους.

39. Cf. frgs. 173 ss. I 540; Serv. in Verg. Aen. 3. 279, Ael. Var.hist. 12. 18 quien lo pone en relación con Adonis al decir que lo ocultó ἐν θριδακίαις. También trata el tema Antífanes (fr. 214 ss.) y Cratino hace referencia a él (cf. fr. 330 I 136).

40. Cf. Luc. Dial.mort. 19 (=9), VII 361 et schol. (vid. H. Rabe p. 260, 13 ss.). Cf. Sch. Dial.mort. XII 1=282, 12 Rabe. Para los distintos lugares en que aparece las referencias a esta leyenda en la literatura antigua, vid. autor en Kl.P. s.v., F. Stoessl, s.v. "Phaon" en RE XIX 1790 ss. y la bibliografía que allí se cita.
41. Cf. Ther. p. 138 ss.
42. Cf. fr. 154 II 236.
43. Ther. 218 ss.
44. Fr. 6 II 360. ἔνιοι ὀμνύοντες τὴν Ἴσιν ἐξ ἐτοίμου ἐνόσουν· ὄθεν ῥαφελίων διὰ τὸ συνεχὲς νόσων ἐχρήσατο τῆ λέξει.
45. Cf. Thesm. 311, Pax 453, Av. 1763. El rito en estos lugares tiene una intención benéfica.
46. Referencias al rito aparecen repetidas veces en la Comedia Media, no así en la Antigua y Nea. Nicostr. 19 II 36, 3 II 28, Antiph. 149 II 232, Call. 6 I 172.
47. II 20
ἐνέσεισε μεστήν ἴσον ἴσῳ μετανιπτρίδα
μεγάλην, ἐπειπὼν τῆς Ἰγυείας τοῦνομα.
48. S.v. "Katharsis" en RE Suppl. VI 146-162.
49. I 580
ὄσφον δ' ἐξ ἄκρων διακίγκλισον ἤϋτε κίγκλου
ἀνδρὰς πρεσβύτου, τελέει<ν> δ' ἀγαθὴν ἐπασιδὴν.
50. Las aves se empleaban en ritos mágicos como consta por Teócrito, Idyll. II v. 17; cf. las notas de Gow al pasaje, quien cita el fragmento de Aristófanes (ad v. 15)

51. Fr. 217, II 278.
 εἴτ' οὐκ ἐπιδούς φασιν ἰσχύειν τινες.
 ἐγὼ γὰρ ἤδη τρεῖς ὄρῳ μασωμένους,
 σοῦ ταῦτα συστρέφοντος.
 Sobre el pasaje vid. Gow, "The Adoniazousae of Theophrastus"
JHS, 1938, pp. 180-204.
52. El λόγος también sirve de remedio de males al alma:
 cf. fr. adesp. 1414 (=Philem. 207 K.) III A 518 Edm.
53. Cf. Ther. p. 219.
54. Fr. 18 II 338.
55. Cf. Rogers, ad loc.
56. Men. fr. 277 K8. ἐθύομεν πεντάκις τῆς ἡμέρας
 ἐκυμβάλιζον δ' ἐπτὰ θεράπαινα κύκλω
 αἱ δ' ὠλόλυζον.
57. I 106
 ἢ <δὲ> μουσικῆ
 ἀκορέστως ἐπιφέρουσ' ὄργας βρο<τῶν> τοῖς σώφροσιν.
58. Aristóteles emplea la frase ὑπέκκαμμα νόσου (Probl.
 859^b 19). Cf. Eubul. fr. 41 II 100.
59. Pol. 13 40 a 9 * ταῦτα (τὰ Ὀλύμπου μέλη) ὁμολογουμέ-
 νως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικὰς.
60. Cf. Ther. p. 123 s. Sobre el procedimiento, vid. ibid.
 p. 146, con otros ejemplos.
61. Cf. Ther. p. 204, 347, van Leeuwen ad Plut. 730.
62. Sobre la curación de Pluto vid. Asclepius II pp. 146
 151, 179, AH p. 95 ss.; Ther. p. 147 y 362 s.

63. El verbo se emplea en el sentido de "limpiar raspando": cf. Plut. 817, Pax 1231, Ran. 490, Equ. 910, Iys. 1035, Equ. 572. "Restregar" cf. Pax 75.

64. Κα. μετὰ τοῦτο τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο
καὶ πρῶτα μὲν δὴ τῆς κεφαλῆς ἐφήφατο,
ἔπειτα καθαρὸν ἡμιτύβιον λαβὼν
730 τὰ βλέφαρα περιέφησεν, ἡ Πανάκεια δὲ
κατεπέτασ' αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν φοινικίδι
καὶ πᾶν τὸ πρόσωπον· εἶθ' ὁ θεὸς ἐπόπυσεν.
ἔξηγάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεῶ.
ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος.

Γυ. ὦ φίλοι θεοί.

Κα. τούτω δ' ὑπὸ τὴν φοινικίδ' ὑποδύνη' ἡσυχῇ
τὰ βλέφαρα περιέλειχον. ὥς γ' ἔμοι δοκεῖ
καὶ πρὶν σε κοτύλας ἐκπιεῖν οἴνου δέκα,
ὁ Πλοῦτος, ὦ δέσποιν', ἀνειστήκει βλέπων.

65. En otro lugar (v. 635) el resultado de la curación es descrito como el resultado de una limpieza:

ἔξωμμάτῳ καὶ λελάμπρυνται κόρας

66. Las serpientes de Aesclepio vienen a ser la personificación de la fuerza creadora del dios, como vio L. Gil, Ther. p. 365 s. La curación milagrosa suele ser espontánea, como ha notado O. Weinreich (AH p. 197 s.) quien ha recogido los paralelos de esta característica. Este hecho viene a confirmar nuestra afirmación de que la cura la operan las serpientes. Sobre el papel de las serpientes en las curaciones milagrosas, vid. AH p. 168 ss., M. Hamilton, Incubation, Londres, 1906, p. 33 ss., especialmente p. 35.

67. 1. contactus (?) παρεκαθέζετο
2. contactus ἐφήφατο

3. κάθαρσις περιέφησεν
 4. contactus κατεπέτασε
 5. contactus-κάθαρσις περιέλειχον.

68. Schol. ad Vesp. 119, ἐκορυβάντιζεν· ὡς μαινόμενος καὶ κατεχόμενος ὑπὸ θεοῦ, ἀντὶ τοῦ, τὰ τῶν Κορυβάντων ἐποίει αὐτῷ μυστήρια, ἐπὶ καθαρμῶ τῆς μανίας.
69. Sobre el rito de las coribantes, cf. I. M. Linforth, "The Corybantic Rites in Plato", Univ. of California Publ. in Class. Philology, XIII (1946) 121-62, en MacDowell ad 8. Ther. p. 324 ss.
70. Dover ad v. 254; el autor cita a A. Dietrich, en RhM XLVIII (1893) 275 ss. y Demóstenes (XVIII 259) con paralelos de otros ritos iniciatorios.
71. Orat. XII, 33 ... ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν, cf. Plat. Euth. 277 d: ποιεῖται δὲ ταύτῳ ὅπερ οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσιν περὶ τοῦτον ὄν ἂν μέλωσιν τελεῖν· καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τίς ἐστι καὶ παιδιὰ, εἰ ἄρα τετέλεσαι· καὶ νῦν τοῦτω οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σὲ καὶ οἶον ὀρχεῖσθον παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε.
72. Cf. Ther. p. 326 y Schwenn, s.v. "Korybanten" en RE XI 2, 1443 s.
73. Cf. l.c. 1443.
74. Fr. 277 K8.
 ἐθύομεν δὲ πεντάκις τῆς ἡμέρας·
 ἐκυμβάλιζον δ' ἐπτὰ θεράπαινοι κύκλῳ,
 αἱ δ' ὠλόλυζον.

75. Para el pasaje de Las nubes vid. la nota de Dover ad 254, quien cita a Harpocraz^{us} s.v. ἀπομάττων. En el fragmento 277 de Menandro se trata de elementos típicos de la terapéutica expulsatoria: así las fumigaciones y sonidos (cf. Ther. p. 151 s. 125 s. 288) y en el pasaje de La aparición son elementos claramente catárticos (cf. Ther. περίρρανσις, p. 141, ἀπομάττω, p. 147). Salvo la περιθειώσις que debe incluirse dentro de la terapéutica expulsatoria (cf. Ther. p. 151 s.) aunque para los antiguos estos conceptos no estuvieran bien diferenciados.
76. Vid. AH p. 197 s. quien recoge otros paralelos de esta característica.
77. Sobre este tipo de curadores, cf. Ther. p. 470 y los lugares que allí se citan. La obra data, según Edmonds II 237 n. c, de ca. 370, con lo que sería la primera noticia de estos sacerdotes curadores. HG p. 363 s. quien cita a J.E. Harrison, "The Kouretes and Korybantes", Encyclopaedia of Religion and Ethics, VII, pp. 758-760.
78. Vid. Ther. p. 343.
79. Vid. Ther. p. 152, Ath. Dipn. X 58, 442.
80. ... ἐπὶ τὸν Τίγρητα ποταμὸν ἀγαγὼν ἐκάθηρεν τὴν με καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγγισεν δοῦν καὶ σκίλλη καὶ ἄλλοις πλείοισιν, ἅμα καὶ τὴν ἐπιπόδην ἐκείνην ὑποτονθορύσας. εἰτά με ὄλον καταμαγεύσας καὶ περιελθὼν, ἵνα μὴ βλαπτομένη ὑπὸ τῶν φασμάτων, ἐπανάγει εἰς τὴν οἰκίαν, ὡς εἶχον, ἀναποδίζοντα, καὶ τὸ λοιπὸν ἀμφὶ πλοῦν εἶχομεν.

81. ... τῷ κίλῳ καὶ τῇ λεοντῇ καὶ προσέτι τῇ λύρα.
82. Sobre el valor apotropaico de la σκίλλη, vid. K. Lembach, Die Pflanzen bei Theokrit, Heidelberg, 1970, p. 63 ss., especialmente nota 25 y la literatura que allí se cita, (igualmente vid. IV 39) especialmente: Malten, "Ein neues Bruchstück aus den Aitia des Kallimachos", Hermes, 53, 1918, p. 170 s.
83. Hay dos ciudades de este nombre en la Antigüedad (cf. Kl.P. s.v. "Anticyra" y "Helleborus", Stadler, s.v. "Helleboros" en RE VIII 1, 163). En una de ellas, la situada en la Fócide, Heracles fue curado de σιλόcura mediante una purga con heléboro negro. Para la curación de Heracles, cf. Paus. X 36, 5, Steph. Byz. s.v. 'Αντίκυραι, Thes. s.v. 'Αντικυροί, Plut. Mor. 462b, PfW, p. 228. En realidad, el último verso contiene un doble sentido, habida cuenta de que el nombre de Anticyra es también el de una hetera (Cf. Thes. s.v. 'Αντικύρα Ath.).
84. Sobre el chiste y el sentido que en el pasaje guardan las palabras "chinche", análogo al del castellano, y "zángano" (individuo sin agujón), vid. I. Gil, Nombres de insectos, p. 161 nota 5.
85. Cf. Diosc. M.m. IV 148 W., Pallad. I, 35, 9, Cassius Felix, De med. 9, Thphr. HP IX 10. Para todos estos lugares y el tratamiento a base de heléboro, vid. Stadler, s.v. "Helleboros" en RE VIII 1, 163-170.

CAPITULO XIV

1. Una historia semejante nos transmite la Suda (s.v. 'Αρίσταρχος) referida al poeta trágico Aristarco, se trata probablemente de una etiología. Sobre este proble-

- ma y la curación de Teopompo vid. AH p. 1 ss. especialmente p. 4.
2. Las obras dedicadas a este héroe son muy numerosas: escribieron obras con él relacionadas en la Archaia, Fililico (I 904), Nicócares (I 930), Arquipo (I 796); en la Mese Anaxáandridas (II 50) y en la Nea, Dífilo (III A 118).
 3. Antífanes escribió una pieza con este título a la que pertenecen los pasajes que ya hemos comentado referentes al anillo (frgs. 176-178, II 248 s.). Otra del mismo título escribió Cratino el Joven (frgs. 4 y 5 II 4). El pasaje de Apolodoro dice así: λαμβάνει χρησμόν Ἡρακλῆς, ὃς ἔλεγεν ἀπαλλαγὴν αὐτῷ τῆς νόσου ἔσεσθαι πραθέντι καὶ τρεῖς ἔτη λατρεύσαντι καὶ δόντι ποινὴν τοῦ φόνου τὴν τιμὴν Εὐρύτῳ. τοῦ δὲ χρημοῦ δοθέντος Ἑρμῆς Ἡρακλέα πιπράσκει καὶ αὐτὸν ὀνειῖται Ὀμφάλη...
 4. En la Archaia, Aristófanes (I 576), y en la Nea, Filípides (III A 168) y Apolodoro de Caristo (III A 184).
 5. Únicamente en la Mese: Filetero (II 20) y Antífanes (II 182).
 6. Estrenada en 414 a.C. Las otras dos piezas con este título pertenecen a la Nea. Cf. Filípides (III A 168), a Apolodoro de Caristo (III A 184). Sobre los caracteres de esta divinidad y su historia, vid. Bethe, s.v. "Amphiarao" en RE 1, cols. 1886-98, R. Herzog, s.v. "Amphiarao" en RAC I 396; HG, p. 303 ss.
 7. Jaso aparece alternativamente como hija de Anfiareo o Asclepio (cf. Ar. Plut. 701), e incluso como hermana de este último; al respecto, vid. H. Meyer, s.v. "Iaso" en RE IX 1, col. 758.

8. Fr. 35 I 582: τυφλότερος λεβηρόδος .El chiste está formado sobre el proverbio γυμνότερος λεβ. .El hecho de que λεβηρός sea el nombre de γῆρας la piel vieja de la serpiente, nos indica que se hacía alusión a la serpiente de Amfiareo. La serpiente como animal sagrado del dios es una coincidencia más de las muchas que unen a este dios con Asclepio. Sus respectivas imágenes son muy parecidas, como hace notar Bethe (l.c. col. 1888), e incluso también aparece asociado, al igual que Asclepio, con Ὑγεία .Sobre los lugares en que aparece en la literatura, vid. Bethe, l.c. col. 1892.
9. Cf. Xen. Mem. 3. 13. 3, Paus. I 34. 2. Bethe, l.c. etc.
10. Así Alexis (124, 13 II 430) 13 lo menciona a la hora de una prescripción saludable.
11. Antiph. 122 II 216. Sobre el dios en su aspecto médico, vid. Wernicke, s.v. "Apollon" en RE 2, col. 1-111; D. Deischew, s.v. "Apollon" en RAC I 524-529; HG, p. 244 ss., 306 ss.
12. Vid. Her. 39, Epitrep. 558, Peric. 38, 172, Sam. 94, 251, Fab inc. 57 Körte.
13. Sobre Asclepio, vid. sobre todo Asklepios I y II; Thraemer, s.v. "Asklepios" en RE 2, 1642-1697, R. Herzog, s.v. "Asclepios" en RAC I p. 795-799; HG, p. 242 ss. etc.
14. Para la caracterización del dios y el rito de la incubatio tal como lo representa Aristófanes, vid. Ther. p. 362 ss. y nota 15 con las obras que allí se citan.
15. El hecho de que el templo sea el de Egina, se debe, como nota MacDowell (ad 123), a que el santuario de Zea cerca del Pireo se edificó después del estreno de la obra (422 a.C.). Cf. F. Robert.

Rev. Phil. III 3, 1929, 286-7, V (1939) 136. Aristófanés emplea para designar la incubatio el verbo κατακλίνειν (cf. Vesp. 123, Plut. 411) o el compuesto ἐγκατακλίνεω (Vesp. 621) que también usa Menandro, cf. Pap. Didotiana II v. 10 (Körte I p. 145).

16. Kock (ad loc.) piensa que se trata de una esclava, lo que serviría de apoyo a nuestra hipótesis, habida cuenta de que el dios encuentra sus devotos entre el pueblo, como hemos visto.
17. Para todo ello, vid. MacDowell en nota, quien da la referencia de IG II² 4960.
18. O.c. p. 197 s.
19. Sobre la diosa, vid. P. Baur, Eileithyia, Philol. Suppl. VIII, p. 492 s., AH, p. 9 ss. y los lugares que allí se citan, HG, p. 319 ss., Jessen, s.v. "Eileithyia" en RE V 2. 2101-2110; A.F. Willets en CQ 52, 1958, 221 ss.; W. Kraus, s.v. "Eileithyia" en RAC IV, col. 786-798 para culto en Atenas especialmente 792 s.; s.v. "Eileithyia" en Kl.P. II col. 212-213 con la bibliografía que allí se recoge.
20. El tabú que prohíbe los nacimientos en los lugares consagrados a la divinidad es bien conocido; así los milagros de Asclepio operados sobre embarazadas o parturientas tienen lugar siempre después de haber salido éstas del templo, cf. Ther. p. 396. Esta doble capacidad de la diosa la obtiene por procedimientos mágicos como hace notar Farnell, o.c. II p. 613 s.; también es ella quién retrasó el nacimiento de Heraclés por procedimientos andlōgos (sobre este punto vid. Frazer, Pausanias V, pp. 45-46).
21. ἀλλ' ἡ μὲν Εἰλείθυια συγγνώμην ἔχει

ὑπὸ τῶν γυναικῶν οὔσα καταπλήξ τὴν τέχνην.

El fragmento presenta dificultades de interpretación según se haga depender el complemento ὑπὸ τῶν γυναικῶν del adjetivo καταπλήξ (así Lands, s.v. καταπλήξ, y Meinecke II 816), o de συγγνώμην (así Edmonds, l.c.); en el primer caso se sobreentendería que las mujeres le dejan atónito con sus gritos, pero con esta interpretación, más correcta gramaticalmente, no se entiende el acusativo τέχνην.

22. Al ser Ártemis la diosa protectora de la juventud, también lo es del nacimiento (cf. Wernick, s.v. "Artemis" en RE II 1 col. 1347). Tanto Ilitiya como Hécate serían dos hipóstasis de la diosa: vid. Wernick, l.c. col. 1356. Sobre esta divinidad, vid. HG, p. 311; D. Detschew, s.v. "Artemis" en Kl.P. 1, col. 618-625 con la bibliografía que allí se cita.
23. Ad II 66 b. αἱ κυίσκουσαι ἐπικαλοῦνται τὴν Ἄρτεμιν ἀξιοῦσθαι συγγνώμης, ὅτι διεκορήθησαν. El escolio guarda un paralelo notable con el fragmento 59 de Teopompo como ya vio Meinecke (l.c.).
24. Vid. HG, p. 326; Th. Kraus, Hekate 1960 citado en Kl.P. II 982-3 s.v. "Hekate"; Heckenbach, s.v. "Hekate" en RE VII 2, col. 2769-2782.
25. Las divinidades capaces de producir locura han sido objeto del excelente estudio de J. Mattes, WgM, p. 36 ss. Heckenbach, l.c. col. 2774.
26. Los curetes forman el séquito de esta diosa en Creta, de ahí el vocativo ὦ Κρητες, "Íδας τέχνα (v. 1356); sobre este punto, vid. R.F. Willets, Cretan Cults and Festivals, London, 1962, pp. 191-193, Kl.P. III 378-10, s.v. "Kureten". Sobre su carácter apotropaico, vid. Heckenbach, l.c. col. 2777. La mención del Ida es común en sus leyendas, cf. Schwenn, s.v. "Kureten" en RE XI, 2 col. 2206, quien no menciona el pasaje de Las ranas.

27. Vid. Heckenbach, l.c. col. 2774; Thphr., Char.XVI, 5
7, Hippolyt. Ref. VI 20, Artem. Onir. II 37 p. 139 H; H~~4~~p.
HK. 4.
28. El perro es el animal sagrado de Hécate, cf. Ar. fr.
594 I 734; otras referencias, en los lugares que venimos
citando.
29. Ad Ar. Wasps, v. 9, p. 128 s. Según el escoliasta ad
Iys. 388 los cómicos lo identificaban con Dioniso; tal
parece ser la razón de que Teófilo lo mencione al lado
de Apolo y Horus con una exclamación admirativa ante la
cantidad de vino que un personaje ha bebido (fr. 8 II 572).
30. Sobre esta diosa, vid. HG, p. 335 ss.
31. Como tal la interpreta Schwenn, s.v. "Korybanten" en
RE XI 2, col. 1441-1446. Sobre estas divinidades, vid.
HG, p. 363, W. Fauth, s.v. "Kureten" en Kl.P. III 378 ss.
Schwenn, s.v. "Kureten" en RE XI 2, 2202-2209, R.F. Willets
Cretan Cults and Festivals, 1962, pp. 191-3 (citado en Kl.
P.) y J. Poerner, De curetis et corybantibus, 1913, H.
Jeanmaire, Couroi et Couretes, 1939 (citados en Schwenn
l.c.) y W. Fauth l.c.; I. M. Linforth, The Corybantic
Rites in Plato, Univ. of California Publ. in Class. Phi-
lology, XIII, 1946, 121-162, (ap MacDowell nota 8). Sobre
su asociación con la locura, vid. MGT, p. 47 ss. J. Tambor-
nino, De antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, p. 76, WgM,
p. 41 y 56.
32. La pregunta de Jantias nos confirma la noticia de que
los coribantizados prorrumpan en llanto (vid. Plat. Symp.
Schwenn, l.c., MacDowell ad loc. etc.)
33. Cf. ~~W. Fauth~~ ^(s.v.) W. Fauth ("Kureten", en Kl.P. III p. 378.
34. Así interpreta el pasaje el escoliasta ad Vesp. 119

έκορυβάντις'· ως μαινόμενος και κατεχόμενος υπό θεού.
άντι τοῦ, τὰ τῶν Κορυβάντων έποκει αὐτῶ μυστήρια, έπι
καθαρωῦ τῆς μανίας.

35. Vid. Schol. ad Ar. Iys. 558 y los lugares citados en la nota
36. Cf. Schwenn, l.c.
37. Sobre este tipo de danzas en armas, vid. Schwenn, s.v. "Kureten" en RE XI 2, col. 2204 ss. K. Latte, De saltationibus Graecorum, Greissen, 1913, pp. 27 ss. especialmente pp. 42-63.
38.
νῦν εἰς τὸ πρόσθεν ένθάδ' έκπηδή[σεται] 27
μητρὸς θεῶν, μάλλον δέ Κορυβά[των] πλέα.
39. Cf. el uso del verbo μελαγχολᾶν en Paraphr. Cair. Pl. XXXVII, XII A, 9=Edm. III B 1108.
40. Sobre Jaso vid. H. Meyer, s.v. "Iaso" en RE IX 1, col. 758 HG, p. 247.
41. Cf. HG, p. 329 ss., sobre su carácter apotropaico vid. Ther. p. 92. Los juramentos por este dios muy abundantes en Aristófanés y Menandro, son expresión, sin duda, de su carácter apotropaico (cf. Men. Epitrep. 187, Sam. 145 Heros 41, Peric. 162, etc.), aparece también en la Mese (cf. Antiph. 52 II 184).
42. Cf. v. 1043 y la nota de MacDowell ad loc., quien cita los siguientes paralelos: para άλεξίκακος, FGrH 4 F 109, Luc. Alex. 4, para καθαριτής, Soph. Trach. 1012, Eur. Her. 225.

43. Cf. Ar. Fax 421 s. Notemos de pasada que κακῶν tiene un valor ambiguo: aquí se emplea referido a la guerra pero puede tener el valor de "enfermedad" o "peste" (cf. Ar. Av. 931, LSJ, s.v.).
44. Sobre esta diosa vid. Tambornino, s.v. "Hygieia" en RE IX 1, col. 13-97; HG, p. 332 ss. especialmente p. 89 n. 51; Asclepius II p. 87 ss. Thraemer en Roscher Myth. Lex. I, 2, 2776 ss.
45. Vid. las notas de Edmonds ad loc. La fecha más alta sería el 434 a.C. La obra fue modernizada por Diocles y representada ca. 393 a.C. Por otra parte, Edmonds sugiere que el fragmento 5 de Callias pueda pertenecer a la redacción de Diocles. La fecha más alta presenta una dificultad también en el fragmento que comentamos: la fecha en que Hygieia aparece en conexión con el culto de Asclepio ha de situarse ca. 400 a.C., puesto que a mediados del s. V no forma parte de su familia (vid. E. y L. Edelstein, o.c. II p. 89). Este hecho supone un cierto auge en el culto de la diosa por esta época: la Comedia sirve aquí de piedra de toque al aparecer únicamente mencionada en fragmentos de la Mese (en Aristófanes aparece únicamente como nombre común, cf. O.J. Todd, Index aristophaneus, s.v.). Todo ello apunta en favor de una fecha tardía también para este fragmento que pertenecería así a la redacción de Diocles.
46. La única excepción la constituyen Los Cíclopes de Callias, de cuya fecha ya hemos hablado. El Asclepio de Filetero ha de datarse entre 390 y 322 a.C. dado que en ella se nombra a Hipérides que vivió entre estas fechas (vid. fr. 2 II 20 y la nota de Edmonds ad loc.). La obra de Antífanes, Melanio se puede fechar entre 370 y 362 a. C. (cf. Edmonds II 232); indicios más dudosos señalan para la Pándroso de Nicóstrato una fecha ca. 391-371 a.C. (cf. Edmonds II 36). Todas estas fechas indican que el

auge de esta diosa empieza ca. 393 a.C. (fecha de la obra de Callias-Diocles) y culmina ca. 370 a.C., como indica el resto de los fragmentos. Aristófanes no la menciona, sin duda, porque él recuerda una época en que no estaba asociada a Asclepio. Sobre este problema, vid. los lugares citados en nota 44, especialmente Tambornino, l.c. col. 95 donde recoge los datos epigráficos relativos al problema; también la iconografía del Asclepieion de Atenas apunta el siglo IV a.C. (cf. ibid. col. 96).

47. Lo da por sentado Edmonds y lo pone en duda H. Meyer, s.v. "Iasis" en RE IX 1, col. 758. Sobre las ninfas, vid. Id, s.v. "Ἴωνίδες" 2, en RE IX 2, col. 1895.
48. Sobre el dios, vid. HG, p. 351 ss. Las obras de referencia son las siguientes: Cefisodoro (I 920), Cratin. (I 100), Alex. (II 486), Men. (II 141 K8.), G. Radke s.v. "Trophonios" en RE VII A 1 col. 678-695.
49. Según el escoliasta Museo "compuso liberaciones, iniciaciones y purificaciones" (οὗτος δὲ παραλύσεις καὶ τελετὰς καὶ καθαρμούς συνέθηκεν), sería, pues, el fundador de la medicina mágica. En esta palabra aparece bien claro que la curación se enfoca como una iniciación.
50. Vid. IV § 51; cf. L. Deubner, De incubatione capitula duo, Giessen, 1899, p. 16, G. Radke, l.c. col. 686.
51. El fragmento dice así:
 ξίφιζε καὶ πόδιζε καὶ διαρρικνοῦ.

CAPITULO XV

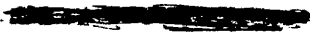
1. Poll. 6, 61. ἀλλ' εἴσιθ' εἶσω καὶ πιού-
σα χυλὸν ἀναπαύου κακῶν.

Edmonds traduce "barley-gruel" de acuerdo con esta conjetura.

2. En el CH se usan los purgantes de la bilis para fiebres provocadas por este humor (cf. Loc.hom.27=VI 318L). Esta teoría está generalizada ya desde antiguo (cf. VM 19=^{CH} 618 M; Aff. 14 =QVI 222 Q; Morb. I 2 =QVI 142 Q). La frase κινεῖν χολήν aparece varias veces en el teatro para indicar una irritación: así en la Medea de Eurípides (v. 99 : μήτηρ κινεῖ κραδίαν, κινεῖ δὲ χόλον) y en Las Avispas de Aristófanes (v. 403). En la Nea aparece con un significado semejante, pero con el verbo ζέσαι (cf. Anaxipp. fr. 2 III A 160). Frente a ello en el fragmento que hacemos referencia parece que tiene el valor de "tener arcadas" con lo que la bilis sería la causa del vómito al igual que en Galeno (VII 168 K.) El uso de κινεῖν está atestiguado en medicina según H. Diller el editor del περὶ ἀέρων, ὑδάτων καὶ τόπων, II (= II 50 L.) con valor de "purgar" (CMG I 1, 2, Berlín, 1970). El hecho que aquí se relata era bien conocido de la antigüedad tardía: así Plutarco nos dice : (De garrul. 14, 509 c-d) que renegaban de las copas los que habían bebido en ellas medicamentos. Para los fármacos, colagogos y para toda la farmacología hipocrática véase J. Stannard, "Hippocratic Pharmacology", BIM, B 5 1961, pp. 497-518, especialmente p.517

3. Cf. VME, pp. 56 ss. Según W. Artelt (SBMG, p. 39 s. cf. p.44) en Homero tiene siempre el valor de "remedio mágico" con los valores secundarios "Heilmittel"

y veneno debido a que la palabra φάρμακον es indiferente a la noción de cura y veneno (vox media).

4. Phryn. 2, 604 (6): ἀμυγδαλή τῆς βηχὸς ἀγαθὸν φάρμακον
 5. Un antecedente de este valor lo constituían ciertos usos de Esquilo (cf. VME, p. 56 ss.) presentes también en los líricos (cf. SBGH, p. 46).
 6. La única excepción la constituye el fr. 341 B de Cratino (I 140) carente de contexto y que parece referirse más a la medicina popular que a la técnica al aparecer calificado de περίαπτον.
 7. Sobre las formas de los específicos, cf. Ποηκ, p. 82 ss. SBHG, p. 56
 8. Lo que está en consonancia con el hecho de que κατάπλασμα aparece usado en el Γηρυτάδης con su valor puramente médico según nos informa Pollux, (IV. 181 = fr. 178 I 624 Edm.), cf. AML, p. 81. Así se emplea el simple ἀλείφειν en la Paz v. 502: σκορόδοις ἠλείφατε. (περιαλείφειν, Cab. 906-7)
 9. Todos estos verbos son frecuentes en los textos médicos cf. AML, p. 84.
 10. También se empleaba como cosmético como lo demuestra el fr. 320 v. 1 de Aristófanes.
- 

11. Cf. Hip. Fract. 23, se emplean para curar las heridas de las fracturas abiertas, un poco más adelante (c. 31) nos informa de que la mayoría de los médicos empieza el tratamiento de las fracturas con la aplicación durante los primeros días de ἔρια ῥυπαρά (cf. las notas de Van Leeuwen y Starkie); aparecen también mencionados en Cratino fr. 372 (I 144 Edm.) sin que se pueda determinar su relación con la medicina.

12. Cf. CH 1.c.: τὰ δὲ οἰδήματα τὰ κατ' ἰγνύην ἢ κατὰ πόδα, ἢ κατὰ τι ἄλλο ἐξααιρούμενα ὑπὸ τῆς πιέξεως, ἐρλοῖσι πολλοῖσι ῥυπαροῖσιν, εὖ κατεργασμένοισιν, οἴνω καὶ ἐλαίῳ ῥήνας, κηρωτῇ ὑποχρίων, καταδεῖν, καὶ ἢν πιέξωσιν οἱ νάρθηκες, χαλᾶν. θᾶσσον ἰσχυαλοῖς δ' ἄν, εἰ ἀφιεῖς τοὺς νάρθηκας ὅθονλοῖσι συχνοῖσιν ἐπιδέοις τὰ οἰδήματα...

13. ἐπιλειπόντων αὐτῶν τῶν ἐπιδέσμων, οὐδὲ τῆς ἑαυτοῦ ἐσθῆτος ἐφείσατο, ἀλλ' εἰς τὰ λαμπάδια αὐτὴν κατέτεμε πᾶσαν.

14. Cf. Ath. Dion. X 455 e
καὶ ἐπὶ τῆς πτισάνης
κριθῆς ἀφλοῦου χυλῶν ὀργάσας πίε.

Πεποιήται δὲ τῆς πτισάνης τοῦνομα ἀπὸ τοῦ πτίσσειν καὶ ἀνεῖν.

El segundo fragmento ha de traducirse "cebada" sin más, al igual que en el fr. 5 de Nicofonte (=15 Koch, I 936).

15. Cf. M. Wellmann, s.v. "Euriphon" en RE VI, 1, 1342-1344.
16. Cf. Hp. Vict. III 68, 11 = ^{CH}VI 602 : ἡ δὲ ὀπώρη ἰσχυρότερον τῆς ἀνθρωπίνης φύσιος· βέλτιον οὖν ἀπέχεσθαι· εἰ δὲ χρῆτό τις, μετὰ τῶν σίτων χρεώμενος ἥμιστ' ἂν ἐξαμαρτάνοι.

Véase también

* La nota de Joly en la que cita un fragmento de Las bucólicas (ed. Legrand II p. 217 ap. Stob. Eclog.I 8 39 v. 13 * οὐκ ἐθέλω φθινόπωτον, ἐπεὶ νόσον ὤρια τίκτει ; la prescripción y doble sentido de nuestro pasaje sólo se explica teniendo en cuenta estas creencias. Nótese que el pasaje aristofánico está más cerca de la expresión del tratado hipocrático que de Las Bucólicas.

17. cf. A. Delatte, Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis, Paris-Bruxelles, 1955, p. 28 ss. ap. Joly, De victu, II, 41.
18. cf. De Victu II 48, 3, III 68, 3 donde no cabe duda: se trata de una decocción, III 82, 2 y IV 90, 7 prescrita para precaverse de una enfermedad seca y ardiente· ξηρασίης γὰρ ὑπερβολὴν σημαίνει ἐν τῇ σαρκί... ἀφελεῖν τοῦ τε σίτου ὅσα τε ξηρὰ καὶ θερμὰ καὶ δριμύα καὶ οὖρητικά· διαιτηῆσθαί τε τῆς τε πτισάνης καθήθω τῷ χυλῷ...
19. ἔν ἐστ' ἀληθὲς φίλτρον, εὐγνώμων τρόπος, τοῦτω κατακρατεῖν ἀνδρὸς εἴωθεν γυνή.
20. Quizá un tipo de Artemisia que el ἀψίνθιον empleado también para las enfermedades de la mujer

- cf. Mauriz Schuster, s.v. "Wermut" en RE VIII A col. 1553-1558.
21. Sobre el uso médico y la identificación del ἄνηθον cf. Olck, s.v. "Dill" en RE V, col. 639-643. J. Standard, "Hippocratic Pharmacology", BHM 35, 1961, p. 504. El ἐλελίσφακον se emplea para tratar la/dismenorrea (cf. Arzt p. 164). Sobre el ἄνησον vid. Arzt, p. 188; el κέδρος se empleaba para tratar la histeria (Arzt p. 217).
22. De victu II 54 = ^{CH}VI 558 .; se dice de él que es ξηρὸν καὶ στατικόν , astringente y seco VI 131.
23. Así en Las nubes 982 se trataría de la verdura citada en el De victu. Por otra parte la Comedia solo atestigua los usos culinarios de estas dos plantas salvo en el caso de Aristófanes; cf. Alex frags. 127 (II 432 ~~████~~), 174 (II 460 ~~████~~), Eubulo fr. 36 (II 98 ~~████~~).
24. Teofrasto nos indica que tenía fama el procedente de Tegea y Clitoria en Arcadia (cf. HP IX 15, 6-7) y unas líneas (8) más abajo que Laconia es πολυφάρμακος En medicina se usa como purgante (cf. Thphr. l.c.; HP. Acut. ~~████~~ (Sp) 38 = CH II 407) y para tratar la hidropesía (Aff. 531). Por el Poxy 412 sabemos que se empleaba para envenenar el agua en tiempo de guerra.

25. Cf. CH VII, 11: ἡ δὲ γλυκύτης (τῶν σκορόδων) καὶ ἡ εὐωδία καὶ ἡ ἀδρότης σχεδὸν παρὰ τὰς χώρας γίνεται τὰς θεραπειάς, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων.
cf. Amph. fr. 42
26. Cf. NSH, p. 50 quien cita a G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, 1938, p. 133 ss.
27. Como se indica en la Anecd. Bekk. 323. 29, πρὸς κοιλολυσίαν).
28. Así el πράσον (Allium Porrum) se empleaba como purgante (Vict. 2.359; cf.: Arath. p. 102); respecto al σίναπι (Sinapis Alba, la forma clásica es νᾶπι) cf. HP IX. 8,7, Vict. 2. 359, Morb. 3, 493, 495 y ArzH. p. 126, la σταφίς (Delphinium staphisagria) se empleaba como pesario para provocar la menstruación (Superf. 266) y en general como tratamiento de las enfermedades de la mujer (cf. Nat. mul. 584, Superf. 265)

CAPITULO XVI

1. En todos estos lugares aparece asociada al σήσαμον y a la miel. Sin embargo, el uso del aceite de almendras para las enfermedades respiratorias es bien conocido en la antigüedad (cf. Diosc. M.m. I 39); sobre ello y los empleos médicos de las almendras vid. Wagler, s.v. "Amygdale" en RE I cols. 1990-1995, especialmente col. 1993 s.
2. Sobre el empleo de esta fruta en medicina y las cualidades que se le atribuyen vid. Olck, s.v. "Birnbäum" en RE III col. 497 s.

3. Cf. Adesp. 484 III A 430 ap. Ath. Dipn. II 64 b. :
οὐδέν σ' ὀνήσει βοιβός, ἂν μὴ νεῦρ' ἔχῃς.
4. II 456
ἐρῶντι δὲ, κτήσων, τί μᾶλλον συμφέρει
ῶν νῦν φέρων πᾶρειμι, κήρυκας, κτένας,
βοιβόυς μέγαν τε πουλύπουν ἰχθῦς δ' ἄδρούς;
5. Mnesimachus fr. 4 v. 29 (II 364 Edm.); Eubule fr. 7
(II 84 ~~Edm.~~).
6. Para la identificación vid. CH V 454 n.5.
7. Olck, s.v. "βοιβός" en RE III 1, 669-673.
8. Para una lista más completa de los autores que en época tardía hacen referencia a las cualidades afrodisíacas del βοιβός, cf. Olck l. c.; A.S. Gow Thaocritus II Comentary, ad Idyll. XIV p. 251; y Thes. s.v. βοιβός ; Ath. Dipn. II 63.
9. Aunque en el pasaje en cuestión Ateneo no aclara si se trata de Dífilo de Sifnos, es seguro que así sea puesto que a él vienen haciendo referencia desde dos capítulos antes (cf. 58 e, cf. 59 b 61 c, 62 f).
10. Cf. M. Wellmann, s.v. "Diphilos" en RE V 1, col. 1155. Sobre sus teorías dietéticas, cf. J. Scarborough "Diphilos of Siphnos and Hellenistic Medical Dietetics", JHM, 25, 1970, pp. 194-201,
11. M.m. II 200, cf. Olck, l. c.

12. Cf. la nota de MacDowell ad loc. y MAL, 30-39. Extraña que A.C. Vaughan no le cite en la lista que da de plantas que curan la locura (MGT, p. 48 s.). Sobre su empleo en el tratamiento de la locura cf. I § 21.
13. Consiste únicamente en la palabra ἔλλεβοριᾶν .
14. De la Nea pasó a la comedia latina (cf. Plaut. Pseudol. 1185, Menæch. 950) donde el adjetivo elleborosus vale tanto como "loco" (cf. Plaut. Most. 952, Rud. 1006). Sobre este tema, cf. A. Stadler, s.v. "Helleborus" en RE, VIII, 1, col. 163-170, especialmente col. 169.
15. La misma superstición relata Dioscórides (Mat. IV 162, 4; también cf. Thphr. HP IX 8, 6); sobre todas estas cuestiones, cf. A. Delatte, Herbarius, Bruxelles, 1961, pp. 91 y 89.
16. Sin embargo, el mismo autor recomienda el uso del ἔλλεβορον para purgar (καθαίρειν) la bilis (cf. Vict. IV 89, 7 = ^{CH}VI 648).
17. Según Ateneo (Dipn. II 68 f) θριδακίνη es el nombre ático de la planta θρίδαξ.
18. Cf. Diosc. M.m. II 164-5; Galen. (VI p. 624 Küh) cf. XI 887; Geop. XII 13. Sobre la cualidad "fría" atribuida a esta planta así como su uso anestésico véase el artículo de G. Kasten Tallmadge, "Some Anesthetics of Antiquity", JFM, 1946, pp. 515-520. Según J. Stannard, "Hippocratic Pharmacology", BHM

- 35, 1961, p. 502 ha sido imposible localizar^{en} los componentes de la lechuga algún elemento sedante.
19. Al respecto vid. Stadler, s.v. "Lactuca" en RE XII cols. 367-369 y la bibliografía que allí se cita; BGR, p. 486 ss.; DS I 1145 b, s.v. "Cibaria" ArzH, p. 54; para otros usos médicos cf. Thphr. HP VII 6, 2. G.K. Tallamadge, l.c. en nota.
20. Cf. Epid. II 4, 3 = CH V 126; cf. Epid. IV, 48 = CH V 190.
21. Cf. Olck, s.v. "Feige", en RE VI col. 2107-8.
22. Para todas las referencias al σῦκον : cf. Olck, l.c. col. 2107-2151.
23. Cf. DS s.v. "Cibaria" p. 1175; Theop. fr. 11, I 852; Pher. fr. 68, I 232; Eup. fr. 374, I 438; Amph. fr. 40 II 330; Timocl. fr. 36, II 624; Alex. 196, II 468; 310 II 518, 117 II 428; Diph. 89, III A 140; Phil. 105, III A 66, id. 85, III A 42; Ph⁸enic. fr. 2, III A 346.
24. Eúpolis compara en son de burla a un personaje con un higo seco (ἰσχάς) (fr. 345, I 428).
25. Cf. Olck, l.c. col. 2149
26. Cf. Olck, l.c. col. 2145; esta relación parece presuponerla el fr. 34 (P.L.G. ⁴) de Hiponacte (ap. Ath. Dipn. III 78 c): συκῆν μέλαιναν ἀμπέλου κασιγνήτην.

27. Cf. PfW, p. 33, 5, cf. Olcck, l.c. col. 2146.
28. L.c. col. 2139, 1.40 ss. quien nota que la recomendación de tomarla a los postres remonta a las teorías de Diocles de Caristo (ap.Orib. III p. 176, IV ff. Bu-
~~mb.~~ ⁴ Daremb.)
29. Cf. el fr. 106 de Eubulo (II 128 Edm.) en paralelo casi total con el de Aristófanes. *Para otra interpretación* vid. Thphr. HP IX, 15, 2.
30. Cf. Ath. Dipn. III 80 c: ὅσα δὲ ὡμὰ προσφέρεται τῶν τοιούτων, οἶον ἄπιοι καὶ σῦκα καὶ μῆλα Δελφικὰ καὶ τὰ τοιαῦτα, δεῖ παραφυλάττειν τὸν καιρὸν ἐν ᾧ τοὺς χυλοὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς μήτε ἀπέπτους μήτε σαπροὺς μήτε κατεξηραμμένους λίσαν ὑπὸ τῆς ὥρας ἔξει.
31. Cf. Synopsis florae classicae, p. 124 ap.
Littré CH; y BGR, p. 617 y p. 624.
32. Cf. Henioch. fr. 1, I 914; Anaxandr. 41, 60, I 68
Antiph. fr. 142, I 228 ^h Teopompo fr. 41, I 854; Eubul.
fr. 19, II 90, y fr. 36 II 98; al respecto vid. E.
Pottier, s.v. "Condimenta" en DS I, p. 1438-9.
33. Cf. Macdowell ad loc.; Teofrasto incluye sus semillas entre las δρυμέα (HP VII 5, 5).

34. ἐπισχετικὰ γὰρ ἐστὶν οὖρου τὰ κάρδαμα καὶ πτύσματος.
καὶ διὰ τοῦτό φασὶ τοὺς Πέρσας αὐτοῖς χρῆσθαι. ὅτι μὲν
γὰρ χρῶνται καὶ Ξενοφῶν φησὶ (Cyrop. I 2, 16) "φυλά-
ττονται πολλὰ οὐρεῖν, ὥσπερ καὶ πτύειν καὶ ἀπομύττεσθαι."
35. Cf. Dover nota al verso 234. Sobre los sinónimos de estas palabras vid. R. Strömberg, Griechische Pflanzennamen, Götterborg, 1940, p. 64.
36. Cf. Edmonds I 879 nota I.
37. La fecha de esta obra 406-5 (cf. Ehremberg) y las fechas supuestas con bastante verosimilitud por Edmonds para las obras citadas de Aristófanes y Polizelo nos hace suponer en contra de la opinión de G. Glotz (cf. s.v. "Κονεῖον" en DS III 1, pg. 863 a-b), que el período en que se implantó el uso de la cicuta para los condenados a muerte debe ser el de los 400 (411-10 a. C.); o como más tarde el 408 a.C. fecha en que vuelve Alcibíades quien hace alusión al Τριφάλης de Aristófanes.
38. G. Glotz, l.c. en p. 860 a y Thphr, HP IX, 15, 8.
39. Con lo que hemos visto, basta para plantearse un problema secundario: el verso 126 parece impertinente al texto, más que nada una explicación del adjetivo ψυχράν que lo mismo que πνιγηράν unos versos más arriba forma el ἀπροσδόκητον. Sin duda los efectos de la cicuta eran bien conocidos de los atenienses para permitir un chiste del estilo; hecho

que hace dudar de la autenticidad del verso en cuestión (ningún chiste admite una explicación de sí mismo). Cualquier lector del Fedón conoce que los efectos del κώνειον se manifiestan al principio en las piernas.

40. Véase G. Glotz (l.c. 861 b) y la descripción de los síntomas allí mismo.
41. Después de hablar del compuesto de cicuta y adormidera que Trasias de Mantinea inventó (εὐρήκει) recientemente para producir una muerte ῥαδίαν καὶ ἄπονον, dice: ἐπεὶ καὶ κεῖτοι τῷ κωνεῖω πρότερον οὐχ οὕτω ἀλλὰ τρίβοντες ἐχρῶντο, καθάπερ οἱ ἄλλοι· νῦν δ' οὐδ' ἂν εἰς τρίψειν, ἀλλὰ περιπτίσαντες καὶ ἀφελόντες τὸ κέλυφος, τοῦτο γὰρ τὸ τὴν δυσχέρειαν παρέχον δυσκατέργαστον ὄν, ..., ἐφ' ὕδωρ πίνουσιν, ὥστε ταχεῖαν καὶ ἐλαφρὰν γίνεσθαι τὴν ἀπαλλαγὴν.
- Como se ve en el testimonio de Teofrasto indica claramente que la cicuta producía algún trastorno, y la mezcla de Trasias más claramente aún.
42. Es curioso notar notar cómo se dice de Terámenes (cf. Schol. ad Ran. 541) que es natural de Ceos, isla famosa entre otras cosas por los suicidios masivos llevados a cabo precisamente por medio de la cicuta (cf. G.Glotz, l.c. p. 863 a) y Stegemann, s.v. "Theramenes" en RE V a 2, col. 2320.
43. Strabon X 5.6: παρὰ τούτοις δὲ δοκεῖ τεθῆναι ποτε νόμος, οὗ μέμνηται καὶ Μέανδρος·

καλὸν τὸ κείων νόμινόν ἐστι, Φανία·
ὁ μὴ δυνάμενος ζῆν καλῶς οὐ ζῆ κακῶς.

(Fr. 797 K. II 248).

Προσέταττε γάρ, ὡς ἔοικεν, ὁ νόμος τοὺς ὑπὲρ ἑξήκοντα
ἔτη γεγονότας φωνειάζεσθαι, τοῦ διαρκεῖν τοῖς ἄλλοις
τὴν τροφήν.

44. Cf. Steier, s.v. "Mandragoras" en RE XIV col.1031
quien cita la obra de V.C.B Randolph, "The mandragora of
the Ancients in Folk-lore and Medecine," Proceedings
of the American Academy of Arts and Sciences, 1905, XL
n.r. 12, pp. 485-537.
45. Cf. Steier, ibid. cols. 1032-4
46. Platón en el libro VI de La República 488 c (com-
puesto entre los años 374 y 376 a.C., cf. Rabón-Ga-
liano) en una comparación, la cita como medio al lado
de la embriaguez (μέθη) para impedir (συμποδίσαι)
a un hombre (en este caso el ναύκληρος o el pueblo
engañado por los políticos ignorantes); en el 341 a.
C., Demóstenes (Phil. IV, 133 a = X, 6) recoge la mis-
ma imagen, e igualmente Jenofonte en El banquete II 24
(no sabemos la fecha de composición de esta obra, cf.
F. Ollier, Le Banquet), quien al igual que Platón pone
en boca de Sócrates la referencia a los efectos hipnó-
ticos de la mandrágora, lo que no deja de ser una curio-
sa coincidencia con los conocimientos de los efectos
médicos de las plantas que Aristófanes (Nub. 234, y cf.
§ 23), pone en su boca. En todos estos lugares hay im-
plicita una comparación entre los efectos del vino y
los de la mandrágora.

47. Cf. Azzit p. 234 ss.; G. Kasten Tallmadge, o.c. en nota y el excelente estudio de Ch. B. Randolph, "The mandragora of the ancients in Folk-lore and Medicine", Proc. of the American Acad. of Arts and Sciences 40, 12, 1905, pp. 485-537. Sobre la función religiosa de la mandrágora cf. H. Rahner, Mythes Grecs et Mystère Chétien, Paris, 1954, pp. 241-299, H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Berlin-Leipzig, 1927, p. 312-324.
48. Edmons sugiere como fecha de representación el año 372 a.C.; vid. II p. 62 nota d.
49. Para la identificación y uso médico Steier, s.v. "Mohn" en RE XV, cols. 2433-2446, ~~Artz~~^{Artz} p. 235 y ~~ptw~~^{ptw} p. 612 ss.; G. Kasten Tallmadge, o.c. en nota. 48.
50. Sobre las cualidades de las setas cf. Steier, s.v. "Pilze" en RE XX col. 1372-1386 y especialmente 1376. BGR, p. 753 ss. con las fuentes sobre el tema. Sobre la etimología del nombre vid. R. Strömberg, o.c. p. 28.
51. Para otra teoría sobre el origen de sus cualidades venenosas cf. Nicandro, Alexipharm. 521 ss.

52. τίς γὰρ τὸ μέλλον οἶδεν ἡμῶν ὃ τι παθεῖν
πέπρωθ' ἐκάστω τῶν φίλων; ταχὺ δὲ λαβῶν
ὄπτα μύκητας πρηνίνους τουσδι δύο.

El πρίνος (Quercus ilex) o encina constituye el "habitat" idóneo para el crecimiento de la amanita phalloides de efectos mortales (cf. D. y P. Brothwell, Food in Antiquity, Londres, 1969, p. 85). Nicandro (fr. 78 Schneider ap. Ath. Diph. II 60 f) en sus Georgica los clasifica entre las mortales al igual que las que nacen entre los olivos, robles, etc.

53. Ateneo (Dipn. II 61 b) nos trasmite un epigrama que Eurípides hizo a una mujer envenenada.

54. Σίγῃε ἀσὶ : τοιοῦτους δὲ εἶναι τοὺς ἐν Κέῳ τῆς νήσου.
"πολλοὶ μέντοι καὶ κτείνουσι. δοκοῦσι δὲ οἰκεῖτοι εἶναι οἱ λεπτότατοι καὶ ἀπαλοὶ καὶ εὐθρυπτοὶ οἱ ἐπὶ πετειναῖς καὶ πεύκαις γινόμενοι· ἀνοίκειοι δὲ οἱ μέλανες καὶ πελιοὶ καὶ σκληροὶ καὶ οἱ μετὰ τὸ ἐψηθῆναι καὶ τεθῆναι πησσομένοι, οἵτινες λαμβανόμενοι κτείνουσι. βοηθοῦνται δ' ἀπὸ ὕδρομέλιτος πόσεως καὶ ὄξυμέλιτος, νίτρον καὶ ὄξους. μετὰ τὴν πόσιν δὲ ἐμεῖν δεῖ. διόπερ καὶ δεῖ μάλιστα σκευάζειν αὐτοὺς μετὰ ὄξους καὶ ὄξυμέλιτος ἢ μέλιτος ἢ ἄλων. οὕτω γὰρ αὐτῶν τὸ πνιγῶδες ἀφαιρεῖται."

55. Τῆ Ἰαυσανίου κούρη, μύκητα ὠμὸν φαγούση, ἄση, πνιγμός, ὀδύνη γαστρός. Μελίκτητον θερμὸν πίνειν καὶ ἐμέειν ξυνήνεγκε, καὶ λουτρὸν θερμὸν· ἐν τῷ λουτρῷ ἐξήμεσε τὸν μύκητα, καὶ, ἐπεὶ λήξειν ἔμελλεν, ἐξίδρωσεν.

56. En la Archaia, Teopompo (I 860), Cratino (I 64), en la Mese, Anaxáandridas (II 58), Amfís (II 324), Alexis (II 448), Eubulo (II 112).
57. Respecto a los problemas de identificación de supersticiones y creencias acerca del μῶλυ véase : Steier, s.v. "Moly" en RE XVI col. 29-33, Dierbach lo identifica con la μῶλυζα hipocrática (cf. ^{Abt} 70. 103) F. Schmiedeberg, Über die Pharmaka in der Ilias und Odyssee, Strasbourg, 1918, p. 22 ss., E. Buchholz, Homerische Realien I, 2 Leipzig, 1873, Th. Hopfner, Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber I Leipzig, 1921, p. 115, 126, 137, A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike tamberai, Giessen, 1809, p. 103, M. Rahner, Mythes Grecs et Mystère Chrétien, Paris, 1954, pp. 196-240.
58. v. 92 ..., ὅταν πίνωσιν ἄνθρωποι, τότε
 πλουτοῦσι, διαπράττουσι, νικῶσιν δίκας,
 εὐδαιμονοῦσιν. ὠφελοῦσι τοὺς φίλους.
59. Neil en la nota al verso 96 cita los pasajes siguientes: Xen. Symp. II 24, ὁ οἶνος ἄρδων τὰς ψυχὰς Plut. Sept. sap. 13, 156 D, οὐδὲν ἔργον ἐστὶ κύλικος, ἀλλ' αἱ Μοῦσαι... ἐγείρουσι ^{καὶ καθαίρουσι,} / y cōmēnta: "No doubt some held a Physiological theory opposite to Heraclitus", αὕη ψυχῆ σοφωτάτη, (fr. 72-4) (LS 118).
60. Al respecto cf. el fr. 354 ~~██████████~~ ^{FC6} (IV 308) atribuido a Menandro y los lugares que allí se citan.

61. A los efectos afrodisíacos del οἶνος ἡδύς alude el fr. 596 de Aristófanes (I 736), al denominarlo Ἐφροδίτης γάλα cosa que confirma de un modo más gráfico el fr. 323 (I 664)= 317 Kock
 Καλλ. οἶνον δὲ πίνειν οὐκ ἔασω Πράμνιον,
 οὐ Χῆτον, οὐχὶ Θάσιον, οὐ Πεπαρήθιον,
 οὐδ' ἄλλος ὅστις ἐπεγερεῖ τὸν ἔμβολον
62. Podemos colegir que se refiere al τρόπος cuya sede, según Antífanes (fr. LVI/^{FCG}III 151 Mein), es el corazón, y dentro de ellos es posible que se refiera al miedo que según Anaxáandridas afecta al corazón (fr. 59 II 76).
63. cf. Philet.1 II 20; Nicostr. 3 II 28 y 29 II 36, Antiph. 149 II 232.
64. En el fragmento aparece dirigido a mujeres, lo que recuerda muy de cerca el ritual dionisiaco.
65. ἦν ἐκ κραιπάλης κεφαλῆν ἀλγῆν, οἴνου ἀκρήτου κοτύλην πίνειν· ἦν δὲ ἄλλως ἀλγῆν, ἄρτον ὡς θερμότατον ἐξ οἴνου ἀκρήτου ἐσθίειν.
 Los efectos del vino aparecen descritos en un fragmento de Amfís (ap. Ath. Dipn. IV 168 c) de esta forma: διασειόμενοι τοὺς κροτάφους ὑπὸ τοῦ ἀκράτου, cf. fr. 43, II 330.
66. Según Ateneo el vino puro secudo τοὺς κροτάφους, (cf. p. 168 b).
67. Probablemente en una litocisión paralela a las

afirmaciones del autor del De victu in acutis habida cuenta del papel fundamental que en sus teorías representaba el pneuma y los humores (cf. Deichgräber, s.v. "Hnesithoos" en RE XV col. 2261-2264).

68. Vid. L. Edelstein, "The Rôle of Eryximachus in Plato's Symposium", TPAPhA, 76, 1945, pp.85-103.
69. También aparece como un procedimiento de tortura en Las ranas (v. 620), consistente en verterlo en las narices. En el CH una pluma empapada en vinagre se introduce en ellas para curar la histeria (^{CH} VIII, 271 ■).
70. Esta capacidad desecante debe ser la razón de su empleo por lo que el autor del περὶ καθῶν (10 ^{CH} = VI 218) lo prescribe para tratar la φρενίτις ; sobre las curas médicas del vinagre vid. :Stadler, s.v. "Essig" en RE VI, col. 691, y Achundowa, "Die pharmakologischen Grundsätze des Abu Manser" en Robert Historischen Studien III, 1893, reimpresso bajo el título Historische Studien zur Pharmakologie, p. 193).
71. Edmons (II 359 nota i) hace notar que las obras más antiguas de Platón datan de los años 399 al 386 a.C. probablemente.
72. Sobre sus cualidades cf. Steier, s.v. "Pfeffer" en RE XIX, col. 1421-1425.

73. II 140 : κόκκον λαβοῦσα κνίδιον ἥπερ πεπέριδος
τρίψασ' ὁμοῦ σμύρνη διάπαττε τὴν ὁδόν.
74. El κνέωρον a una de cuyas variedades pertenece el
κόκκος Κνίδιος se usa sobre todo en enfermedades de
la mujer como flemagogo (cf. los lugares dichos y ~~██████~~
Mul. 29 = CH VIII 74 Nat. mul. 33 = CH VII 370) o purgan-
te de la matriz (~~██████~~ Mul. 78 = CH VIII 192 ibid. = CH
VIII 196); frente a ello su uso como purgante enérgico
está bien atestiguado: cf. H. Int. 26 = CH VII 222, 25 =
CH VII 230), cf. BGR, p. 461; Arztt., p. 145, L. Bourgey,
Observation et experience chez les medecins de la col-
lection hippocratique, Paris, 1953, p. 169.
75. Steier, s. v. "Pfefer" en RE XIX col. 1424 s.
76. Teofrasto (fr. 166 Wimmer) en el περι πνιγμοῦ re-
cuerda un uso para revivir a alguien; ἡ δὲ τούτων ἀνάκ-
τησις ὄξους ἐγχύσει καὶ πεπέριδος ἢ κνίδης καρπῶ τριψ-
θείσης.
77. La ausencia del título de la obra a la que per-
tenece el fragmento no permite fecharla y por otra parte
tampoco conocemos la fecha de composición del Fedón % cf.
L. Robin, Platon, Phedon, p. VII.
78. φουσῶσι μὲν ἥσσον, διαχωρέουσι δὲ μᾶλλον,
cf. Acut (Sp) 18 = CH II 484.
79. τῶν ὀσπρίων πάντα μοχθηρὰ πλὴν πίσον διὰ τὸ ὄνομα, ἔστι
γὰρ πειθοῦς σημαντικόν.

Sobre estas supersticiones, cf. PfW p. 165.

80. Las lentejas (φακός) parecen estar incluidas en él a tenor del fr. 23: ὅστις φακῆν ἥδιστον ὄψων λοιδορεῖς. Si nuestra interpretación es correcta estas palabras estarían dirigidas a Amfiareo y podrían formar parte de una plegaria (las lentejas son alimentos de muertos).
81. Sobre su empleo en medicina cf. Arztt, p. 9, Orth s.v. "Gerste" en RE VII col. 1282.
82. Teofrasto siempre se refiere a la cebada con el nombre de κριθή, cf. p.e. CH VIII 10 ss.
83. Escrito entre el 408 y el 403 a.C., cf. Edmonds I p. 616 nota b.
84. Para la obra a la que pertenece este fragmento, la Μανδραγοριζομένη, Edmonds (II p. 443 nota d) da como fecha el 347 a.C., lo que presupondría que el uso de la κριθή estaba ya extendido.
85. Cf. Ath. Dipn. I 34 d. Pollux, s.v. ῥάφανον, Apollod. Caro fr. 27 III A 196. Bajo esta denominación no aparece más que cuatro veces: cf. Teleclid. fr. 27, I 188, Eup. 74, I 332, Antiph. 6 II 166, Apollod. Car. l.c. y ~~FCG~~ II p. 451; Kpf, p. 572.
86. Para su utilización como alimento cf. Crato fr. 17 I 160, Callia 21 I 176, Ar. 109 I 602, Alceo 24 I 892 Alex. 15, I 382, Antiph. 183 II 252, Apollod. Car. 5 b III A 188, Diph. 14, III A 102.

87. No hemos encontrado un paralelo médico a este empleo, sin embargo del βάλανος se dice que produce dolor de cabeza (cf. Diosc. M.m. I 142-146) Galeno (cf. X II 517) atribuye la misma cualidad al βάλανος φοινικός lo que no implica, sino más bien es un indicio favorable, que en otra forma (cocimiento) lo cause; unguentos a base de κάρυα πικρά (un tipo de βάλανος) aparecen recomendados para curarlo (cf. Galen. XII 514 K.)
88. La fórmula de juramento μὰ τῆς κράμβης está bien atestiguada en la Comedia : cf: Telecl. 27 I 188, Eur. 74 I 332.
89. También se empleaban sus hojas como amuleto atado alrededor de la cabeza (cf. Gal. XII 516).
90. Nótese la curiosa coincidencia del verbo ἄγει con el ἔξάγει del fragmento 15 de Nicócares (I 932) cf. Ar.fr. 109 p. 602.
91. Nicandro (fr. 85 Schneider ap. Ath. Dion. IX 370 a cf. Orth, s.v. "Kohl" en RE XI col. 1037) la llama μάντις lo mismo que Hiponacte (fr. PLG II 475) al hacerla objeto del culto de Pandora:
- ὁ δ' ἔξολισθῶν ἰκέτευε τὴν κράμβην
τὴν ἐπιτέφυλλον ἧ θύεσκε Πανδώρα
θαργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμακοῦ.
92. En el fr. 36 (II 98) de Eubulo aparece como típico de las cenas de alto rango: (ἐν ταῖς γεννικαῖς εὐωχίαις). Edmonds ve en el fragmento una alusión a los Pitagóricos (cf. II 99 nota c) que nos parece dudosa habida cuenta de la prohibición que al respecto

hacían Crisipo y Dionisio: cf. Plin. NH XX 113 y Olck, s.v. "Eppich" en RE VI col. 255.

93. Así en el fr. 148 (I 226) de Ferécates, el fr. 66 de Estratis (I 836) que nos informa de su cultivo en huertas y la nombra al lado de la θριδακίνη .

94. Pher. 131 I 256, anon. IV 673, Diph. 32 v. 25 III A 110; sobre este empleo cf. : Athen.Dipn. VI 228 b; Olck, s.v. "Eppich" en RE VI col. 256; C. Gaspar, s.v. "Nemea" en DS IV 52 a, L. Gouve, s.v. "Isthmia" en DS III 591 a, y los lugares que allí se citan.

95. Cf. Schol. Theocr. XI, 10, Hesych. s.v. σέλινον , Phot. s.v. σάραβον ; el escoliasta a Teócrito (l.c.) da como ejemplo el fr. 111 (= 109 K.) de Cratino (I 58). cf. IA p. 376.

96. Sobre el carácter fúnebre del apio cf. : C. Gaspar l.c. en nota, L. Couve, l.c. en nota; Duris 33 J.; Plut. II 276 d., cf. Tim. 26; Artem. 1.77. En la Grecia actual se le considera una planta bienhechora en el mismo plano que la cebolla y el ajo por sus valores apotropáicos. Cf. Olck, l.c. en nota col. 252.

97. Cf. CPG I p. 316 = Diogen. VIII 57 y la nota; ibid. II p. 839 = Apost. XV 37 y la nota).

98. Vid. Stadler, s.v. "Raute" en RE I A, col. 296-300; A. Gow and Scholfield, ad Nicandr. Alex. 49 que citan a Teopompo (fr. 200 K.) como testimonio de su uso en

calidad de antidoto del acónito en Heraclea.

99. Cf. Stadler, l.c. col. 299.
100. Cf. Fournier, s.v. "Cibaria" en DS I 1015 a.; y el uso que Hipócrates hace de ella para las enfermedades de la mujer.
101. Cf. R. and E. Blum, The Dangerous Hour, p. 115 nº 79: que transcribe una canción: "The mara thous and the apiganus (rue) and one more herb which-if only your mother knew it- she would never lose a child" que cantaban las Nereidas; respecto a sus poderes apotropaicos, cf. p. 121 nº 104 y 133, nº 75. La creencia en estos poderes aparece reflejada en el refranero popular español: "en la casa donde hay ruda no se muere criatura", Marzell H. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen, Leipzig, 1937, (ap. DRen, p. 428). A su vez afirma que defendía al hombre de las fuerzas demoníacas y le acompañaba junto con el romero de la cuna a la sepultura.
102. Vid. s.v. DS IV 2 p. 1337-1340 donde se identifican con la Ferula tingitana; Steier, s.v. "Silphion" en RE III A col. 103-114; Arztt. p. 202 ss.; BGR, p. 569 quien lo identifica con la Thapsia silphium lo mismo que Mürr (~~plw~~ p. 174). Su precio debía ser ya en Atenas bastante alto, el único pasaje en que se afirma lo contrario es en Los caballeros, v. 895, donde se dice como si fuera algo extraordinario. Algo más tarde vuelve a aparecer como el colmo de la riqueza (Ar. Plut. 625).
103. Cf. Antiph. fr. 127, 5 II 432, etc.
104. Plinio afirma que cura todo o casi todo: NH XIX 46,

XXII 100-107; cf. Diosc. M.m. III 80; sobre los usos médicos del σάλπιον, vid. Steier, l.c. col. 113. En general, se emplea como antiespasmódico y anti-histérico.

105. Cf. Stadler, s.v. "Lauch" en RE XII col. 990.
106. En este sentido ha sido explicada la frase por K. Holzinger "Erklärungen umstrittener Stellen des Aristophanes", Akademie der Wissenschaften in Wien Philologisch-historische Klasse, Sitzungherichte 208 (1928) pp. 29-34.
107. Cf. PfW, p. 192; Macer Floridus, v. 872, 678; Apul. De virt. herb. 101.
108. DRen, 441. Para la Antigüedad cf. Dios. M.m. V, 30 y Steier, s.v. "Mastix" en RE XIV col. 2172.
109. πρὸς τὸν στροφέα τῆς αὐλείας σχίνου κεφαλὴν κατορύττειν. Cf. Plin. NH XX 101 cf. XXI 108 quien atribuye el origen de esta costumbre a Pitágoras autor de una obra sobre las virtudes de la σάλλα (cf. ibid. XIX, 5, 30). Sobre sus virtudes mágicas vid. PfW p. 211. Según Dioscórides (M.m. II 162) sirve para prevenir las hechicerías. Sobre el poder apotropaico de la σάλλα empleado para proteger a los niños y para hacer purificaciones, cf. I. Malten, "Ein neues Bruchstück aus den Aitia des Callimachos", Hermes, 53, 1918, p. 170 s.
110. "σχῖνον διατρῶγειν" εἰώθασι τὴν σχῖνον τρώγειν οἱ καλλω-

ζόμενοι ἔνεκα τοῦ λευκοῦν τοὺς ὀδόντας. παρ' ὃ καὶ τοὺς τοιοῦτους σχινοτρῶκτας λέγουσι.

111. Vid. DRen p. 441, Steier, s.v. "Mastix" en RE XIV col. 2168.
112. Vid. s.v. "Tithymalos" en RE VI A col. 1523-1531 especialmente col. 1529.
113. Vid. S. Stadler "Εὐφόρβιον" en RE VI col. 1171 ss.; se emplea contra ὑποχύματα (suffusiones oculorum); cf. Diosc. M.m. III 86, Scrb. Larg. Comp. 38, Marcell. Empir. VII 17, Galen. ap. Diosc. XI 979.
114. Cf. Thphr. HP IX 11, 7; Diosc. M.m. IV 162; DRen p. 190.
115. Vid. H. Gams, s.v. "Wolfsmilch" en RE IX A, col. 763-766, especialmente 765.
116. Así en el fragmento ya citado de Ferécrates; sobre todo aparece bien claro en el Pluto de Aristófanes :
 1003 δῆλον ὅτι τοὺς τρόπους τις οὐ μοχθηρὸς ἦν,
 ἔπειτα πλουτῶν οὐκέθ' ἤδεται φακῆ·
 πρὸ τοῦ δ' ὑπὸ τῆς πενίας ἄκωνθ' ὑπήσθειεν.
- Todo ello en respuesta a una de las viejas y referido al joven; cf. ibid. 192, Eqñ: 1007, Vesp. 811; fr. 23 I 578; Strat. 45, I 828. Se trata de un lugar común de la Comedia. Sobre el empleo de las lentejas cf. H. Gossen, s.v. "Linse" RE suppl. VIII, col. 263-4;

Kpf p. 214.

117. Sólo aparece otra vez en el fragmento 33 de Epicarmo; cf. Kaibel, CGE I, 1 p. 96. La forma σεῦτλα aparece en el libro VII de las Epidemias (cap. 115 = V 4621); es normal el empleo de la forma asibilante en el CH. cf. Epid.VII 5 = CH V 374 etc.).

118. II 442*

ἐὰν ἐπιχώριος
 ἰατρὸς εἶπῃ "τρύβλιον τούτῳ δότε
 πτισάνης ἕωθεν", καταφρονοῦμεν εὐθέως·
 ἂν δὲ "πτισάνης" καὶ "τρουβλίον", θαυμάζομεν
 καὶ πάλιν ἐὰν μὲν "τευτλίον", παρείδομεν,
 ἐὰν δὲ "σεῦτλον", ἀσμένως ἠκούσαμεν,
 ὡς οὐ τὸ σεῦτλον ταύτῳ ὄν τῷ τευτλίῳ.

119. Ad 814, ῥοφήσομαι· ὡς καὶ φακῆς ῥοφήματος διδομένου τοῖς ἀσθενοῦσιν, (ἔπαιζεν, ἐπεὶ οἱ νοσοῦντες χυλὸν πτισάνης ῥοφοῦσιν).

120. ἐπὶ τῆνάγοι καθίσανθ' ὑφάπτειν τοῦ φλέω.

CAPITULO XVII

1. Los efectos aparecen descritos en Nicandro Alex. 311 s.
2. 178 Pearson:
ἔμοι δὲ λῶστον αἷμα ταύρειον πιεῖν
καὶ μὴ 'πὶ κλειῖον τῶνδ' ἔχειν δυσφημίας.
3. Cf. ad Eu. OR XXV 171, ταῦρον· τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον.
4. Vid. la nota de Neil en l.c., A.F.S. Gow ad Nicandr. Alex. 312; Frazer ad Paus. VII 25-8, IV, 175; Roscher en Neue Jahrb. cl. Phil. 127-128 con la lista completa de las autoridades antiguas.
5. (Cf. Antiph. fr. 126, II 220; Eubul. fr. 7 II 84; Strat. 4 I 814; Archip. fr. 11 II 798), Ateneo (Dipn. III 95 s.) las incluye entre las carnes de cerdo. (Pher. 108, 14, I 246; Telecl. 48 I 194; Ar. 4, I 574).
6. II 510
πίννας, κάραβον,
βολβούς, κοχλίας, κήρυκας, ῥ', ἀκροκάλια
τοιαῦτα· τουτων<l> τίς ἂν εὖροι φάρμακα
ἔρῶν γ' ἑτάίρας ἕτερα χρησιμώτερα;
Igualmente junto a los βολβοί y el κάραβος aparece en el fragmento 158 I 620 de Aristófanes.
7. Cf. Starkie OC 792 ss. y las notas, Pausan. II 10, 15 con las notas de Frazer; Orth. s.v. "Schwein" en RE II A, col. 811.
8. Cf. De victu III, 75=^{CH}VI 618 : δεῖ οὖν τούτῳ παρασκευάσαι τῆ κοιλῆν θερμασίην ἀπό τε τῆς διαίτης καὶ τῶν πόνων, ibid. 616; cf. id. III, 82, 2=^{CH}VI 632.
9. Vid. AT II p. 360; Plaut. Mul. 760, GGF p. 49 s. quien cita el pasaje junto con Gal. V 727 y la identifica con el Conger vulgaris.

10. Cf. Antiph. 132, II 222, id. 129, 222 II 280; Alex. 15 v. 15, II 382; Ehiph. 12, II 152; Eriph. 3, II 590; Sotad. 1, 20, II 554; Arched. 3, II 632.
11. El fragmento y su significado ha sido estudiado por O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus, Stuttgart, 1933, p. 103 s.
12. 'Ωσαύτως δὲ καὶ τῆς φωνῆς ὁκοίη τις ἂν ἦ, οἱ πόροι αἴτιοι τοῦ πνεύματος· δι' ὁκοίων γὰρ ἂν τινῶν κινῆται ὁ ἦηρ καὶ πρὸς ὁκοίους τινὰς προφίπτη, τοιαύτην ἀνάγκη τὴν φωνὴν εἶναι, καὶ ταύτην μὲν δυνατὸν καὶ βελτίω καὶ χεῖρω ποιεῖν, διότι λειοτέρους καὶ τρηχυτέρους τοὺς πόρους τῷ πνεύματι δυνατὸν ποιῆσαι, κείνο δὲ ἀδύνατον ἐκ διαίτης ἀλλοιωῖσαι.
- (Vict. I 36, 3=^{CH}VI 524).
13. Vid. AT II, p. 491 s. GGF, p. 102 s.: Palinurus vulgaris y cita los pasajes de Galeno XVII, 484; Cels. II 28 y III 6, como alimento para los aquejados de fiebre.
14. La razón del apodo no se debe, como sugiere O. Keller (l.c.) su especial afición a las langostas, sino su estrabismo criticado por Timocles (vid. fr. 27 II 620).
15. Cf. AT II p. 519; la mismo opina D'Arcy W. Thompson GGF, p. 113 s. quien da diversas identificaciones; se usaba como pasta de dientes calcinado, cf. Diosc. II, 4. Sobre los κοχλῆαι, cf. GGF, p. 129 ss. quien recoge numerosos usos médicos.
16. Se trata del fragmento 170 perteneciente a la Παμφίλη para la que Edmonds sugiere la fecha de 336 a.C. (cf. II 456, nota g):
ἐρῶντι δέ, Κτήσων, τί μᾶλλον συμφέρει

ῶν νῦν φέρων πάρειμι, κήρυκας, κτένας,
βολβοῦς μέγαν τε πουλύπουν ἰχθῦς δ' ἄδρούς;

17. Sobre los empleos tanto del κῆρυξ como de las κοχλῆαι con este valor y su uso en medicina vid. Gossen-Steier, s.v. "Schnecke" en RE II A 587; O. Keller, AT II p. 539 ss.
18. Así en el Idilio XIV de Teócrito, en el que se describe un banquete, después de hablar de la carne de cerdo (los ἀκροκώλια suelen ser) cita juntos los βολβοί y las κοχλῆαι (vid. la nota de A.F.S. Gow al verso 17 y los lugares de la literatura latina que allí se citan). Al respecto habla la relación que los moluscos tienen con Afrodita: cf. Keller, AT II, p. 540, Gossen-Steier, l.c.
19. Vid. Gossen, s.v. "Heracleides" (54) en RE VIII col. 493; pertenece a la escuela de Herófilo, nacido en el último tercio del siglo IV a.C. (cf. Gossen, s.v. "Herophilos" (4) en RE VIII col. 1104) y vivió ca. 75 a.C.
20. Es contemporánea de Herófilo; vivió a principios del siglo III a.C. (cf. M. Wellmann, s.v. "Diphilos" (17) en RE V col. 1155.
21. El carnero es símbolo de la fertilidad de los animales y de la lascivia (vid. AT II p. 319 ss.; Orth. s.v. "Schafft" en RE II A col. 392 s.). Respecto a las creencias referentes al λαγῶς vid. Ther. p. 205 y el fragmento de la Comedia citado en III § 1. Sobre los medicamentos de origen animal véase L.C. Mackinney, "Animal Substances in Materia medica, a Study in the persistence of the Primitive", JHM I, 1946, pp. 149-170.
2. Vid. AT II p. 549; GGF p. 200 ss. lo identifica con el Pinna nobilis y recoge usos médicos.

23. Cf. Int. 22=^{CH}VII 222. Sobre el pulpo en el mundo griego vid. GGF, o.c. p. 204 ss.
24. Cf. Morb.mul. I 45=^{CH}VIII 104.
25. καὶ σιτίοισι μαλθακοῖσι χρήσθω καὶ τοῖσι πουλύποισι καὶ τοῖσι ἄλλοισι μαλακίοισι· ἦν δὲ τέκη, ὑγιῆς γίνε-
ται. Nat.mul. 2=^{CH}VII 314.
26. Sec. 6, 29=^{CH}V 138 : ὥστε ἔχειν γυναῖκα ἐν γαστρὶ·
πυλῦπια ὑπὲρ φλογὸς ὀπτῶντα, ὡς θερμότατα καὶ πλεῖστα
ἡμίφλεκτα διδόναι τρώγειν...
27. Cf. H. Gossen, s.v. "Polypen" en RE XXI col. 1795,
GGF cita al respecto a Diocles (de Caristo) ap Ath. Dipn.
316 c.
28. Esta interpretación encuentra un apoyo formal en el uso de la partícula δέ al hablar de la τρίγλη inmediatamente después, que como hemos visto (§54) es un afrodisíaco.
29. VI 737 Kühn. Τραχὰ καὶ λαμπρὸν ἐν τῇ νυκτὶ τὸ δέρμα τῶν τοιούτων ἐστὶ ζῶων· διδὸ καὶ τινες ἀπὸ τοῦ σέλας ἔχειν ὠνόμασθαι φασὶν αὐτὰ σελάχια. μαλακὴν δ' ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν σάρκα νάρκη τε καὶ τρυγῶν..., ἀλλὰ τρέφει μετρίως, ὥσπερ γε καὶ τᾶλλα πάντα τὰ μαλακόστρακα.
30. II 634 δέσποιν' Ἐκάτα τριοδίτι,
τρίμορφε <θεά>, τριπρόσωπε
τρίγλαις κηλευμένα.
Para la identificación con el Mullus vid. GGF, p. 264 ss.; sobre su carácter sagrado cf. ibid. p. 268; R. Strömbreg Griechische Fischnamen, Göteborg, 1943, p. 71 ss.

31. Cf. AT ibid. y los lugares que allí se citan; Steier, s.v. "Mullus" en RE XVI col. 496 ss.
32. Dipn. VII 325 d.: ἐὰν δ' ἐναποπιγῆ τρίγλη ζῶσα ἐν οἴ-
νῳ καὶ τοῦτο ἀνὴρ πῖνῃ, ἀπροδισιάζειν οὐ δυνήσεται...κἂν
γυνὴ δὲ πῖνῃ τοῦ αὐτοῦ οἴνου οὐ κυύσεται.
Al respecto vid. Steier, l.c. col. 503. D'Arcy W. Thompson,
l.c. p. 268 y Plin. NH 32, 39, 120.
33. Cf. Steier, l.c. col. 502.
34. Cf. Ael. Nat.an. II 41; podía verse una referencia
al carácter necrófago de la τρίγλη en el fragmento 320
de Cratino (I 132) siguiendo así la lectura de los manus-
critos frente a la conjetura de Kaibel (vid. Edmonds I
132 nota 5) que sería así lectio difficilior
τρίγλη δ' εἰ μὲν ἔδηδοκίη τένθου τινὸς ἀνδρός.
35. Vid. Ael. Hist.an. IX 65; AT p. 365, Steier, l.c.
36. Vid. AT II p. 376; Ael. Hist.an. I 56, II 50: se de-
cía de ella que gustaba de la música: Ael. Hist.an. I 39
XVII 18, GGF, p. 270 s. (Trygon pastinaca) quien recoge
noticias abundantes sobre las creencias asociadas a este
pez.
37. Oblata melanurus cf. GGF, p. 159 s. Respecto a los
tabúes alimenticios referentes a los peces, vid. J. Engemam
s.v. "Fish" en RAC VII cols. 983-985; Cumont, s.v. "Ichthys"
1 en RE IX col. 847; J.C. Frazer, Pausanias' description
of Greece 4, 1898, 153 s.
38. Hist.anim. I 41. σιτοῦνται δὲ μελάνοῦροι τὰ ῥικαρώτερα
καὶ ὅσα οὐκ ἂν ῥαδίως ἰχθύς ἄλλος ἂν πάσαιτο, εἰ μὴ λιμὴ
πιέζοιτο.
39. Vid. E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im

Kultus der Griechen und Römer, Giessen, 1925; AH p. 97 s. y los lugares que allí se citan.

40. Vid. Morb.sacr. 1=^{CH}VI 356 ; en el tratamiento de la ptisis se prohíbe el τραυών y se recomienda el μελανούρος. Cf. Int. 12=^{CH}VII 198. Sobre los tabúes referentes a este pájaro vid. GGB, p. 292.
41. Fr. 37 K8. καὶ τεττάρων
ψῶν μετὰ τοῦτο, φιλτάτη, τὸ νεόττιον.
42. λούσατ' αὐτὴν αὐτίκα.
43. Περὶ ἀφόρων, 234=CH VIII 448: ἦν δὲ μὴ παύεται ἡ ὀδύνη μηδὲ ἡ κοιλίη ὑποχωρήσῃ, ἐς τὴν δείλην ἐν σκάφῃ ἐς θερμὸν ὕδωρ ἐγκαθισάτω.
44. Para el dolor de matriz (Morb.mul. II 161=^{CH}VIII 338) . inflamación de matriz (Morb.mul. II 171=^{CH}VIII 352).
45. Morb.mul. I 34=^{CH}VIII 80 : ἦν ἐν τόκῳ κάθαρσις ἤ πολλή, ἡ ὑστέρη ξυνέληται καὶ ἡ κύστις καὶ τὸ ἔντερον, καὶ οὔτε τὸ κόπριον κατέχουσιν οὔτε τὸ οὔρον, προίεναι δέ· ὥα οὖν ῥοφεῖν δίδου, καὶ ἄρτον ἐγκυφίην τρώγειν καὶ ἄσσα λοιπὰ γέγραπται.
El empleo del pan cocido en ceniza viene determinado, al ser las pérdidas líquidas, por su cualidad "seca" (cf. Vict. II|42=^{CH}VI 540).

CAPITULO XVIII

1. Vid. Arztt, pp. 1, 239, etc.; M. Nick, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der alten, Darmstadt², 1967, p. X s.
2. Vid. Starkie, p. XXVI s.

3. Así en el De fract. 10=^{CH}III 452 ἐν δὲ ἐκάτῃ τῶν ἀπολυ-
σίων ὕδατι πολλῶ θερμῶ χρέεσθαι· ἐν πᾶσι δὲ πολλὸν
ὑδὼρ θερμὸν καταχέειν τοῖσι κατ' ἄρθρα σίνεσιν.
Debemos la referencia a Starkie, l.c. nota a 1175 quien
cita a su vez Off. 13=^{CH}III 316 s. Sobre este uso vid.
también Art. 47=^{CH}IV 204 , Liqu. 2=^{CH}VI 124 , en las luxa-
ciones, id. 1=^{CH}VI 120 , etc.
4. Cf. Liqu. 2=^{CH}VI 122 ... διὰ τοῦτο ὀσφύς, νῶτον, ὑπο-
χόνδρια, μᾶλλον ψυχρῶ ἄχθεται, θερμῶ δ' ἤδεται καὶ φέρειν
δύναται. La razón de ello es que estas partes son por na-
turaleza frías.
5. Cf. 1279: ἐγὼ μὲν οὖν ἐς τὸ βαλανεῖον βούλομαι·
ὑπὸ τῶν κόπων γὰρ τὸ νεφρὸν βουβωνιῶ.
Los escolios no dan ninguna explicación a estos versos,
quizá porque su significado era demasiado claro. También
en el CH la τάλαιπορία produce dolor de riñones que se
trata con baños calientes (Int. 14/^{CH}VII 202; id. 16/^{CH}VII
206 cf. id. 15/^{CH}VII 204).
6. Aff. 15=^{CH}VI 222-4: Ὀκόσαι δὲ ἄλλαι ὀδύναι ἐν τῷ θέρει
κατὰ τὴν κοιλίην γίνονται, ὀκόσαι μὲν πρὸς τὰ ὑποχόνδρια
καὶ τὴν καρδίην, μελίκρητον ὑδαρὲς ποιέων... ἦν δὲ ἀπεμέ-
σαντι αὐθις προσμῆται καὶ πνίγη, αὐθις ἔμετον ποιείσθω·
ἢ λούσας αὐτὸν πολλῶ θερμῶ, ὑποκλύσαι, καὶ χλιασμάτα προσ-
τιθέναι, ἐὰν ὀδύνη ἔχη· πάσχουσι δὲ ταῦτα μάλιστα ὑπὸ
τοῦ φλέγματος, ὅταν κινήθην προσπέση πρὸς τὴν καρδίην.
7. II 15, 294=^{CH}V 648 Οἱ περὶ ὀμφαλὸν πόνοι παλμώδεις
ἔχουσι μὲν τι καὶ γνώμης παράφορον· περὶ κρίσιν δ' οὖν
τούτοισι φλέγμα ἄλλες συχνὸν σὺν πόνῳ διέρχεται.
cf. Prorrh. I 36=^{CH}V 518: ... καὶ οἱ κατὰ γαστροκνημίην

πόννοι ἐν τουτέοισι γνώμης παράφοροι.

8. Cf. 6=^{CH}VI 370 . . . ὁκόταν γὰρ ἐπικατέλθῃ τὸ φλέγμα ψυχρὸν ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἢ ἐπὶ τὴν καρδίην, ἀποφύχεται τὸ αἷμα.
Cf. ib. 7=^{SH}VI 374 . . . , ib. 9=VI 378, etc.
9. Id. 6=^{CH}VI 372 Ταῦτα οὖν πάσχει, ἣν ἐπὶ τὸν πλεύμονα καὶ τὴν καρδίην ἴη· ἣν δὲ ἐς τὴν κοιλίην, διάρροιαὶ λαμβάνουσιν.
Sobre esta forma de concebir la epilepsia, cf. NSH, p. 215.
10. L.c. 18=^{CH}VI 396 . . . Χρῆ δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ νούσῳ καὶ ἐν τῆσιν ἄλλῃσιν ἀπάσῃσι μὴ αὔξειν τὰ νουσήματα, ἀλλὰ σπεύδειν τρόχειν προσφέροντα τῇ νούσῳ τὸ πολεμιώτατον ἐκάστη, καὶ μὴ τὸ φίλον καὶ σύνηθες.
11. Morb.sacr. 1=^{CH}VI 354 En cambio, el autor del De victu II 57=VI 570 se expresa así sobre los baños de agua de mar: τὸ κλύμαυρον λουτρὸν θερμαίνει καὶ ξηραίνει, φύσει γὰρ ἔχον τὸ θερμὸν ἔλκει ἀπὸ τοῦ σώματος τὸ ὑγρὸν. Τὰ δὲ θερμὰ λουτρὰ νῆστιν μὲν ἰσχυραίνει καὶ φύχει· φέρει γὰρ ἀπὸ τοῦ σώματος τὸ ὑγρὸν τῇ θερμασίῃ· κενουμένης δὲ τῆς σαρκὸς τοῦ ὑγροῦ, φύχεται τὸ σῶμα, βεβρωκότα δὲ θερμαίνει καὶ ὑγραίνει.
Para este autor el empleo de los baños calientes estarían contraindicados en la epilepsia debido a su carácter "frío".
12. Sobre el tipo de locura que afecta a Heracles cf. WGM, p. 82 s.
13. 7=^{CH}II 32: ὁκόσων δὲ μαλθακαὶ αἰ νηδύες καὶ ὑγραὶ εἰσὶ καὶ φλεγματώδεες, τουτέοισι δὲ τὰ σκληρότατα καὶ ἀτεραμνότατα καὶ τὰ ὑφαλικά· οὕτω γὰρ ἂν ξηραίνοντο μάλιστα.
Cf. De victu II 57=^{SH}VI 568 : τὰ ἀλυκά..., θερμαίνει πέφυκε.

14. Int. 25=CH VII 232 καὶ τὰ ὀξεῖα καὶ τὰ ἄλμυρὰ πάντα
Para el autor del De victu lo salado tiene una ^{ἐσθλιότητι} cualidad
"caliente" según se desprende del texto citado en la nota
anterior y del empleo que de ello hace en el libro III
cap. 80=VI 626.
15. Vict. II 51=CH VI 554. Τυρὸς ἰσχυρὸν καὶ καυσῶδες,
(cf. CHII 484).
16. Aer. 8=CH II 36. Ταῦτα μὲν ἔστιν ἄριστα κατὰ τὸ εἶκος:
δέεται δὲ ἀφέψεσθαι καὶ ἀποσήπεσθαι· εἰ δὲ μὴ, ὀδμήν
ἴσχει πονηρὴν, καὶ βράγχος καὶ βαρυφωνίη τοῖσι πίνου-
σι προσίσταται.
Los elementos "pesados" del agua que forman las nieblas
(cf. Ibid. p. 34 L.) producen la "impureza" del aire en
las ciudades orientadas al oeste lo que se manifiesta en
forma de ronqueras entre sus habitantes (cf. id. 6=II 24-
26); el πνεῦμα ("viento") pesado (βαρῦς) es la cau-
sa de la βαρυφωνίη y su "impureza" la causa de las enfer-
medades (ὅτι ἀκάθαρτος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ αὐτόθι γίνεταί
καὶ νοσώδης).
17. Cf. ibid. ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτέου λαμπρὸν καὶ κοῦφον καὶ
γλυκὺ ἐκκρίνεται καὶ ἀφανίζεται, τὸ δὲ θολωδέστατον
καὶ σταθμωδέστατον λείπεται.
18. Acut. 17=CH II 36D. βραδύπορόν τε γὰρ ἔστι διὰ τὸ
ὑπόψυχρον καὶ ἄκεπτον εἶναι.
19. Aer. 8=CH II 34.: Al hablar de los efectos del sol so-
bre el agua dice: γίνεταί δὲ καὶ τὰλλα παντα τὰ ἐψόμενα
αἰεὶ γλυκέα .Del pasaje se desprende que el agua al caer
en forma de lluvia adquiere otra vez "pesadez", la coacción
es, pues, el sustituto de la acción del sol sobre el agua.
20. Aphor. II, 5=CH IV 47D.: βαρύτητες καὶ κόποι αὐτόματοι
πράζουσι νοσοῦς. Constituye un síntoma al que los

médicos deben atender: Cf. Prorrh. I 38^{CH}=V 520 ; Epid. IV 48=CH 190 ; Hum. 7^{CH}=V 486 ; cf. Aph. IV 31=IV 512, Epid. I Aegr. 6=CH 698 etc. VM 21=CH 626

21. Cf. Plut. De san.tuenda. 10, 127 b. (οὐκ ἀγνοῶ δ' ὅτι καὶ διὰ κόπους πυρέττουσιν ἄνθρωποι καὶ δι' ἐγκαύσεις καὶ διὰ περιφύξεις. Arist. Div.somn. 1, 462 b 30; también aparece unida a la enfermedad en Xen. De re equ. IV, 2 (τούτου δ' ἂν τις αἰσθόμενος γιγνώσκῃ, ὅτι ἢ τὸ σῶμα ὑπεραιμοῦ δεῖται θεραπείας ἢ κόπους ἐνόητος ἀναπαύσεως), en Ateneo quien hace la referencia a su tratamiento con baños de mar: Diph. I, 24 c.: ἴσασι δὲ καὶ λουτρὰ ἄκη πόρων παντοῖα, κόπον μὲν θαλάττη λύοντες, ἢ μάλιστα τοῖς νευροῖς ἐστὶ πρόσφορος, la generalización de estas teorías queda bien clara en el tratado de Teofrasto περὶ κόπων del que se conservan algunos fragmentos. Como causa de la fiebre aparece también en el CH: cf. Acut. (Sp.) 1=CH II 394.
22. Cf. Diph. 58 III A 162 y Meinecke FCG, II 199, quien debemos las siguientes citas: Horacio Epist. I, 19 y un poeta desconocido citado por Diogeniano (VII 39: οὐκ ἐστὶ διθύραμβος ἢν ὕδωρ πίνῃ).
23. Cf. la nota de Neil ad loc. quien da las siguientes referencias: Dem. 2 Phil. 30 Iuc. Rhet.praec. 9; igualmente Aristófanes unos versos antes (88 s.) en un pasaje que ya hemos comentado, al referirse a esta creencia uno de los sirvientes al otro le aplica el mote de κρουνοχυτρολήραιον.
24. Amph. 41 II 330:
ἐνῆν ἄρ', ὡς ἔοικε, κἂν οἶνω λόγος,
ἐνιοὶ δ' ὕδωρ πίνοντες εἰς' ἀβέλτεροι.
25. Vict. I 35=VI 512-4. πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος

τὸ ξηρότατον κρήσιν λαβόντα ἐν σώματι φρονιμώτατον,
διότι τὸ μὲν πῦρ ἔχει ἀπὸ ὕδατος τὸ ὑγρόν, τὸ δὲ ὕδωρ
ἀπὸ τοῦ πυρός τὸ ξηρόν. ἐκάτερον δὲ οὕτως αὐταρκέστατον
... Ἐκ τούτων δὲ ἡ ψυχὴ συγκρηθεῖσα φρονιμωτάτη καὶ
μνημονικωτάτη.

26. Así al principio del párrafo 17 (II 368) afirma que el agua no posee cualidad alguna (es "neutra") y a renglón seguido enumera todas las propiedades como muy bien ha notado R. Joly (o.c. p. 147 s.).
27. Para todas estas cuestiones véase Ninck, o.c. p. 49 s.
28. Id. p. 83 s.
29. Id. p. 100 ss. con los autores que allí se citan.

