

HIGIENE, COSMÉTICA Y DIETÉTICA EN LA COMEDIA ÁTICA¹

1. La comedia como *speculum vitae* no podía menos que reflejar la situación de la Atenas clásica en lo que hoy hemos dado en llamar «higiene». Nuestro interés a la hora de abordar este tema es doble: dilucidar la postura, aparentemente contradictoria, de los poetas cómicos frente a las prácticas higiénicas y averiguar las relaciones e influjos mutuos de la medicina técnica con el sistema de creencias de los atenienses de época clásica y postclásica, máxime cuando los mismos autores del *Corpus hippocraticum* se complacen repetidas veces en dar normas sobre el modo y ocasión del baño (cf. e. g. *De victu* 57 = *CH* VI 571), o recomiendan el uso de tal o cual perfume para el tratamiento de una dolencia (cf. e. g. *Nat. mul.* 6 = *CH* VII 320). Recordemos el gran interés por la dietética —en la que las prácticas higiénicas figuran en primera línea— no sólo en los autores del *Corpus hippocraticum*, sino también en otros como Diocles de Caristo, autor de unos ὑγιεινὰ πρὸς Πλείσταρχον². Por otra parte, hemos de ver que muchas veces el objeto de nuestro

¹ Los fragmentos de la comedia se citan por la edición de J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, I-III, Leiden, 1957 (= *FAC*), salvo los de Menandro, para los que hemos utilizado la de A. Körte, *Menander reliquiae*, I-II, Lipsiae, 1959, y la de F. H. Sandbach, *Menandri reliquiae selectae*, Oxford, 1972. Para las obras de Aristófanes hemos seguido el texto de F. W. Hall y W. M. Geldart, *Aristophanis comoediae*, I-II, Oxford, 1967, y en el caso de Hipócrates la edición de E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, I-X, reimpr. Amsterdam, 1961 (= *CH*).

² Sobre este tema vid. L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, París, 1953, p. 255; W. Jaeger, *Paideia*, México, 1957, pp. 410 s.

estudio se encuentra relacionado con la religión en su aspecto ritual (tal ocurre, por ejemplo, en el caso de la relación de los perfumes con Afrodita, o en el caso de los baños catárticos y purificatorios).

2. Estudiaremos, pues, en primer lugar la postura de los poetas cómicos ante la higiene personal. El carácter burlesco de la comedia no podía dejar de atestiguar las críticas a que se hacían acreedores algunos personajes, tanto por el exceso de limpieza como por la más absoluta falta de ella. Los poetas cómicos critican a los jóvenes aristócratas que frecuentaban con excesiva asiduidad los baños públicos (βαλανεῖον) y se dedicaban, según dice Ferécates³, a hablar de perfumes después de haberse bañado antes del alba. Y es que los baños públicos, según se desprende de *Las nubes* de Aristófanes (vv. 1054 s.), se habían convertido en el lugar de reunión⁴ preferido por los jóvenes de las clases acomodadas, cuya caricatura podría ser, a nuestros ojos, el Fidípides de *Las nubes*. Dadas las aficiones *sui generis* de los atenienses y el carácter público de los baños, hemos de suponer que atraían a todo tipo de gentes y, a veces, a individuos de dudosa reputación, por lo que no tardaron en convertirse en lugares poco recomendables. Así se comprende, por ejemplo, que, al final de *Los caballeros* una vez conquistada la voluntad de Demos, quede Paflagón condenado a vender salchichas en los baños públicos:

εὖ γ' ἐπενόησας οὐπὲρ ἔστιν ἄξιος (ὁ Παφλαγών),
 πόρναισι καὶ βαλανεῦσι διακεκραγένας.

Ar. *Equ.* 1402 s.

3. En líneas generales el panorama que hemos trazado aquí no parece estar muy lejano de la realidad: las palestras y los baños, por ejemplo, eran lugares aptos para iniciar una aventura amorosa,

³ λουσάμενος δὲ πρὸ λαμπρᾶς
 ἡμέρας ἐν τοῖς στεφανώμασιν, οἱ δ' ἐν τῷ μόρφῳ
 λαλεῖτε περὶ σισυμβρίων κοσμοσανδάλων τε.

Pher. fr. 2.

⁴ Cf. *Etym. Magn.*, s. v.: τριβαλλοί; Luc. *Lexiph.* 5-8; Theophr. *Char.* 37; Diog. Laert. VI 46; Diogenian. III 64.

según se desprende de los deseos de Pistetero cuando habla de las características de la ciudad ideal en un pasaje que constituye la primera manifestación de lo que hoy llamamos «el mundo al revés». El padre de un jovencito lleno de encantos no se siente ofendido por las intenciones amorosas de Pistetero, sino precisamente porque no le requiera de amores (cf. *Ar. Av.* 137-142). El fragmento 139 de Aristófanes da la impresión de aludir a una situación parecida: un personaje habla de acompañar a los jovencitos, παιδαρῖοις, llevando una pelota, σφαῖραν, y un estrígilo, στλεγγίδα.

4. La demostración más clara de que los baños públicos se habían convertido en la Atenas del siglo v a. C. en lugar de reunión preferido por los jóvenes, ha de verse en el pasaje de *Las nubes* de Aristófanes en el que se enfrentan el Discurso Justo y el Injusto, contraponiendo la educación antigua y la nueva. Cuando el Justo defiende la educación antigua, la gimnasia, etc., le dice a Fidípides que si sigue sus preceptos aprenderá a odiar el ágora y «a abstenerse de baños» (cf. *Ar. Nub.* 991). No hemos de ver aquí, sin duda, un llamamiento contra las prácticas higiénicas, sino una advertencia contra los baños públicos como lugar poco recomendable. Pero más adelante nos enteramos de que Justo al hablar de βαλανεῖον se refería únicamente a los baños de agua caliente que, según él, hacen cobarde al hombre⁵:

- Ἄδ. ὅστις σε θερμῷ φησι λοῦσθαι πρῶτον οὐκ ἐάσειν.
καίτοι τίνα γνώμην ἔχων ψέγεις τὰ θερμὰ λουτρά;
Δι. ὀτιή κάκιστόν ἐστι καὶ δειλὸν ποιεῖ τὸν ἄνδρα.

Ar. Nub. 1044-1046.

Por el contrario, los baños fríos son típicos de la educación antigua y, por lo tanto, dignos de alabanza⁶. Esta manera de enjuici-

⁵ Los baños calientes eran considerados como un indicio de μαλακία, cf. E. Saglio, s. v.: «Balneum» en *DS* I, p. 648.

⁶ Cf. *Ar. fr.* 237, aunque el fragmento consiste en una sola palabra (ἐψυχρολουτήσαμεν), la persona y el tiempo empleado indican una contraposición entre las costumbres antiguas y las nuevas, o entre las dos educaciones; por otras fuentes sabemos que los baños fríos formaban parte de la educación espartana, cf. E. Saglio, *loc. cit.*; J. Jüthner, s. v.: «Bad» en *RAC* I, cols. 1134-1143.

ciar el pasado resulta un tanto extraña por cuanto que en Homero figura este tipo de baños y la arqueología confirma su existencia en toda época⁷.

5. Un significado semejante al de los pasajes estudiados parece tener el fragmento 76 de Hermipo, perteneciente también a la comedia antigua:

μὰ τὸν Δι' οὐ μέντοι μεθύειν τὸν ἄνδρα χρή
τὸν ἀγαθὸν οὐδὲ θερμολουτεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς.

Un hombre que se precie, parecen querer decir los cómicos, no se deja llevar por costumbres que implican cierto lujo, ni frecuenta lugares de dudosa reputación o bebe vino puro. Por otra parte, es un hecho indudable, como apunta J. Jüthner⁸, que el simple hecho de darse un baño con agua caliente era considerado un lujo en la Atenas de época clásica, como los poetas cómicos no dejan de recordarlo en toda ocasión que se les presenta (§ 12). Quizá sea un trasfondo de índole estrictamente socioeconómica el que haya que ver detrás de las afirmaciones de Aristófanes sobre la deprecación que para los jóvenes suponen los baños calientes. Pero no es este poeta el único que aprovecha el tópico: también Crates introduce en la obra titulada *Θηρία* dos personajes, quizá como quiere Edmonds dos políticos⁹, que prometen hacer maravillas empleando unos términos que han permitido ver en el pasaje una alusión al mito de la edad de oro. Entre ellas está la de llevar baños calientes a domicilio por medio de un canal, de modo semejante al del Peonio a orillas del mar. Aparte de esto el personaje en cuestión promete que todo ciudadano tendrá su alabastron de perfume, su esponja y τὰ σάνδαλα. Notemos de pasada que el fragmento nos informa de la instalación de unos baños calientes en la costa, sin duda en la zona del Pireo, a los que se llevaba el agua necesaria mediante una canalización. Esta noticia es del mayor

⁷ Sobre Homero, cf. E. Saglio, *loc. cit.*; Mau, s. v.: «Bäder» en *RE* II 2, cols. 2743-2758; para los restos arqueológicos vid. R. Ginouvès, *Balaneutiké*, París, 1962.

⁸ *Loc. cit.*; cf. Xen. *Resp. ath.* 2, 10; Isaeus 5, 22; 6, 33; Arist. *Probl.* 869 a 19; Thophr. *Sud.* 28.

⁹ Cf. *FAC* I 158.

interés porque nos permite entender mejor el pasaje de Aristófanes mencionado más arriba en el que se nos dice que los jóvenes frecuentaban los baños públicos dejando desiertas las palestras. Como en los gimnasios había baños (cf. *Ar. Av.* 140 ss., § 3) y era típica la figura del joven llevando su estrígilo y su botellita de aceite para después del deporte, hemos de pensar que en estos lugares los baños, al menos en época de la Comedia antigua, eran de agua fría.

6. Hasta tal punto el baño era tenido por un lujo, que Aristóteles cuando presenta a un adulator le hace ofrecer un baño (cf. *Ar. Equ.* 50). El baño caliente, una comodidad hoy día al alcance de cualquier fortuna, era por entonces algo tan costoso que Blep-sidemo en el *Pluto* se expresa con las siguientes palabras al hablar de su futura riqueza:

νή Δί' ἐγὼ γοῦν ἐθέλω πλουτῶν
 εὐωχεῖσθαι μετὰ τῶν παίδων
 τῆς τε γυναικός, καὶ λουσάμενος
 λιπαρὸς χωρῶν ἐκ βαλανείου
 τῶν χειροτεχνῶν
 καὶ τῆς πενίας καταπαρδεῖν.

Ar. Plut. 613 s.

Igualmente el campesino que habla en el fragmento 109 (cf. *fr.* 107) considera el baño como el colmo de la dicha.

Del mismo modo en época quizá de la *Mese* o de la *Nea*, cuando un comediógrafo nos quiere presentar a un soldado (*miles gloriosus*?) que vive con gran lujo, le hace llevar en su impedimenta personal una bañera. La evidente exageración demuestra que en esta época el baño seguía siendo tan lujoso como en época clásica (cf. *fr. anon.* 103 B Edmonds). Siglos después Clemente de Alejandría cita a un cómico anónimo que presenta como el colmo de la felicidad que los desposeídos de la fortuna podían imaginarse no sólo el hartarse de manjares y bebidas en los *symposia*, sino también el bañarse (cf. *Clem. Alex. Paed.* 2, 2, 25, *fr. anon.* 375 Edmonds). Las críticas a los baños calientes siguen siendo en la *Mese* un tema digno de la atención de los poetas cómicos: los personajes de cierta elegancia se complacen en proclamar que vienen del baño.

7. También los filósofos frecuentan los baños públicos en esta época, según se desprende de un fragmento anónimo que describe la indumentaria típica de éstos, y señala los baños públicos como su lugar de estancia preferido:

A. τύχην ἀμύνεσθαι; τίνα τρόπον;

B. φιλοσόφως.

A. Τὸν Δία δὲ πῶς ὕοντα; τὸν βορεάν δὲ πῶς;

B. ζητοῦμεν ἱμάτιον, βαλανεῖον, πῦρ, στέγην·
οὐκ ὑόμενοι καθήμεθ' οὐδὲ κλάομεν.

fr. anon. 118 Edmonds.

La interpretación, que suponemos exacta, se basa en que el adverbio *φιλοσόφως* parece tener un doble sentido, circunstancia que sirve al poeta para hacer un chiste a costa de los filósofos. La razón de que éstos frecuenten los baños no está, a primera vista, clara; podría tratarse de una alusión a la elegancia de ciertas escuelas filosóficas, o más bien de la burla propia del tipo del filósofo cínico que tiene a gala la mendicidad y la pobreza, y ésta es la interpretación que nos parece más adecuada habida cuenta de que los baños públicos ya en época de Aristófanes¹⁰ eran el lugar en el que buscaban refugio los pobres para calentarse en invierno o para dormir¹¹, y no precisamente por higiene, ya que la figura del filósofo en la comedia no es precisamente un dechado de limpieza desde la *archaia* (cf. § 9).

8. Los poetas cómicos introducen en sus obras personajes que se quejan de los efectos producidos por el baño en su cuerpo; así, por ejemplo, la mujer que pide vino para refrescarse la garganta al volver del baño (cf. *Pher. fr.* 69 Edmonds), o el personaje que habla de este modo en el siguiente fragmento de Antífanes:

ἐς μακαρίαν τὸ λουτρόν, ὧς διέθηκέ με
ἐφθὸν κομιδῇ πεποίηκεν, ἀποκναίσειεν ἄν
κἄν ὅστισοῦν μου λαβόμενος τοῦ δέρματος.
οὔτω στερεόν τι πρᾶγμα θερμόν ἐσθ' ὕδωρ.

fr. 145 Edmonds.

¹⁰ Cf. *Plut.* 951 ss., *ibid.* 535 *et schol.*

¹¹ Cf. E. Saglio, *loc. cit.*

Todas estas características de los baños públicos dieron lugar a que algunos poetas, e. g. Timocles, los convirtieran en el punto central de alguna de sus obras; y así a partir de la *Mese* nos encontramos con piezas que llevan por título *El baño*¹². El tópico del personaje que nunca se baña contrastado con el que no hace otra cosa se superpone y entrecruza, por decirlo así, en la contraposición del jovencito licenciado y del viejo que, como hemos visto más arriba, se encuentra ya en la comedia antigua. Pues bien, todas estas características, más elaboradas, se encuentran extrapoladas a un personaje viejo en *La ira* de Menandro:

καίτοι νέος ποτ' ἐγενόμην κάγώ, γύναι,
 ἀλλ' οὐκ ἐλούμην πεντάκις τῆς ἡμέρας
 τότ'· ἀλλὰ νῦν. οὐδὲ χλανίδ' εἶχον· ἀλλὰ νῦν·
 οὐδὲ μύρον εἶχον· ἀλλὰ νῦν. καὶ βάψομαι
 καὶ παρατιλοῦμαι νῆ Δία, καὶ γενήσομαι
 Κτήσιππος, οὐκ ἄνθρωπος, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ.

fr. 363 K = Sandbach, p. 311.

Resalta en este fragmento el hecho de que también en la *Nea* se considere el baño un lujo, aunque aquí ya se nos da mayores detalles, como son el uso de perfumes, la costumbre de teñirse el pelo, de depilarse, etc.; en resumen, el viejo piensa convertirse en el colmo de la degeneración, personificado en Ctesipo, el hijo de Carias.

9. Ahora bien, si el mero hecho de frecuentar los baños públicos y tomar baños calientes era motivo suficiente para que los comediógrafos emplearan a fondo su capacidad satírica, a no menores efectos cómicos se prestaban los ἄλοῦτοι. Para Estrepsíades, Sócrates y sus discípulos son un ejemplo vivo del ahorro, ya que ni se cortan el pelo, ni se ungen con aceite, ni se han bañado nunca en los baños públicos. La costumbre de no cortarse el pelo (cf. Ar. *Nub.* 833 ss., § 14) parece aludir al desaliño de estilo pitagórico propio de ciertas escuelas filosóficas (cf. Luc. *Vit. Auct.* 2), considerado como señal de virtud y de καρτερία, de acuerdo con la anotación que hacen los escolios al pasaje aristofánico; quizá pueda

¹² Cf. Amph. fr. 7, donde habla un bañero; Timocl. fr. 2; Diph. fr. 20.

verse otra alusión al desaliño de Sócrates en *Las aves* (vv. 1553 ss.), donde aparece el filósofo haciendo de guía de ánimas en una laguna ἄλουτος,

En vista de que el retrato del filósofo en la comedia presenta estos trazos, no sería de extrañar que el fragmento 10 de Aristofonte, ya en la *Mese*, aludiera a un filósofo pitagórico, habida cuenta del título de la obra (Πυθαγοριστής) y de que la suciedad de los pitagóricos era proverbial¹³, tal como deja entender el mismo Aristofonte (cf. fr. 9) en esta misma obra al achacarla a su pobreza¹⁴:

πρὸς μὲν τὸ πεινῆν ἐσθίειν τε μηδὲ ἐν
 νόμιζ' ὄρᾶν Τιθύμαλλον ἢ Φιλιππίδην ·
 ὕδωρ δὲ πίνειν βάτραχος, ἀπολαῦσαι θύμων
 λαχάνων τε κάμπη, πρὸς τὸ μὴ λουῖσθαι ῥύπος,

 ... ἐλαίῳ μῆτε χρῆσθαι μῆθ' ὄρᾶν
 κονιορτός, ...

Aristoph. fr. 10 Edmonds.

10. Ahora bien, la falta de aseo personal no es en la comedia exclusiva de los filósofos. Aristófanes no deja de aprovechar la *vis comica* emanante de un personaje sucio, dejándonos ver que en su época la suciedad era una manifestación de tendencias laconizantes (cf. Ar. Av. 1281-3 *et schol. ad loc.*): no en vano los espartanos tenían prohibidos los baños calientes y habían de conformarse con las frías aguas de Eurotas para hacer sus abluciones diarias¹⁵. De esta

¹³ Vid. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*¹⁵, Dublín, 1971, I p. 478 s., cf. Alex. fr. 197, Aristophon. fr. 9, 13; Weiber, *Philosophen und Philosophenspott*, Diss. München, 1916; Theocr. XIV 5 y A. S. F. Gow *ad loc.* Sobre la figura del filósofo en la comedia vid. F. J. Brecht, *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*, Leipzig, 1930, pp. 18 ss.; G. Süss, *De personarum antiquae comoediae Atticae usu atque origine*, Bonn, 1905, pp. 14 ss.; E. Nieto Alba, *Los filósofos en la comedia ática*, Mem. lic. Fac. Fil. y Letr. de la Univ. Complutense, 1973.

¹⁴ Cabría pensar que el fragmento se refiera a un parásito, ya que Ateneo su transmisor lo cita al hablar precisamente de este tipo de personas. Pero esta interpretación *a priori* no resulta probable: ¿Cómo un parásito que vive de los demás se presentaría de una manera que inspirase repugnancia? Téngase en cuenta que los signos distintivos del parásito son el estrígilo y la esponja (cf. § 12). Ateneo no tiene en cuenta más que los nombres de los proverbiales Titimalo y Fidípides que sirven de término de comparación.

¹⁵ Cf. E. Saglio, *loc. cit.*; Mau, *loc. cit.*; J. Jüthner, *loc. cit.*

manera presenta Aristófanes a Cleómenes de Esparta, sitiado y vencido por los Atenenses en su Acrópolis en el año 506 a. C.:

ἐπεὶ οὐδὲ Κλεομένης, ὃς αὐτὴν κατέσχε πρῶτος,
 ἀπῆλθεν ἀψάλακτος, ἀλλ'
 ὁμῶς Λακωνικὸν πνέων
 ᾤχετο θῶπλα παραδοὺς ἐμοί,
 σμικρὸν ἔχων πάνυ τριβῶνιον,
 πινῶν ῥυπῶν ἀπαράλιτος,
 ἔξ ἐτῶν ἄλουτος.

Ar. *Lys.* 274 ss.

En resumen, se puede afirmar que el hecho de no bañarse era para la vena satírica de los comediógrafos no sólo indicio de suciedad, sino más bien de tacañería o incluso de avaricia, según nos deja entender Estrepsíades en *Las nubes* y nos confirma un pasaje de *Pluto* en el que Crémilo le pregunta al personaje central de la obra de dónde viene tan reseco, a lo que contesta:

ἐκ Πατροκλέους ἔρχομαι
 ὃς οὐκ ἐλούσατ' ἐξ ὄτουπερ ἐγένετο.

Ar. *Plut.* 84 s.

La riqueza de Patrocles¹⁶ es indudable, puesto que el mismo Pluto llega de su casa donde había estado poco menos que en secuestro. Pero su avaricia le impidió gastar un óbolo para bañarse en toda su vida.

11. También en la higiene personal de las mujeres figuraba el baño junto, claro está, con el uso de afeites, perfumes y tintes (cf. §§ 20, 25). Parece lógico pensar que normalmente esta operación la hacían en su casa, dado que las mujeres apenas salían del gineceo en la Atenas clásica, y que algunos pasajes de la comedia así lo indican: por ejemplo, en *La paz* (vv. 842 ss.) Trigeo ordena a uno

¹⁶ Sobre este personaje vid. H. A. Holden, *Onomasticum Aristophaneum*, Hildesheim, 1970, s. v. Πατροκλέης; M. V. Molitor, *A Prosopographical Study of Aristophanes Comedies*, tes. doct. Univ. Princeton, 1969, s. v.; quizá se trate del hermano de Sócrates, como indica van Leeuwen (*ad. loc.*).

de sus esclavos calentar agua y preparar la bañera para Teoría, dentro de su casa indudablemente. Algo semejante deja entender el fragmento 360 de Aristófanes¹⁷:

ἀλλ' ἄρτίως κατέλιπον αὐτὴν σμωμένην
ἐν τῇ πυέλῳ.

También, como en el caso de los hombres, el baño era un lujo para las féminas¹⁸, según se desprende del fragmento 653 Körte de Menandro. Sin embargo, no faltaban mujeres que frecuentaban los baños públicos¹⁹, calificadas en algunos fragmentos de heteras: así el baño caracteriza a la hetera del fragmento 148 de Antífanes²⁰. Quizá también en el fragmento de Ferécrates que transcribimos el personaje que habla pueda ser otra, dado que pertenece a la obra *Coriano*, cuya índole es conocida (cf. Edmonds *FAC* I 232):

ἐκ τοῦ βαλανείου γὰρ δίεφθος ἔρχομαι,
Ξηράν ἔχουσα τὴν φάρυγγα. Β. δώσω πιεῖν.

Pher. fr. 69.

Parece ser que allí se bañaban junto con los hombres y que en ese caso usaban una especie de bañador llamado ζῶν λουτρίδα²¹.

12. En época clásica la hora normal de tomar el baño era antes de comer (cf. Ar. *Equ.* 50)²², es decir, al atardecer, de forma que Ferécrates (*fr.* 2, cf. § 2) censura a los atenienses su desocupación, presentándoles en los *myropoleia* hablando de perfumes después

¹⁷ Esto indica, a nuestro modo de ver, que al menos en las casas más ricas existía un baño y una habitación destinada a él, cf. Ar. *Lys.* 19, *Vesp.* 141, *Men. Peric.* 305 Sandbach, *Eup. fr.* 256.

¹⁸ Quizá debamos entender así también el fragmento 102 de Eubulo, cf. *Antiph. fr.* 106.

¹⁹ Cf. E. Saglio, *loc. cit.*

²⁰ Cf. Clem. Alex. *Paed.* II 2, p. 218 Sylb.

²¹ Cf. Pher. fr. 62, *Theop. fr.* 37, *Pollux* VI 66, X 181.

²² Cf. Ar. *Ecc.* 652, *Plut.* 616; lo mismo indica el verso 616 de *Los acarnienses* relativo a la costumbre de arrojar agua sucia a la calle:

ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐκχέοντες ἐσπέρας,

cosa que se prohibió por decreto en 320/19 a. C., vid. *IG* II-III 1, 1, 380, p. 160.

de haber tomaño un baño antes de que saliera el sol, lo que parece implicar que se pasaban la noche entera en los baños o que eran capaces de madrugar exclusivamente con el fin de acudir a los baños. Igualmente antes de ir a un banquete los atenienses tomaban un baño, de forma que las invitaciones para celebrar cualquier tipo de festejo se hacían diciéndole al invitado que se presentara bañado (en una boda, cf. *Ar. Av.* 131, para agasajar a un huésped, cf. *Ar. Lys.* 1064, etc.). Así se explica que la figura del parásito tenga como emblema de su oficio el estrígilo y la esponja, siempre dispuesto a tomar el baño que precedía al banquete.

El hábito de bañarse antes de la comida principal arraigó fuertemente en Atenas, hasta el punto de que un poeta cómico, cuyo nombre ignoramos, se complace en decirnos que la finalidad de comer entre sus conciudadanos era precisamente tomar un baño y no al contrario²³:

δειπνῶμεν ἵνα θύωμεν ἵνα λουώμεθα.

fr. anon. 464 Edmonds.

Pero también sabemos que se preparaba el baño en la casa donde se celebraba el festín (cf. *Men. Heaut. fr.* 128 Körte, cf. *Ter. Heaut.* 144 ss.), aunque, tal y como hemos visto, generalmente se hacía la invitación pidiéndole al huésped que viniera ya bañado —¡loabilísima prudencia!—, por más que de ordinario los atenienses se conformasen con que las mujeres les lavaran las manos y los pies al llegar a casa, según se desprende del siguiente pasaje de Aristófanes (cf. *fr.* 502):

Καὶ πρῶτα μὲν ἢ θυγάτηρ με
ἀπονίζη καὶ τῷ πόδ' ἀλείφῃ.

Ar. Vesp. 607-2.

O simplemente con una somera ablución de manos con el agua-manil:

καταχειῖσθαι
κατὰ χειρὸς ὕδωρ φερέτω ταχύ τις. — δειπνήσειν μέλλομεν; ἢ τί;
Ar. Av. 463 s.

²³ Cf. *Plut. Mor.* 1071-c-d, vid. § 6.

13. Si para los convites las normas más estrictas de la higiene podían de este modo soslayarse, existían momentos señalados de la vida en los que era de rigor el baño: en general podemos decir que en todas aquellas ocasiones en que se requería una «pureza» especial por cualquier motivo.

El baño se asocia a determinados momentos de la vida, adquiriendo de este modo carácter ritual. Sabemos por algunos lugares de la comedia que los niños pequeños eran bañados con cierta frecuencia por sus madres, y sin duda también los recién nacidos (cf. Ar. *Lys.* 19, 881, Men. *Sam.* 252 Sandbach)²⁴. Más abundantes que éstas son las menciones que en los fragmentos se hacen de los baños nupciales, hecho que se debe, sin duda, al carácter desenfadado y festivo de la comedia: Trigeo, por ejemplo, ordena preparar un baño para Teoría (cf. § 11) junto con el lecho nupcial (cf. Ar. *Pax* 843 s.), y él mismo se ve ya bañado y perfumado en su calidad de novio (cf. Ar. *Pax* 859). Hasta los invitados a la boda debían presentarse bañados (cf. Ar. *Av.* 130 ss.): así en la disputa entre el coro de viejos y el de viejas en *Lisístrata*, éstas amenazan a sus antagonistas con darles un baño, a lo que contestan los ancianos:

ἔμοι σὺ λουτρόν, ὦ σαπρά; — καὶ ταῦτα νυμφικόν γε.

Ar. *Lys.* 378.

También Menandro menciona los γαμήλια λουτρά en varias de sus obras, según nos dice el escoliasta al verso de Aristófanes²⁵, cosa que nos viene a confirmar las obras recuperadas por los papiros, especialmente *La samia*, donde ya en la escena segunda Mosquión ordena preparar un baño nupcial (cf. Men. *Sam.* 124). Después, los avatares del drama le obligan casi a tener que bañarse por tercera vez (cf. *loc. cit.* v. 430), y más adelante, al final de la obra, se celebra la boda, para la que Démeas ordena se presente el (la) λουτροφόρος:

²⁴ También la madre recibía un baño en el puerperio, según se desprende de un fragmento de Menandro (36 Körte), cf. Don. *ad Ter. Andr.* 483, 3.

²⁵ Cf. Men. *fr.* 52, 430 Körte; Gomme-Sandbach, *Menander a Commentary*, Oxford, 1973, pp. 557, 630.

τὸ λοιπὸν ἔστι λουτρὰ μετιέναι ἄ
Χρυσί, πέμπε τὰς γυναῖκας, λουτροφόρον, ἀύλητρίδα.

Men. *Sam.* 729 s.

Por otros autores sabemos que el agua usada para el baño nupcial provenía de la fuente llamada Καλλιρρόη²⁶.

14. Únicamente hemos encontrado un lugar en toda la comedia en el que se aluda al rito de bañar al cadáver (o según otras interpretaciones a la costumbre de bañarse los familiares del difunto):

...οὐδ' ἐς βαλανεῖον ἦλθε λουσόμενος ἄ σὺ δέ
ὥσπερ τεθνεῶτος καταλόει μου τὸν βίον.

Ar. *Nub.* 838 s.

Estrepsíades está entonando las alabanzas de los filósofos que por ahorrar ni usan aceite ni se bañan (cf. § 9), y le reprocha a su hijo el estarle dilapidando los bienes con tanto baño. Pero al mismo tiempo la frase tiene un doble sentido: βίον equivale tanto a «vida» como a «medios de vida», y el verbo καταλόει vale tanto como «lavar» y «dilapidar», de forma que Aristófanes está pensando aquí en la costumbre de lavar a los muertos, atestiguada también por otras fuentes²⁷. Pero también se puede entender el pasaje en un sentido más literal: tomando βίον un valor material tendríamos en estos versos un testimonio indirecto sobre la concepción miasmática de la enfermedad y de la vida misma. El rito de bañar al cadáver se puede interpretar como un intento de purificar al muerto de los restos de vida que pudieran quedarle, al igual que en Homero la incineración es un procedimiento purificador y al mismo tiempo liberatorio del alma²⁸. De esta forma la interpretación del pasaje

²⁶ Cf. Pollux III 24, Thuc II 15; . *Etym. Magn.*, s. v. Ἐννεάκρουος, Polyz. fr. 2.

²⁷ Cf. Plat. *Phaed.* 115 a, Eur. *Ph.* 1330, *schol. ad. Ar. Nub.* 838, Hom. *Il.* XXIV 582, *Od.* XXIV 44.

²⁸ Cf. L. Gil. «La vida cotidiana en Homero: los funerales», en R. Adrados, Fernández Galiano, Luis Gil, Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, p. 460; L. Gil, *Therapeia*, Madrid, 1969, pp. 148 s.

que hace Blaydes²⁹, aún sin aceptar su corrección, puede darse como válida, y quedan, en parte, sin justificación las críticas de Dover a este autor.

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que en estos tres momentos de la vida era de rito tomar un baño, y a ellos alude un proverbio citado por Estobeo al explicar el título de una obra de Menandro (*Dárdano*, cf. *Est. Fl.* V 51, *Mant. Prov.* 3, 27): τρίς τοῦ βίου λέλονται ὥσπερ οἱ Δαρδανεῖς, de forma que esta parquedad en la higiene personal ha pasado a convertirse en el prototipo del desaseo en Atenas (cf. §§ 9-10). Todo lo dicho señala que en realidad el baño forma parte de los ritos de paso (nacimiento, boda, muerte), típicos de los momentos en que el iniciado comienza una nueva etapa de su vida y, por lo tanto, se piensa que renace, que estrena, por decirlo de alguna forma, una condición personal nueva. El baño suprime las adherencias mismáticas que todavía perduran del estadio anterior.

15. En estrecha relación con estos baños rituales se encuentran los baños claramente purificatorios que se exigen para entrar en un recinto sagrado: así Crémilo, Carión y Pluto se bañan en el mar antes de entrar en el *Asclepieion*, para practicar la *incubatio*, con

²⁹ F. H. M. Blaydes, *Aristophanis Comoediae* 1-12, Halis Saxonum 1880-1893, *ad loc.* Propone este autor leer καταλείς. Lo que no ve, y tampoco Dover, es que Aristófanes está jugando con las palabras: καταλόομαι es casi homónimo de καταλύω «destruir», usado por este autor en tercera persona activa hablando de sistemas políticos (cf. *Ar. Plut.* 948: καταλεί... τὴν δημοκρατίαν, pero también se emplea con βίον (cf. *Xen. Ap.* 7: καταλύσαι τὸν βίον y con βίστον (cf. *Eur. Suppl.* 1004: ἐς "Αἶδαν καταλύσουσ' ἔμμοχθον|βίστον). Y, por otra parte, la homonimia entre ἀπολύω y ἀπολούω le sirve también a Platón (cf. *Cratyl.* 405 b) para afirmar que la divinidad purificadora es a la vez la que lava y disuelve los males. Así, pues, en el pasaje comentado tendríamos que Estrepsíades proyecta decir ὥσπερ τεθνεῶτος καταλεί μου τὸν βίον, «estás destruyendo (dilandando) mi vida como si estuviera muerto», pero sustituye el verbo por su *quasi* homónimo καταλόει «bañas», o mejor «limpias», habida cuenta del doble sentido que «limpiar» tiene en castellano, cf. «estar limpio» (*scil.* de dinero); Aristófanes nos deja ver de este modo en una sola palabra el pensamiento entrecruzado del personaje, que en su indignación se trabuca y hace una frase con tres ideas: 1) te me estás dilapidando mi fortuna como si ya estuviera muerto; 2) te me estás gastando mi fortuna en baños; 3) estás limpiando de mí la vida como si estuviera muerto.

una intención catártica según indica el escoliasta (*ad loc.*, cf. Ar. *Plut.* 656 s. *et schol.*)³⁰.

Igualmente la entrada a la Acrópolis requería que se cumplieran las condiciones de pureza ritual, según se desprende del diálogo que sostiene Mírrine con su esposo, cuando ésta le pone todas las excusas posibles para zafarse de sus requerimientos:

Μυ. καὶ πῶς ἔθ' ἀγνή δῆτ' ἄν ἔλθοιμ' ἐς πόλιν;

Κι. κάλλιστα δήπου λουσαμένη τῇ κλεψύδρᾳ.

Ar. *Lys.* 912 s.

La desesperación amorosa de Cinesias encuentra buena, para bañarse incluso, el agua de la clepsidra. De esta forma queda claro que las relaciones sexuales implicaban una impureza que impedía a las mujeres penetrar en los recintos sagrados sin haberse purificado debidamente con agua; y puede ser que un tabú semejante existiera en el caso de las puérperas (cf. § 13), aunque el fragmento de Menandro (36 Körte) en que se alude al baño de éstas no permita afirmarlo tajantemente.

Por otra parte, la pureza ritual puede dar una razón más de que los invitados a una fiesta se presentaran bañados, dado que en este tipo de celebraciones se hacía un sacrificio previo al banquete (cf. §§ 12-13)³¹. Ahora bien, parece que la motivación de estos actos purificatorios ya no era evidente a los ojos de los atenienses en época de Aristófanes; el hecho mismo, como hemos visto más arriba (§ 6), de que la higiene personal fuera considerada un lujo viene a indicarlo así. Y esta circunstancia le sirve a Aristófanes para burlarse de la poesía de Esquilo: en efecto, en *Las ranas* el trágico aparece entonando una monodia en la que se describe el aspecto y aparición de un sueño procedente del Hades, terrible, con aspecto sangriento y uñas largas. Y Aristófanes no puede menos de rematar la descripción con estas palabras:

ἀλλά μοι ἀμφίπολοι λύχνον ἄφατε,

κάλλισί τ' ἐκ ποταμῶν δρόσον ἄρατε, θέρμετε δ' ὕδωρ,

ὡς ἄν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω.

Ar. *Ran.* 1338 ss.

³⁰ Sobre las posibles implicaciones médicas del pasaje cf. § 29.

³¹ Incluso los animales que iban a ser sacrificados se lavaban, cf. *fr. anon.* 115e.

La visión onírica está sucia, así que lo mejor es lavarla, piensa Aristófanes; y acumula elementos purificatorios hasta provocar la carcajada final en su auditorio mediante el verbo ἀποκλύσω según nos indica la rima (ἕδωρ -ύσω)³².

16. Los testimonios que ofrece la comedia sobre el uso de perfumes han sido estudiados por S. Lilja³³ en una monografía excelente, lo que nos excusa de entrar aquí en la discusión detallada de los pasajes, muy numerosos por otra parte, en los que se menciona esta costumbre; así, pues, sólo discutiremos aquí aquellos lugares que puedan aportar algo al problema de la higiene. En primer lugar, hemos de notar que el verbo λοῦσθαι se usa en la comedia con un complemento en dativo que designa un perfume (cf. Antiph. fr. 106, Eub. fr. 102, Ephipp. fr. 26), como nota S. Lilja (*loc. cit.* p. 69); pero no creemos que el verbo tenga el significado de «anointing» supuesto por esta autora, ni pensamos que haya lugar a la corrección del texto que quiere Kock (cf. CGF II p. 53), sino que se trata de un uso braquilógico del verbo, dado que la costumbre de ungirse con aceite, perfumado o no, está estrechamente asociada al baño desde Homero. Así, por ejemplo, en la Dolonía, Ulises y Diomedes toman un baño en el mar, después uno caliente en una bañera y se ungen con aceite antes de comer (cf. Hom. *Il.* X 577, S. Lilja, *op. cit.* p. 58). En los fragmentos de la comedia está bien atestiguada la costumbre de perfumarse antes de comer, mencionándose al mismo tiempo, según hemos visto (§ 12), el baño o cualquier tipo de ablución³⁴; y si tenemos en cuenta esta asociación del baño y las unciones, se explica el aspecto «reseco», ἀύχμων³⁵,

³² Basado en una anfibología entre «lavar de mi la visión» = «purificarse de ella», o bien «lavar la visión» = «quitarle la suciedad». Sobre la parodia que contiene este pasaje vid. P. Rau, *Paratragödia, Zetemata*, Heft 45, München, 1967, p. 133.

³³ Para todo lo referente al uso de aceites perfumados y ungüentos en toda la literatura antigua cf. S. Lilja, *The Treatement of Odours in the Poetry of Antiquity*, *Comentationes Humanarum Litterarum* 49, Helsinki, 1972; para la comedia cf. pp. 65-73 especialmente.

³⁴ Cf. e. g. Ar. *Vesp.* 608 ss., *Ecc.* 652, *Plut.* 615, *Ach.* 1091, fr. 206, *Magn. fr.* 3, *Pher.* fr. 101.

³⁵ Cf. J. Taillardat, *Les images d'Aristophanes, études de langue et de style*, París³, 1965, pp. 315 ss. La sequedad de la piel es señal de pobreza, cf. Ar. *Nub.* 920, 442 y Dover *ad loc.*, Taillardat, *loc. cit.*, sin duda porque los pobres

que presenta Pluto cuando se encuentra con Crémilo: viene de casa de Patrocles, que no se ha bañado desde su nacimiento y, por lo tanto, no le ha dado ni una gota de aceite para ungirse la piel. Si el mero baño era un lujo³⁶, ¡cuánto más lo sería el ungirse para un avariento de la calaña de Patrocles! Pero también se usan las unciones para practicar los deportes, hasta el punto que el λήκυθος viene a ser un emblema de los jóvenes aficionados a la gimnasia (cf. *e. g.* Ar. *fr.* 139, y E. Sandbach, *loc. cit.*).

17. También la comedia nos deja ver la existencia de una especialización de determinados perfumes para determinadas partes del cuerpo: así, por ejemplo, el llamado ἱρινον y el ρόδινον se empleaban para el cuerpo en general (cf. Cephis. *fr.* 3), mientras que el βάκκαρις y el αἰγύπτιον se usaban para los pies (cf. Antiph. *fr.* 106, Anaxandr. *fr.* 40)³⁷; Antífanes (*fr.* 39) nos habla de la costumbre de perfumarse las manos antes de comer, y en otro lugar (*fr.* 106) se complace en dar una lista entera de perfumes entre los que figura el αἰγύπτιον para pies y piernas, el φοινίκιον para las mejillas y el pecho, el σισύμβρινον para los brazos, el ἀμαράκιον para las cejas y el pelo³⁸, el ἔρπύλλιον para las rodillas y el cuello. Aristófanes menciona la costumbre de perfumarse la cabeza (cf. *Ecc.* 1117), y Eubulo (*fr.* 100, cf. Lilja, *op. cit.* p. 83) introduce un personaje que se perfuma la barba y el bigote. En todos estos pasajes de la comedia puede verse cierta exageración; no obstante, parecen ser testimonios dignos de fe en lo tocante a la frecuencia y extensión del uso de perfumes, tanto entre los hombres como entre las

no podían gastar su dinero en aceite para ungirse, y muchísimo menos en perfume.

³⁶ Cf. §§ 4-6; E. Saglio, *loc. cit.*; Hug, s. v. «Salben» en *RE I A 2*, col. 1860; S. Lilja, *op. cit.*, p. 7.

³⁷ Sobre esta especialización vid. S. Lilja, *op. cit.*, pp. 65 ss.; para los distintos tipos de perfumes y su composición aparte de este mismo tratado sigue siendo de utilidad el artículo de Hug «Salben», en *RE I A 2*, cols. 1851-1866, así como para los distintos tipos de perfumes que se mencionan aquí. Véase también Wagler, s. v. «Amarakos» 2, en *RE I*, col. 1728, quien lo pone en relación con Afrodita y Chipre; Wagler, s. v. «Βάκκαρις», en *RE II*, col. 2803; Olck, s. v. «Gartenbau», en *RE VII*, cols. 768-841; Culmann, *Salben im Morgen- und Abendland*, Leipzig, 1877; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology III*, Leiden, 1955, pp. 24-50.

³⁸ Eubulo atestigua también su uso para los pies (cf. *fr.* 108; S. Lilja, *op. cit.*, p. 70).

mujeres, aunque en el primer caso esta costumbre sea un signo de la molición y depravación del personaje (cf. S. Lilja, *op. cit.* pp. 63 ss.)³⁹. Frente a ello el hecho de unirse con aceite era un signo de virilidad, de forma que Sófocles contrapone a Atenea con Afrodita, porque la primera usa aceite y la segunda perfume⁴⁰.

18. De hecho esta contraposición entre ambas diosas se basa en las relaciones estrechas que guardan una de ellas con el olivo y la otra (Afrodita) con los perfumes, cosa que no es de extrañar siendo ésta diosa del amor y de las flores⁴¹. En efecto, los perfumes son de uso obligado para cumplir los ritos nupciales: lo mismo que era obligado tomar un baño (cf. § 13), el novio y la novia se perfumaban, según se desprende de un pasaje de *Los acarnienses* (vv. 1048-1066). En él llega ante Diceópolis, el único poseedor de la paz, un enviado para pedirle una medida (κύαθον) de paz para el novio, a lo que se niega, pero le llena τοῦξάλειπτρον a la novia, porque ella es mujer y, por lo tanto, no ha provocado la guerra, aconsejándole al tiempo untar el *membrum virile* de aquél en el momento de las levadas para que permanezca junto a ella⁴². También el diálogo que se desarrolla en *La paz* entre Trigeo y el coro indica que el novio se perfumaba igualmente:

Τρ. τί δῆτ' ἐπειδὴν νομφίον μ' ὄρατε λαμπρὸν ὄντα;
Χο. ζηλωτὸς ἔσει, γέρον,

³⁹ Cf. W. H. G., s. v. «Salben», en *Kl. Pauly* IV, cols. 1507-1509; Athen. XIII 612 a; XV 686 f/687 a; Xen. *Symp.* 2, 3; Plut. *Alex.* 40.

⁴⁰ Cf. Hug, *loc. cit.*; Soph. *fr.* 334 N = Ath. XV 687 c.

⁴¹ Cf. Roscher, s. v. «Aphrodite», en Roscher *Lex. gr. Myth.* I, cols. 398-401. Esta unión de Afrodita con los perfumes tiene su confirmación en el hecho de que envíe a las mujeres de Lemnos una enfermedad, la δυσσομία, que les impedía tener relaciones con sus maridos (cf. Dio Chrys. *Or.* 33, Tümpel, s. v. «Aphrodite», en *RE* I 2, col. 2747). En su culto se empleaban los perfumes (cf. Ar. *Nub.* 51 s., *et schol.*, *Lys.* 2 *et schol.*), quizá para ungir los altares, cf. Paus. I 22, Tümpel, *loc. cit.*, col. 2734.

⁴² Curiosamente este pasaje se le ha escapado a S. Lilja en su excelente monografía, quien cita, por otra parte, el resto de los lugares en que se habla de los perfumes en conexión con la boda y con el acto sexual (cf. S. Lilja, *op. cit.*, pp. 65 s., Ar. *Lys.* 938 ss., *Pax* 862, *Ecc.* 523-526, *Nub.* 51, *Plut.* 529; Alc. *fr.* 23, Anax. *fr.* 46). También esta autora ha visto la relación de los perfumes con Afrodita sobre todo en los *Anacreontea* (cf. 48, 17-19; S. Lilja, *op. cit.*, pp. 74 s.).

αὔθις νέος ὦν πάλιν,
 μύρω κατάλειπτος.

Ar. *Pax* 859 ss.

De esta forma Trigeo se rejuvenece mediante una unción de perfume. Aristófanes considera la vejez, junto con sus coetáneos⁴³, en su manifestación más evidente: una piel arrugada y ajada, de forma que cualquier remedio que disimule o evite esta apariencia resulta ser un remedio de ella. Así en *Los caballeros* el salchichero rejuvenece a Demos cociéndole:

τὸν Δῆμον ἀφειήσας ὑμῖν καλὸν ἐξ αἰσχροῦ πεποίηκα.

Ar. *Equ.* 1321.

Y más adelante, cuando aparece Demos en escena, el salchichero le describe de esta manera:

ὄδ' ἐκεῖνος ὄρᾶν τεττιγοφόρας, ἀρχαίῳ σχήματι λαμπρός,
 οὐ χοιρινῶν ὄζων ἀλλὰ σπονδῶν, σμύρνη κατάλειπτος.

ibid. 1331 s.

En resumen, parece evidente que el proceso de rejuvenecimiento es concebido como un embellecimiento. El hecho de que en el segundo pasaje citado de *Los caballeros* Demos aparezca perfumado y con la piel brillante, nos parece suficientemente significativo como para afirmar que Aristófanes está parodiando los procedimientos de la medicina mágica, y que en ellos los aceites perfumados, al dar a la piel un aspecto brillante, eran tenidos como remedios rejuvenecedores, o si se quiere embellecedores, puesto que vejez y fealdad aparecen empleados como términos equipolentes; la fealdad, diríamos, no es más que la manifestación de la vejez y, en consecuencia, se confunde con ella.

19. El hecho de que los perfumes embellezcan dando a la piel un aspecto brillante y fragante, encuentra su trasunto mítico en la historia de Faón, uno de los hombres a quienes Afrodita otorga el

⁴³ Cf. L. Gil, *Therapeia*, Madrid, 1969, pp. 123 s.

don de la belleza junto con Paris (cf. Hom. *Il.* III 54), Cíniras y Eneas⁴⁴. En el caso que aquí nos interesa, la diosa, en pago de sus servicios como barquero, le entrega a Faón un alabastron lleno de perfume, gracias a lo que, en palabras de Servio, *cum se in dies totum ungeret, feminas in sui amorem trahebat*⁴⁵. Platón el cómico escribió una comedia aprovechando el tema que ofrecía este mito, y también las obras que llevan por título *Leucadia*⁴⁶ están relacionadas con él, dado que en Léucade fundó Faón un templo dedicado a Afrodita, según dice Servio (*loc. cit.*).

Por otra parte, la circunstancia de estar los perfumes relacionados con Afrodita puede explicar también la relación de las palomas y los perfumes, que aparece en dos fragmentos de autores distintos. En efecto, un fragmento de Alexis (62) describe un banquete en el que los comensales recibían perfume de cuatro palomas que volaban a su alrededor impregnadas de distintos perfumes⁴⁷, y Antifanes, por su parte, nos pinta cómo al rey de Pafos le abanicaban, mientras comía, unas palomas, atraídas a su cabeza por su aroma:

ἠλείφετο

ἐκ τῆς Συρίας ἤκοντι τοιούτου μύρω
καρποῦ σύχν' οἶόν φασι τὰς περιστερὰς
τρώγειν. διὰ τὴν ὄσμην δὲ τούτου πετόμεναι
παρῆσαν οἶαί τ' ἦσαν ἐπικαθιζάνειν
ἐπὶ τὴν κεφαλὴν· παῖδες δὲ παρακαθήμενοι
ἐσόβουν.

Antiph. fr. 202, v. 8 ss.

El hecho de que sea el monarca de Pafos en Chipre (el lugar de nacimiento de Afrodita), quien se abanique así, y de que la paloma sea el animal sagrado de la diosa (precisamente en Pafos)⁴⁸, nos parece indicio seguro para afirmar que su conexión con los

⁴⁴ Vid. Roscher, *loc. cit.*, cols. 398-401.

⁴⁵ In Verg. *Aen.* III 279; cf. Ael. *Var. hist.* XII 18.

⁴⁶ Alexis, Amfis, Dífilo, quizá Antífanes y Menandro (cf. A. Körte, *Menander reliquiae* II, p. 96).

⁴⁷ En el fragmento hay una parodia de Eurípides como nota S. Lilja, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁸ Cf. Tümpel, *loc. cit.*, cols. 2767 s.; Steier, s. v. «Taube», en *RE* IV A 2, col. 2495; D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim, 1966, pp. 244 ss.

perfumes no es casual; máxime cuando sabemos, por otro lado, que son palomas precisamente las que dan a Zeus la ambrosía⁴⁹: un principio oleoso de perfume suave purificador y conservador⁵⁰ que Afrodita vierte en el pecho de Berénice (cf. Theocr. XV 108) y Venus da a Eneas (cf. Ov. *Met.* XIV 605).

20. Como hemos visto antes (cf. §§ 16 ss.), tanto hombres como mujeres hacían uso de perfumes y, aunque la práctica era considerada poco viril en época clásica, salvo en las ocasiones rituales, en época de la *Mese* se generaliza entre los personajes de cierto prestigio social. Por otra parte, para las mujeres el aseo personal no terminaba con el perfume: también la coquetería femenina encontró ungüentos para teñirse la cara de rojo y blanco, cosméticos de los que la comedia guarda memoria. Así nos enteramos por Eubulo de que las atenienses empleaban el jugo de mora (σοκάμινον para teñirse las mejillas (cf. *fr.* 98), y que este preparado se empleaba en lugar del llamado φῶκος, que sin duda era más caro⁵¹. Pero el cosmético que aparece mencionado con mayor frecuencia es el denominado ψιμύθιον⁵², que se empleaba, al parecer, en combinación con la ἔγχουσα⁵³. Discutir los problemas que planteaban estos productos nos llevaría demasiado lejos y no aportaría nada nuevo al estudio de las prácticas higiénicas en época clásica. Nos basta, en realidad, para nuestro objeto saber que los cosméticos se usaban con frecuencia, y anotar que estos productos no se distinguen claramente de los medicamentos.

21. Mas no se agotan aquí las posibilidades del tratamiento cómico de las prácticas higiénicas: los cómicos, comenzando por Aristófanes (cf. *Lys.* 42 ss.), no desaprovecharon los puntos criticables que les ofrecían las exageraciones de la «toilette» femenina; las hete-

⁴⁹ Cf. Steier, *loc. cit.*, col. 2499; Blondel, s. v. «Ambrosia», en *DS* I 225 s.; Moero *ap.* Ath. XI 491 a-b; Plut. *Mor.* 156 f, 941 f.

⁵⁰ Cf. Bondel, *loc. cit.*; V. Chapot, s. v. «Unguentum», en *DS* V 591.

⁵¹ Vid. Phil. *fr.* 19, Ar. *fr.* 320 v. 5; Alciph. *Ep.* II 8 Schepers.

⁵² Cf. Ar. *Ecc.* 878, 929, 1072; Eub. *fr.* 98, Amips. *fr.* 3; Vitrub. VII 12; Plin. *Nat. hist.* XXXIV 175-176; Theophr. *De lap.* 56 y las notas de E. R. Caley y J. C. Richards *ad loc.* en su edición del mismo.

⁵³ Cf. Ar. *Lys.* 48, Amips. *fr.* 3, Theophr. *Hist. plant.* VII 8, 3, Xen. *Oec.* 10, 2 y 6.

ras la llevaban a sus extremos, según se desprende del fragmento de Antífanos que transcribimos, donde se describen las actividades de una de ellas:

ἦκει, πάρεστι, ῥύπτεται, προσέρχεται,
 σμῆται, κτενίζετ', ἐκβέβηκε, τρίβεται,
 λοῦται, σκοπεῖται, στέλλεται, μυρίζεται,
 κοσμεῖτ', ἀλείφεται· ἄν δ' ἔχη τι ἀπάγχεται.

Antiph. fr. 148.

Aparte del enjabonado, el baño, el mirarse al espejo, las distintas uncciones, masajes y perfumes, aparece el peinado⁵⁴, operación que los comediógrafos no mencionan con demasiada frecuencia (cf. Anaxil. fr. 39), y que gracias a un fragmento de una comedia de Aristófanes, cuyo título ignoramos, sabemos que se asociaba al baño y se hacía al sol, aunque no sepamos si esto era la norma (cf. Ar. fr. 609), con el fin, sin duda, de que se secan los cabellos. Ahora bien, la «toilette» de la mujer en época clásica no estaba completa sin un buen depilado, hecho a mano o con la llama de una lamparilla⁵⁵, o con una cuchilla de afeitar⁵⁶. A veces esta operación la hacía un tercero, normalmente una esclava (cf. Cratin. fr. 256), cosa que quizá explique como un insulto la amenaza de Cleón al Salchichero (τὰς βλεφαρίδας σου παρατιλῶ, Ar Equ. 373): el curtidor, que ha de arrancar los pelos de los pellejos en su oficio⁵⁷, se compara implícitamente con una depiladora (παρατίλτρια).

Las mujeres, pues, se depilaban así las cejas⁵⁸, el vello de la cara y también los sobacos, de forma que cuando en *Las assembleístas* (vv. 60-67) quieren ocupar la asamblea y hacerse dueñas de la ciudad han de dejarse crecer el vello para que no se note su condición de mujeres en la χειροτονία⁵⁹.

⁵⁴ Sobre los distintos tipos de peinado vid. Evans and Abrahams, *Ancient Greek Dress*, Chicago, 1964, pp. 106-114.

⁵⁵ Cf. S. Lilja, *op. cit.*, p. 96; Plat. com. fr. 174, vv. 14 s., Ar. *Thesm.* 590, *Ecc.* 13.

⁵⁶ Cf. *schol. ad Ar. Ran.* 516, Ar. *Ecc.* 65 ss.

⁵⁷ Cf. *schol. ad Ar. Equ.* 373; J. Taillardat, *op. cit.*, p. 347.

⁵⁸ Cf. *schol. ad Ar. Ran.* 516.

⁵⁹ Cf. *schol. ad Ar. Ecc.* 60, Ar. *Ecc.* 266.

22. Por otra parte, la coquetería femenina llegaba a exquisiteces como la depilación del *pubendum*. A veces quizá por rito, como en el caso de las novias, según nos dice el escoliasta a *Las ranas* (v. 516), aunque siempre con una connotación erótica. Lisístrata, por ejemplo, al proponer su plan de encandilar a los varones dice:

κάν τοῖς χιτωνίοισι τοῖς Ἄμοργίνοις
 γυμναί παροίμεν δέλτα παρατετιλμένα,
 στόοιντο δ' ἄνδρες...

Ar. *Lys.* 150 ss.

De modo semejante algunos versos más arriba de esta misma obra (87 ss.) al describir a la Beocia, Clénice dice que está depilada (τὴν βληχῶ παρατετιλμένη), dando un sentido obsceno a βληχῶ (cf. *schol. ad loc.*). También la criada de Perséfone en *Las ranas* (vv. 513 ss.) le asegura a Jantias, invitándole a entrar, que allí le esperan una flautista y dos o tres bailarinas en plena juventud y recién depiladas. El escoliasta (*ad Ran.* 516) interpreta el aserto como una alusión a la costumbre de llevar depilado τὸ αἰδοῖον, cosa que concuerda con un fragmento de Platón el cómico, perteneciente precisamente a su obra *Faón* (cf. *fr.* 174), en el que Afrodita en persona da a las mujeres una serie de recomendaciones rituales para que se aparezca el héroe, entre las que figura el presentar una ofrenda de μύρτων πινάκισκος χειρὶ παρατετιλμένων con un doble sentido obsceno basado en la costumbre que discutimos. ¡A tales finísimas argucias recurría la prudente diosa!

23. Si las mujeres para ir a la asamblea tenían que dejarse crecer el vello, dándole a Aristófanes pie para sus chistes (cf. § 21), el caso inverso, el deseo de hacerse pasar por mujer le sirve en *Las tesmoforiantes* para montar la escena del afeitado y depilación de Mnesíloco. Eurípides después de haber intentado en vano que Agatón se introdujera entre las tesmoforiantes (vv. 202 ss.), le convence a Mnesíloco a meterse en la fiesta; pero se encuentra con que éste lleva barba y tiene que afeitarse y depilarle (cf. Ar. *Thesm.* 215 ss.). Le rapa primero con la navaja de Agatón, para pasar después a depilarle τὸ αἰδοῖον con una lámpara (cf. § 21), operación de la que Mnesíloco sale enteramente abrasado (cf. Ar. *Thesm.* 246,

cf. v. 540), y convertido en δελφάκιον⁶⁰, según sus propias palabras (cf. *ibid.* 237). Vemos, pues, que toda la escena está montada sobre la costumbre de las mujeres de depilarse. Mas ciertas alusiones son inexplicables si no se hubiera extendido este uso entre algunos varones en época de Aristófanes. En efecto, las puyas a Agatón en esta escena se basan en el excesivo atildamiento del poeta trágico (cf. vv. 249 ss.), que portaba siempre consigo navaja para quitarse el vello (cf. v. 218), y vestimentas que le bastan a Mnesíloco para disfrazarse de mujer⁶¹. El mero hecho de ir afeitado era indicio suficiente de afeminamiento. Así Mnesíloco cuando se mira en el espejo, una vez afeitado por Eurípides, dice que ve en él a Clístenes, un personaje que es objeto de constantes ataques en ese aspecto⁶². Por otra parte, el extremo contrario por lo que respecta al cuidado y aseo lo constituyen los filósofos que, como hemos visto (cf. § 9), no se bañan ni se cortan el pelo (*vid.* Ar. *Nub.* 936, Dover *ad loc.*). Junto a ellos podríamos poner al rey Cleómenes de Esparta, cuyo aspecto después de sufrir el sitio de la Acrópolis ateniense (que hemos tenido ya ocasión de comentar, cf. § 10, Ar. *Lys.* 279 s., sin depilar, ἀπαράλιτος y lleno de suciedad, πινῶν, ῥυπῶν), es el prototipo de sus conciudadanos, hasta el punto de que Aristófanes da un doble sentido al verbo λακωνομανεῖν en *Las aves*:

ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε,
ἐκόμων, ἐπέινων, ἐρρύπων, ἐσωκράτου.

Ar. Av. 1281 s.

Así que el pelo descuidado, sin cortar, la pobreza y la suciedad son notas comunes a los lacedemonios y a los filósofos.

24. No obstante, nuestra interpretación no excluye que estos pasajes sean una crítica a las tendencias laconizantes de los jóvenes,

⁶⁰ Con el doble valor de «cochinillo» y *puendum muliebre*, cf. G. Vorberg, *Glossarium eroticum*, Hanau Main, 1965, s. v. «porcus».

⁶¹ Sobre su aspecto afeminado cf. H. A. Holden, *Onomasticum Aristophanum*, Hildesheim, 1970, s. v. «'Αγάθων»; J. McIntosh Snyder, «Aristophanes' Agathon as Anacreon», *Hermes* 102, 1974, pp. 244-246.

⁶² Cf. *schol ad Ar. Thesm.* 235; Molitor, *op. cit.*, s. v. «Κλεισθένης»; V. Ehremberg, *The People of Aristophanes*, Oxford, 1951, p. 105; H. A. Holden, *op. cit.*, s. v. «Κλεισθένης».

que gustaban de llevar el pelo largo al estilo espartano y de usar el estrígilo⁶³, hecho que sin duda pone en conexión esta moda con la juventud que frecuentaba las palestras, sea ésta o no la misma que llenaba las perfumerías (cf. § 2) y los baños públicos.

Ahora bien, no todos los atenienses podían permitirse el lujo de ir todos los días a los baños públicos, bien por falta de dinero o por falta de tiempo, ya que, si hemos de hacer caso de las críticas de los poetas cómicos, los baños calientes eran un lujo (cf. §§ 4-6). Así es que hemos de suponer que la mayor parte de los ciudadanos atenienses se conformaban con las abluciones que buenamente podían hacer en su propia casa: un lavado de manos y pies (cf. § 12), un baño con agua fría, si se tenía a la disposición una bañera, o un somero refregado con esponjas, como atestigua un fragmento de Ferécates (53), aunque éstas también se usaban para otros menesteres⁶⁴.

25. La comedia atestigua la costumbre de teñirse el pelo, aunque sea en muy pocos lugares y tardíamente: así, por ejemplo, Menandro presenta a un personaje que expulsa de su casa a una mujer (¿su esposa?) en estos términos:

νῦν δ' ἔρπ' ἀπ' οἴκων τῶνδε· τὴν γυναῖκα γὰρ
τὴν σῶφρον' οὐ δεῖ τὰς τρίχας ξανθὰς ποιεῖν.

Men. fr. 679 Körte.

Un testimonio, por otra parte, sobre el color natural del pelo de las atenienses y ciertas proclividades de las mediterráneas a disfrazarse de nórdicas. Otros fragmentos de autor desconocido confirman este uso (cf. fr. anon. 288, 289 Edmonds), aunque carezcamos de contexto para determinar su sentido exacto. ¿Las preferirían los caballeros rubias, aunque se casasen —como diría Anita Loos— con las morenas?

⁶³ Cf. Ar. Equ. 580 y la nota de R. A. Neil *ad loc.*

⁶⁴ Para limpiar el calzado *e. g.*, cf. Ar. Vesp. 600, para bañarse, cf. Crat. fr. 15, o para otras limpiezas propias del gusto escatológico de Aristófanes, cf. Ar. Ran. 482-485 *et schol.*, Thesm. 247.

No obstante, queda claro por el texto de Menandro citado que esta costumbre no era propia de mujeres «sensatas» y de «buena reputación»: *Nihil novi sub sole!* Ni que decir tiene, pues, el hecho de que un hombre se tiñera significaba el grado mayor de degeneración y afeminamiento, según se desprende del fragmento 363 Körte de Menandro que hemos citado y transcrito más arriba (cf. § 8): en él un personaje de edad expresa su intención de teñirse y depilarse (βάψομαι | καὶ παρατιλοῦμαι).

En la comedia anterior esta costumbre no está atestiguada en contextos que no se presten a discusión (únicamente hemos encontrado el fragmento 1, v. 33 de Nicolao): así, por ejemplo, en un pasaje de Aristófanes (*Av.* 287) se podría ver un ataque contra un personaje, Cleónimo, por teñirse el pelo, habida cuenta de que el adjetivo βαπτός, que se le aplica indirectamente, va precedido inmediatamente por una mención de la depilación, y esto podría indicar que se trata del mismo ámbito de información: la cosmética y sus implicaciones cómicas. Pero el pasaje aristofánico admite una explicación literal y los escoliastas guardan silencio sobre este punto, así que no nos parece seguro afirmar que nuestra interpretación sea correcta.

26. Más escasas aún son las menciones de la comedia al uso de masticar la μαστίχην, una resina aromática extraída del σχίνον, *Pistacia lentiscus*, cosa tanto más extraña cuanto que la frase σχίνον διατρώγων era proverbial (cf. *fr. anon.* 757 Edmonds). Del único fragmento extenso que conservamos en el que se menciona esta costumbre se desprende con claridad que era un signo de afectación y afeminamiento, lo mismo que ocurre con los perfumes y el tipo de peinado:

κουράς ἀγεννεῖς πορνικάς τε κεκαρμένοι
 διαφανέσιν δὲ χλανῖσι περιπεμμένοι
 καὶ μαστίχην τρώγοντες, ὄζοντες μύρου.

fr. anon. 338 Edmons.

S. Lilja (*op. cit.*, p. 130 s.) ve en esta costumbre un medio para evitar el mal aliento, y cita un pasaje de Aristófanes en el que quizá se pueda ver una alusión semejante (cf. *Ar. Ecc.* 647 s.). Indudable-

mente esta autora tiene razón en pensar que Aristilo, el personaje mencionado por Aristófanes, mastica menta⁶⁵ para evitar el mal aliento, pero, en cambio, en los otros dos lugares el problema no está tan claro, dado que el transmisor del fragmento anónimo 757 nos dice explícitamente que masticaban σχίνον con el objeto de blanquearse los dientes⁶⁶, cosa que no discute nuestra autora, aunque, por otra parte, es verdad que la finalidad de masticar esta planta o su resina podría ser doble: blanquear los dientes y evitar el mal aliento, puesto que el lentisco posee una resina muy ácida, como ya conocía Aristófanes (cf. *Plut.* 729 ss.).

27. Hasta aquí hemos estudiado las costumbres higiénicas de los atenienses sin mencionar las implicaciones médicas de las mismas, con intención de reservar ese estudio para el final del trabajo. Está claro, en efecto, que los baños calientes se empleaban con intenciones terapéuticas, como por ejemplo ocurre en un fragmento de Anaxáandrides, en el que se recomienda un baño y comer ῥάφανον para evitar la resaca (cf. *Anax. fr.* 58), o en otro de Menandro (36 Körte) en el que se receta un baño a una puerpera, según nos dice Donato (*ad Ter. Andr.* 483). Ahora bien, si en estos pasajes está clara una influencia de la medicina técnica en la comedia, no menos claro es que en otros lugares el baño posee una connotación ritual propia de la medicina sacra y mágica. Y no es extraño que así sea cuando las abluciones con agua son un procedimiento purificadorio de primer orden, de forma que en muchos casos podría verse subyacer a la terapéutica del baño una concepción miasmática de la enfermedad, cosa que indudablemente ocurre en Aristófanes cuando nos dice, entre una serie de procedimientos propios de la medicina sacra (como por ejemplo la coribantización, o la

⁶⁵ El pasaje habla del olor a καλαμίνθης de este individuo. Diocles de Caristo (*loc. cit.* en nota 70, vid. Müri, *op. cit.*, p. 394) atestigua el uso del γλήχων, *Mentha pulegium*, para limpiarse los dientes frotándose los con esta planta. Ambas plantas pertenecen a la misma familia y sus propiedades son muy semejantes: la καλαμίνθη recibe también el nombre de γλήχων ἀγρία (cf. *Ps. Dsc.* 3, 35), y es identificada como la *Mentha viridis*, llamada también μίνθη.

⁶⁶ Cf. *Zen.* 5, 96; *Hesych.*, s. v. «σχίνον διατρώγων», M. Schmidt, *Hesychius Alexandrinus Lexicon*, Amsterdam, 1965, IV, p. 119. El problema se complica más si tenemos en cuenta que σχίνον es también un sinónimo de σκίλλη.

incubatio en el *Asclepieion*)⁶⁷, que Bdelicleón ha bañado a su padre con intención de curar su locura (cf. Ar. *Vesp.* 118).

28. Pero más interesantes que todos estos pasajes nos parecen los versos siguientes de *Las ranas* de Aristófanes:

ἔγώ μὲν οὖν ἐς τὸ βαλανεῖον βούλομαι,
ὕπὸ τῶν κόπων γὰρ τῶ νεφρῶ βουβονιῶ.

Ar. *Ran.* 1279 s.

No nos interesa hablar aquí de la dolencia ni de su localización, ya que ello nos llevaría demasiado lejos de nuestro estudio⁶⁸, sino del tratamiento de ésta y su causa. En efecto, κόπος, «cansancio», «fatiga», está usado por Aristófanes en el mismo sentido que lo emplea Hipócrates⁶⁹, y lo que es más interesante aún, el κόπος es la causa de una inflamación de los riñones y se le trata mediante baños (cf. βαλανεῖον), sin duda calientes, según se desprende del empleo que hacen los comediógrafos de esta palabra, al menos en época de la *archaia* (cf. §§ 2, 4). Pues bien, creemos que las implicaciones médicas de este pasaje encuentran una explicación en lo que sobre esta dolencia se nos dice en el *De victu* (II 66): la causa

⁶⁷ No nos parece probable que en este pasaje se haga referencia alguna a un procedimiento propio de la medicina técnica para tratar la locura, como sugiere G. Southard, *The Medical Language of Aristophanes*, Ann Arbor, 1971, pp. 221 ss., siguiendo las indicaciones de van Leeuwen (*ad loc.*), y ello porque el lavado y las purificaciones son procedimientos típicos de la medicina popular y sacra, mientras que la medicina técnica se inclina en estos casos por la administración de fármacos como el heléboro que ya era conocido por Aristófanes (cf. *Vesp.* 1489; Southard, *op. cit.*, pp. 223 s., y nuestro estudio, *La medicina en la comedia ática*, tes. doct. Univ. Complutense, 1973, p. 380). Y, por otra parte, es bien sabido que la locura, por ejemplo, de Orestes fue curada por un procedimiento purificadorio, circunstancia a la que puede muy bien aludir Aristófanes, habida cuenta de sus constantes parodias de los poetas trágicos y dado que la locura es uno de los temas preferidos por los trágicos (cf. J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg, 1970, pp. 74 ss.; L. Gil, *Therapeia*, Madrid, 1969, pp. 112 s., 98, 141). Téngase en cuenta que las Prétides fueron curadas de su locura mediante un baño, entre otros medios curativos (cf. L. Gil, *op. cit.*, p. 98).

⁶⁸ Sobre la dolencia cf. G. Southard, *op. cit.*, pp. 33 s., y los lugares que allí se citan.

⁶⁹ Cf. Southard, *op. cit.*, pp. 50 s.

del κόπος es la retención del sudor que se produce en las personas que no están acostumbradas a trabajar y recomienda para tratarlo la siguiente terapéutica: baños calientes y de vapor para disolver el humor condensado, paseos no violentos y uncciones con aceite. El paralelo existente entre ambos lugares es sorprendente, y mayor aún si pensamos que en la mención aristofánica del βαλανεῖον va implícita una alusión a la unción con aceite, indispensable después de haber tomado un baño, y que la inflamación de los riñones se explica perfectamente como una fijación del humor en ellos. No obstante, la prescripción de baños calientes para el tratamiento del cansancio es una constante de las escuelas médicas⁷⁰, por lo que no se puede tener el testimonio aristofánico como prueba de la existencia en Atenas de una determinada escuela de medicina.

29. Por otra parte, hemos de notar aquí que en la Antigüedad clásica médicos y profanos se sentían preocupados por la reglamentación de los baños y las uncciones, no en vano era más una medicina de sanos que de enfermos: así Heródico de Selimbria, que escribió un tratado sobre gimnástica en el que daba reglas sobre la dieta, los ejercicios, los baños y los masajes, pasa por ser el descubridor de la iatrolíptica por haber propagado la medicación mediante unguentos⁷¹. Todo ello nos sirve de indicio para sugerir que, en la discusión sobre la virtud y cualidades de los baños fríos y calientes que aparece en *Las nubes* (cf. § 4), podemos ver el eco de las discusiones de época clásica sobre el régimen de vida⁷², que Aristófanes parece poner en relación con el problema socrático de la virtud y del valor. No obstante, el contexto del pasaje de *Las nubes* citado no es lo suficientemente explícito como para poder afirmarlo con seguridad.

El mismo comediógrafo vuelve a incidir sobre el tema de los baños en el *Pluto*, aunque sea de pasada. Allí, en efecto, al relatar Carión el rito de la *incubatio*, nos dice cómo bañaron a Pluto en el mar antes de entrar en el templo de Asclepio (sin duda un baño

⁷⁰ Cf. e. g. Diocl. Car. fr. 141 W., ap. Orib. = CMG VI vol. 4, pp. 141-146; W. Müri, *Der Arzt im Altertum*, München, 1962, p. 398.

⁷¹ Cf. Gossen, s. v. «Herodikos» 2, en RE VIII cols. 978-979; F. K., «Herodikos» 2, en Kl. Pauly II 1098; Plin. Nat. hist. XXIX 2.

⁷² Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México, pp. 814 s.

ritual y purificadorio, cf. § 15), ante lo cual la mujer de Crémilo exclama: νῆ Δί' εὐδαίμων ἄρ' ἦν | ἀνὴρ γέρων ψυχρᾶ θαλάττη λούμενος (cf. Ar. *Plut.* 657 s.). Estas palabras implican, a nuestro modo de ver, dos cosas: que los baños fríos no son adecuados para los viejos y que, en cambio, sí lo son los baños calientes. De forma que podemos matizar la postura de Aristófanes sobre este punto del siguiente modo: critica los baños calientes entre la juventud, porque considera que llevan a la molicie y a la cobardía, apartan a los jóvenes de las palestras, suponen el abandono de la educación antigua, y se integran entre las innovaciones introducidas por la sofística. Pero, en cambio, los considera adecuados para la gente de edad e incluso indispensables, coincidiendo en este punto las ideas de Aristófanes plenamente con las hipocráticas. Dado que los viejos tienen una cualidad húmeda, blanda y fría, es lógico que se les recomiende una dieta contraria, como hace el autor del *De victu salubri* (2 = CH VI 74 s.).

30. Ahora bien, Aristófanes no es el único poeta cómico que lanzó sus chistes contra los baños calientes: como ya hemos visto (§ 4), también Hermipo los critica y Antífanos adopta una postura similar (cf. § 8). Este último describe los efectos del baño caliente con palabras que recuerdan muy de cerca a las de Platón el filósofo (*Resp.* III 406 a-b) cuando ataca a Heródico aludiendo (como hace asimismo Antífanos), a los efectos producidos por los baños calientes y los masajes con aceite en la piel. Este hecho es un indicio más de que la polémica sobre la dieta y la higiene en la Atenas clásica y postclásica se refleja con la misma fidelidad en la comedia que en la filosofía; confirma igualmente que ciertas teorías y algunas figuras como la de Heródico de Selimbria eran bien conocidas del público ateniense. Parece que la figura del individuo martirizado por los procedimientos de la medicina gimnástica, tal como se refleja en las palabras de Platón (*ibid.*), encuentran su correlato en la comedia media (Antífanos), y quizá en la *archaia* (cf. § 18).

31. No menos explícitos son los fragmentos conservados de la comedia nueva. En efecto, Menandro se hace eco, con mucha mayor resonancia, de las teorías médicas relativas a la higiene personal y de la terapéutica a ella asociadas. Así, en *El campesino* un βουβῶν

que aqueja a un tal Cleeneto, un personaje viejo, por haberse cortado un pie cuando cavaba en la viña, recibe un tratamiento descrito en los términos siguientes:

ἤλειφεν, ἐξέτριβεν, ἀπένιζεν, φαγεῖν
προσέφερε, παρεμυθεῖτο...

Men. *Agric.* 60 s. Sandbach.

El lavado, la unción y el masaje constituyen la totalidad de la terapéutica empleada junto con los cuidados y la palabra amiga. Indudablemente, el fundamento médico del empleo de los masajes para el tratamiento de la inflamación, en este caso también un βουβών, se encuentra en las propiedades de la τρίψις, que según el autor del *De victu* (II 64 = *CH* VI 581) deseca y endurece las carnes.

32. Dejando de lado la finalidad terapéutica de las abluciones para volver a hablar de la dietética, es curioso comprobar cómo en la *Nea* aparecen menciones al número de baños tomados cada día, siendo cinco una exageración propia de personas depravadas (cf. § 8) y tres algo excesivo (cf. Men. *Sam.* 429 s.)⁷³. Pues bien, si tenemos en cuenta que Diocles de Caristo⁷⁴ recomienda dos baños por día, vemos que la actitud de Menandro coincide con la de la medicina técnica, y hemos de suponer que la costumbre de bañarse se había extendido a una mayoría relativa en época de la *Nea*, lejos ya de la actitud de los comediógrafos de la *Archaia* que veían un signo de maldad y afeminamiento en el mero hecho de tomar baños calientes (cf. § 4). Empero, y en esto coincide Menandro también con Diocles de Caristo cuando recomienda baños fríos, el comediógrafo critica un tipo de baños que califica de «blandos»:

περιπατεῖς [
 εἰσηλθες εὐθύς, ἄν κοπιάσης τ[ᾶ σκέλη·
 μαλακῶς ἐλούσω· πάλιν ἀναστ[ᾶς ἐνέφαγες

⁷³ El personaje que se pasa la vida en el baño constituye un tópico que los cómicos pudieron heredar de la lírica arcaica, cf. Semon. *fr.* 7, 63 s. Bergk = 8 Adrados: λούται δὲ πάσης ἡμέρης... δὲς, ἄλλοτε τρίς, aunque sólo se aplique a las mujeres, vid. S. Lilija, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁴ *Ap. Orib.* = *CMG* VI 4, pp. 141-146; Múri, *op. cit.*, pp. 394 ss., y pp. 484 s.

πρὸς ἡδονήν· ὕπνος αὐτὸς ὁ βί[ος] ἐστὶ σου.
 τὸ πέρας· κακὸν ἔχεις οὐδέν, ἢ ν[όσος] δέ σου
 ἔσθ' ἦν διήλθεε.

Men. *Phasm.* 35 ss. Sandbach.

En primer lugar hay que notar que, incluso aceptando la conjetura de Cobet en el verso 36, no es necesario poner una puntuación fuerte al final del verso, habida cuenta de que los baños son el tratamiento adecuado para la fatiga, según hemos visto (§ 28). Pero aquí nos interesa más hablar del contexto y del contenido del pasaje: se trata de un diálogo entre Fidias y un interlocutor no bien identificado. Fidias, según se nos dice (v. 34), padece de insomnio y está preocupado por ello: la causa estriba en el régimen de vida que lleva, calificado de «sueño en persona» (ὕπνος αὐτός). La preocupación de Fidias recuerda muy de cerca uno de los aforismos hipocráticos que ven en el sueño excesivo o en el insomnio un indicio de enfermedad⁷⁵; tanto que parece seguro que Menandro conocía este aforismo. Por otra parte, las palabras del personaje que habla con Fidias describen un régimen de vida que parece una parodia exacta de las prescripciones de la medicina dietética, y presuponen un conocimiento generalizado de las teorías sobre el régimen sano en la Atenas de Menandro. Sin embargo, sería inútil intentar buscar una fuente determinada para las palabras del personaje; cualquier tratado de dietética describiría una jornada en términos semejantes a los que aquí se expresan: paseos, baños suaves, siesta y comida⁷⁶. Tanto es así que se nos plantea el problema de saber si en este pasaje se podría ver una crítica a las teorías sobre el régimen: Fidias lleva una vida tan relajada que ésta parece sueño y enfermedad, pero esta dieta no es ni más ni menos que la que recomiendan los médicos. No obstante, dada la precaria conservación del pasaje, sería un riesgo excesivo afirmar que así se deba interpretar el fragmento. Queda en pie, no obstante, el hecho de que Menandro conocía con bastante profundidad las teorías dietéticas en boga, y que éstas estaban lo suficientemente generalizadas

⁷⁵ Cf. Hipp. *Aph.* 2, 3 = *CH IV* 470; *ibid.* 7, 72 = *CH IV* 602.

⁷⁶ Cf. e. g. Diocl. *Car.*, *loc. cit.* en nota 70; J. Lasso de la Vega, «Los grandes filósofos griegos y la medicina», en P. Laín Entralgo, *Historia Universal de la Medicina II*, Barcelona, 1972, p. 136.

como para que los espectadores entendieran que el régimen es parte fundamental de la higiene y que una dieta insana puede producir enfermedades.

La divulgación de estas ideas no asombra, dado que ya en *Las ranas* de Aristófanes aparece una alusión a la dietética empleada con fines terapéuticos (cf. Ar. *Ran.* 939-944, vid. G. Southard, *op. cit.* pp. 191-194). En este pasaje Eurípides aparece retratado como el médico que cura a la tragedia de su obesidad aplicándole un régimen donde figuran, entre otras cosas, los paseos, περιπάτοις. No obstante, hay que notar que el pasaje comentado de Menandro se refiere al régimen de vida de un hombre sano, mientras que Aristófanes habla de la terapéutica aplicada a un enfermo. El hecho de ser Eurípides el médico puede ser un indicio de que este tipo de tratamiento era propio de la medicina sofística contra la que arremete también Platón, frente a la medicina tradicional que gustaba de métodos más expeditivos (cf. Plat. *Resp.* III 406 d-e).

33. Por lo que respecta al uso higiénico de los perfumes no podíamos dejar de citar aquí el fragmento de Alexis (190) en el que habla de la costumbre de perfumarse las narices porque, como dice el personaje, «es la parte más importante de la salud dar buenos olores al encéfalo»⁷⁷. El comentario tiene un regusto pneumático que recuerda las teorías de Alcmeón de Crotona⁷⁸. Y como hemos visto, por otra parte, que el uso de perfumes en la Atenas clásica comenzó a extenderse en época de la *archaia*, cabe preguntarse si esta costumbre no arrancó de la peste de Atenas, habida cuenta

⁷⁷ Sobre este fragmento vid. S. Lilja, *op. cit.*, pp. 62 s.

⁷⁸ Cf. J. Lasso de la Vega, «Pensamiento presocrático y medicina», en P. Laín Entralgo, *loc. cit.*, p. 54. Para Alcmeón el *pneuma* penetra directamente en el encéfalo y es el principio de toda actividad mental (cf. M. Wellmann, «Die Schrift περί ἰσῆς νοῦσου des Corpus Hippocraticum», *AGM* 22, 1929, pp. 290-312; C. R. S. Harris, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine*, Oxford, 1973, pp. 7 s.; Theophr. *De sens.* 25). Es posible entender en el fragmento que ὀγεία tiene el valor de «salud mental», como ocurre en la mayor parte de los pasajes aristofánicos (cf. Southard, *op. cit.*, pp. 126 ss.), siendo así el fragmento un reflejo exacto de las teorías de Alcmeón y del tratado hipocrático *De morbo sacro* (10 = *CH* VI 378 s.; H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift «über die heilige Krankheit»*, Berlín, 1968, pp. 28 s.), que también profesa estas ideas, concordes con los cuatro «principios» de Filolao (*fr.* 13: cerebro, ἐγκέ αλον, corazón, ombligo y genitales; cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*¹⁸, Dublín, 1971, I p. 413).

de que la caracterizaba el mal aliento⁷⁹. Una mentalidad acostumbrada a pensar en términos de *contraria contrariis* no tardaría mucho en concluir que un remedio de la peste podría ser perfumarse las fosas nasales para evitar, gracias al buen olor ínsito en ellas, contraer los miasmas de la enfermedad caracterizada por la fetidez. Pero esta hipótesis es indemostrable en el estado actual de nuestros conocimientos sobre las circunstancias de Atenas en época de la gran peste.

Sea de ello lo que fuere, nos parece claro que el fundamento de esta terapéutica higiénica estriba precisamente en las teorías sobre el encéfalo de Alcmeón, tal como vienen expresadas en el tratado hipocrático *De morbo sacro*. En efecto, para el autor de este tratado, la epilepsia se produce por una acumulación de flema en el encéfalo (cf. Hipp. *De morb. sacr.* 5 = CH VI 368 s.), si no se produce una *κᾶθαρσις* de este humor; de forma que el perfume aplicado a las narices vendría a ser un remedio para prevenir esa acumulación, cosa que no extraña habida cuenta de las virtudes purificadoras y catárticas atribuidas a los perfumes ya desde Homero (cf. §§ 18-19)⁸⁰.

I. R. ALFAGEME

⁷⁹ Cf. Thuc. II 49, 2; S. Lilja, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁰ Cf. S. Lilja, *op. cit.*, pp. 20 s. y p. 58.