

TERAPIA Y TERAPEUTAS EN PLATÓN

*Ute Schmidt Osmanczik**

RESUMEN: A partir de un panorama de la literatura antigua griega sobre la noción de terapia y sobre la persona que la ejecuta, se destaca que en sus orígenes el término “terapia” alude a un cuidado o servicio mucho más general que culmina en el cuidado del cuerpo según una connotación médica, con el especial caso de Hipócrates. Posteriormente, en Platón el término “terapeuta” se centra en el cuidado de la mente y del alma, cuyas características y procedimientos son estipulados por el filósofo griego.



THErapy AND THERAPISTS IN PLATO

ABSTRACT: Starting with an outline of the ancient Greek literature on the notion of therapy and on who oversees such activity, the text highlights that originally the term “therapy” refers to a much more general care or service that culminated in body care under a medical connotation, with the special case of Hippocrates. Subsequently, in Plato the word “therapist” focuses on care for the mind and soul, whose characteristics and procedures are stipulated by the Greek philosopher.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad clásica, cuidado del alma, filosofía, literatura griega.

KEY WORDS: Classical antiquity, philosophy, Greek literature, soul care.

RECEPCIÓN: 21 de agosto de 2023.

APROBACIÓN: 5 de septiembre de 2023.

DOI: 10.5347/01856383.0147.000311219

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

TERAPIA Y TERAPEUTAS EN PLATÓN

Antecedentes

En la actualidad, cuando se escuchan los términos “terapeuta” o “terapias”, se piensa habitualmente en un profesional médico y en procedimientos que tienen que ver con la medicina, por ejemplo “fisioterapia”; empero, si se rastrean los vocablos “terapeuta” y “terapia” en las primeras fuentes griegas, resulta que su significado no es semejante al actual. El término más antiguo que he encontrado se halla en Homero (*Il.* xi, 322), pasaje en el que aparece el primer “terapeuta” (θεράπων: *therápon*); se trata del compañero del héroe, un escudero, quien lo acompaña para auxiliarlo en la batalla. Es un personaje del *oikos* aristocrático y por su servicio recibe un lugar en este, tal vez una membresía de menor rango. El terapeuta, por tanto, es una persona intermedia entre amigo y sirviente, que no es un esclavo ni tampoco un trabajador manual.

En Homero, el término *therápon* no tiene ningún sentido despectivo; el escudero lo es voluntariamente y a veces proviene incluso de noble cuna. Como está al servicio de un hombre poderoso —rey o héroe—, *el therápon* puede tener, por ejemplo, las siguientes funciones: acompañar al rey en el carro regio,¹ guiar los caballos del rey,² dar un

¹ *Il.* xi, 322: “sirviente”: Homero, *Iliada*, trad. por Rubén Bonifaz (Ciudad de México: UNAM, 20178); “Wagengenossen”: Homers, *Ilias*, trad. por Johann Heinrich Voss (Stuttgart: Reclam, 1970).

² *Il.* v, 580: “sirviente” (trad. Bonifaz): “Diener” (trad. Voss).

mensaje³ y trincar la carne.⁴ La relación entre el héroe o rey y su compañero se caracteriza por “asistir como *therápon*”, como quien *cuida* y *auxilia*. Así se lee en *Od.* XIII, 265: “Porque yo no había sido un servidor que agradara a su padre en el pueblo de Troya”.⁵ Aquí se encuentra por primera vez una forma verbal en el ámbito de la terapia (que no se refleja en la traducción de Tapia, pero sí en la de Voss: “seinem Vater zu dienen nimmer gewillfahrt” ([*e*]therápeuon = θεράπευον; nunca aceptó servir a su padre). Ahora bien, el *therápon* puede también estar al servicio de un dios. En *Il.* II, 110 se habla de los *servidores* de Ares.⁶ Con respecto a Homero, el *therápon*, el antecedente más lejano de lo que actualmente es nuestro “terapeuta”, es, pues, una persona que rinde algún servicio a una u otra divinidad. Quisiera anotar que en ningún caso el *therápon* homérico es un médico.

En Hesíodo se halla el giro *therápon Mousáon* (θεράπων Μουσάων) “el de las Musas siervo”;⁷ se trata del aedo que canta las hazañas de los antecesores.⁸ Con este tipo de *therápon* nos encontramos también en la literatura posterior.⁹ Por otra parte, en los *Trabajos y los días* (135) se lee que la raza de plata no quería servir (θεραπεύειν: *therapeúein*)¹⁰ a los dioses. Tenemos nuevamente un verbo y el servicio que implica se da en un ámbito religioso; su objeto es, en un caso, los dioses, en otro, las musas, pero quienes llevan a cabo la terapia, el servicio, son seres humanos.

En el mismo ámbito religioso —que aparecerá en el *Eutifrón* de Platón— se mueven también Píndaro, Heródoto y Eurípides. En Píndaro leemos “La suerte (*daímon*) que me acompañe... honraré, cultivándola (θεραπεύον: *therapeúon*) según mis recursos”.¹¹ En *Olimp.* 3.16 se

³ *Od.* IV, 23: “siervo”: (Homero, *Odisea*, trad. por Pedro Tapia (Ciudad de México: UNAM, 2019), “Diener” (trad. Voss).

⁴ *Od.* XVI, 254: “ministros [...] expertos en trincar carne” (trad. Tapia), “Diener” (trad. Voss).

⁵ Trad. Tapia.

⁶ Trad. Bonifaz (θεράποντες: *therápontes*).

⁷ Hes. Thgn. 100: Hesíodo, *Teogonía*, trad. por Paola Vianello (Ciudad de México: UNAM, 2016).

⁸ Thgn. 100.

⁹ Thgn. 769; Eur. *El.* 717; Aristoph. *Av.* 909.

¹⁰ Hesíodo. *Los trabajos y los días*, trad. por Paola Vianello (Ciudad de México: UNAM, 1986).

¹¹ *Pit.* 3.109, Píndaro, *Odas: Olímpicas. Píticas. Nemeas*, trad. por Rubén Bonifaz (Ciudad de México: UNAM, 2005).

habla de rendir culto (θεράποντα: *theráponta*) a Apolo, quien en la mitología griega se asociaba con la medicina y la curación, así como Artemis ayudaba en los nacimientos. En la misma obra (13.3) se halla la idea dentro de un contexto cívico que es afín al ámbito religioso; se habla del terapeuta en el sentido de que brinda un servicio de hospitalidad y que *atiende* a los huéspedes extranjeros. En Heródoto nos movemos nuevamente en un terreno religioso. Los sacerdotes veneran a los dioses (θεραπεύουσι τοὺς θεοῦς: *therapeúousi toùs theoús*, II, 37), para lo cual se rasuran todo el cuerpo con el fin de estar sumamente limpios para tal servicio. Los persas honran (θεραπεύουσι: *therapeúousi*) un día especial en el que celebran una gran fiesta religiosa (que tiene que ver con un asesinato de magos; III, 79).¹² En Eurípides (*Bacantes* 82) nos encontramos otra vez en el ámbito religioso, pues se rinde culto (θεραπεύει: *therapeúei*) a Dioniso; en *Electra* 744 se habla del culto de los dioses.¹³ Tucídides registra en la *Guerra del Peloponeso* el mismo tema; en IV, 98 se dice: “*hierà [...] therapeúmena...*”); allí se trata de cumplir con el servicio del templo, de cumplir con el culto. Relacionado con el ámbito religioso es el que llamo “cívico”, como acabo de mencionar.¹⁴ En Eurípides (*Ion* 184) se dice: “no dejaré de cuidar (θεραπεύον: *therapeúon*) a quienes me nutren”, a saber, a los padres.¹⁵

Gorgias¹⁶ habla de unos hombres que cayeron en la guerra; tales hombres elogiados por Gorgias eran protectores (θεράποντες: *therápontes*) de los injustamente desafortunados. Por otro lado, esos mismos hombres eran “piadosos para con sus padres por su solicitud” (θεραπειά: *therapeíai*). En ambos casos, con respecto al fragmento de Gorgias, se trata de un servicio o de una serie de servicios, actos de ayuda y de cortesía que una persona brinda a otra. Otra acepción de terapeuta es el de “sirviente” o “esclavo” de ambos sexos. Se da en varios autores, por ejemplo, en Aristófanes. Parafraseo: “Qué doloroso es ser esclavo de un

¹² Heródoto. *Historias I-III*, trad. de Arturo Ramírez Trejo (Ciudad de México: UNAM, 2008).

¹³ Eurípides, *Bacchae*, trad. por David Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Eurípides, *Electra*, trad. de John Dewar Denniston (Oxford: Clarendon Press, 1939).

¹⁴ Tucídides. *History of the Peloponnesian War*, trad. por Charles Forster Smith (Cambridge: Harvard University Press, 1969).

¹⁵ Eurípides. *Ion*, trad. de A. S. Owen (Oxford: Clarendon Press, 1939).

¹⁶ Frag. 6 Gorgias. *Fragmentos*, trad. por Pedro Tapia (Ciudad de México: UNAM, 1980).

amo que no está en sus cabales; si el sirviente (θεράπων: *therápon*) por casualidad da el mejor consejo, pero al propietario no le parece que lo haga, entonces es necesario que el *therápon*τα (θεράποντα; sirviente o esclavo por la cercanía de *doûlos* en la primera línea) participe de los males”.¹⁷ En Andócides, *Acerca de los misterios*, 12, el mismo término significa “criado”.¹⁸ En Sófocles (*Filoctetes* 149) el verbo *therapeúein* tiene el sentido de “estar atento a”, en este caso, a una situación determinada.¹⁹ Por primera vez el objeto de la terapia, del cuidado, no es una persona (humana o divina), sino una circunstancia.

En la *Guerra del Peloponeso* nuestro vocablo se da en el ámbito político. Atreo, un personaje de dudosa calidad moral, se había ganado el favor de las multitudes por haberlos halagado (τεθεραπευκότα: *tetherapeukóta*) —este es el sentido del vocablo aquí— con tal de obtener el reino de Micenas (cf. I, 9, 2). En otro lugar, en I, 55, 1, se trata con gran cuidado, con consideración (θεραπεία: *therapeía*) a unos esclavos de quienes se espera más adelante una ventaja política, esto es, la terapia se brinda a esclavos (seres humanos) con el propósito de un provecho posterior; se tiene, pues, un cálculo político; la terapia, en consecuencia, se usa como medio para obtener determinado fin. En II, 51, 2 aparece, por primera vez, el verbo *therapeúein* en el sentido que actualmente manejamos, esto es, relacionado con la medicina. Se dice que algunas personas murieron por negligencia, otras fallecieron a pesar de haber sido muy cuidadas (θεραπευόμενοι: *therapeuómenoi*). En términos generales, en este apartado (II, 51) se encuentra un amplio uso tanto del verbo *therapeúein* como del sustantivo *therapeía* en el ámbito médico.

El último autor antes de Platón que quisiera mencionar es Jenofonte. En sus escritos se encuentra la terapia en varios ámbitos. En el contexto político, se puede tomar en cuenta *Hell.* III, 1, 28, donde se afirma que los soldados, al recibir mayor cantidad de dinero, serían mucho

¹⁷ Pl. 3 y 5 *The complete plays of Aristophanes*, trad. por Benjamin Bickley Rogers (Nueva York: Bantam Books, 1962).

¹⁸ Andócides. *Discursos*, trad. por Gerardo Ramírez Vidal (Ciudad de México: UNAM, 1996).

¹⁹ Sophocles. *The plays and fragments. Part IV. The Philoctetes*, trad. por Richard Jebb (Cambridge: Cambridge University Press, 1898).

más cuidadosos (*disciplinados*; θεραπευτικότεροι: *therapeutikóteroi*) para servir a la autoridad política.²⁰ En *Mem.* II, 1, 28-29 hay un ejemplo del ámbito religioso: se trata de la famosa fábula de Heracles que se halla en el dilema acerca de qué tipo de vida vivir: o bien tomar el camino fácil que aparentemente le dará felicidad —pero solo aparentemente— o bien, si en verdad quiere ser feliz, debe tomar el camino más difícil y venerar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) a los dioses.²¹ La terapia aquí es concebida como veneración de la divinidad. Aparte de ello, es importante señalar que se presenta en este momento una clara prescripción: se debe venerar a los dioses.

El ámbito cívico o de cortesía se da en *Ciropedia* I, 3, 7, donde se atiende al abuelo, esto es, una persona se ocupa de otra persona. El contexto es el siguiente: Ciro reparte la carne que se sirve a los sirvientes (θεραπευταῖς: *therapeutáís*) de su abuelo. A uno de ellos le da su pedazo con esas palabras: “esto es para ti, porque atiendes (θεραπεύεις: *therapeúeis*) bien a mi abuelo”. En la misma obra (V, 1, 18) un compañero de Ciro *atiende* a una mujer (θεραπεύον: *therapeúon*). No la atiende como siervo, sino como caballero, viendo que no le falte nada; quiere agradar. Me parece que en este ejemplo se preserva muy bien el sentido original de “escudero”, de servir como escudero, no como sirviente o esclavo. En *Ciropedia* III, 2, 12 tenemos un ejemplo del ámbito médico en el sentido de atender o curar (θεραπεύειν: *therapeúein*) a los heridos. Por otro lado, en VIII, 1, 6 encontramos el giro cuidar (*vigilar*; θεραπεύουσιν: *therapeúousin*) las puertas de los príncipes o gobernantes; aquí el objeto de la terapia no es directamente una persona, sino un objeto.²² Y finalmente, en *Mem.* II, 1, 28 se presenta la expresión “deber cultivar” (θεραπευτέον: *therapeutéon*) la tierra, con un uso claramente normativo, pues si se quiere ser feliz, se debe, entre otras cosas, cultivar la tierra para que dé frutos.

Por tanto, es evidente que el campo semántico de la terapia, como también el del terapeuta y del hecho de cuidar, se amplía poco a poco.

²⁰ Senofonte, *Elleniche*, trad. por Maristella Ceva (Milán: Oscar Mondadori, 1996).

²¹ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. por Juan David García Bacca (Ciudad de México: UNAM, 1993).

²² Jenofonte, *La Ciropedia de Jenofonte*, trad. por Demetrio Frangos (Ciudad de México: UNAM, 1992).

La terapia invariablemente es bilateral, vale decir que generalmente se trata de una relación de dos polos: un individuo, el terapeuta, brinda cierto cuidado a otra persona que es el objeto de la terapia. El elemento común es el *cuidado*, el servicio que repercute en el bienestar de quien es sometido a terapia. Esto no se puede aplicar a los dioses, pues no requieren cuidados en el mismo sentido que los hombres; la terapia de la divinidad es un servicio comparable al que un sirviente rinde al amo. A continuación, veremos que en el pensamiento platónico se encuentran aún más ámbitos en los que se halla la terapia y quienes la ejercen.

El caso de Platón²³

Llama la atención el hecho de que Platón usa el término “terapia” no solo en el entorno de la enfermedad, sino en contextos muy diversos. Así, por ejemplo, no habla exclusivamente de una “terapia de los enfermos” (*Protagoras*), sino también de una “terapia de los dioses” (*Eutifrón*), de una “terapia de los perros” (*ibid.*), de una “terapia del alma” (*Laques*), de una “terapia de la ciudad” (*Gorgias*) y hasta de una “terapia de los pasteles” (*República*). En lo que sigue, quisiera dilucidar esta noción en los diversos diálogos y ámbitos en los que se presenta. Para ello, uso el siguiente método: recorro cada diálogo en el cual se encuentra el vocablo *therapeía* (ya sea en forma de sustantivo, verbo o participio) y trato de interpretarlo. Empiezo, en la medida de lo posible, con las primeras obras del maestro de la Academia hasta la última.

En uno de sus diálogos más tempranos, el *Eutifrón*, Platón habla de dos tipos de terapia. Por un lado, menciona la terapia “de las demás cosas” (13a, *θεραπεία περὶ τὰ ἄλλα*: *therapeía peri tà alla*) y por otro, la terapia de los dioses (12e, *τῶν θεῶν θεραπείαν*: *tôn theôn therapeían*). Este último tipo lo examinaré más adelante; por el momento atiendo cuáles son las terapias “de las demás cosas”. Entre estas, el mismo *Eutifrón* nos presenta la aplicada en el ámbito de los animales, en este caso de perros y caballos. Por lo pronto, la terapia de los perros es definida como “arte

²³ A partir de aquí, todos los pasajes de Platón siguen la paginación convencional de Bekker. En su caso, las traducciones presentadas son mías.

de cazar” y la de los caballos como “arte de cabalgar”. Ambas actividades son llamadas “arte” (τέχνη: *téchne*), concepto muy relevante en el pensamiento platónico, sobre el cual volveré con más detalle. Por el momento, basta hacer hincapié en dos puntos: 1) no todo el mundo es capaz de tratar (13a, θεραπεύειν: *therapeúein*) animales, sino solo el propietario de un arte; y 2) la terapia —aquí dirigida a perros y caballos— tiene como meta hacer un bien a los animales, esto es, tanto perros como caballos reciben el provecho de la terapia (13b) y por ello llegan a ser mejores. La terapia en el ámbito de los animales se presenta, pues, como cuidado de unos animales cuyo bienestar se busca; la terapia es ejercida por seres humanos que dominan el tratamiento de los animales.

Creo que es pertinente mencionar desde aquí un punto que en el *Eutifrón* no resalta, pero que está presente: consiste en el concepto normativo de terapia, esto es, la terapia siempre debe tender al bienestar o la mejoría del “paciente”. La siguiente cita del *Eutifrón* confirma, hasta cierto punto, esta idea: “¿O crees que la terapia tiende al daño del que es tratado (θεραπευομένου: *therapeuoménu*)? — Ciertamente no” (13c). Esta cita implica que la auténtica terapia debe buscar el bien del que es tratado. En el *Protágoras* —cuyo tema principal es la enseñanza de la virtud— se amplía el radio de la noción de terapia; el concepto se maneja ahora en dos ámbitos no mencionados en el *Eutifrón*: por un lado, en el ámbito de la medicina somática²⁴ y, por otro, en el de la educación. La terapia médica es el “aprendizaje de la curación (θεραπείας: *therapeías*) de los enfermos” (435a) y es el sentido que nosotros damos hoy al término, esto es, una persona físicamente enferma es sometida a terapia. En el *Protágoras* funge como terapeuta un médico quien aplica las siguientes medidas: cortar, quemar, tomar medicinas y ayunar (354a).²⁵

La terapia de los enfermos, ejercida por el médico, remite a las características de la terapia aplicada a los animales: 1) no todo el mundo puede curar, sino solo quien domina el arte respectivo (la medicina física en este caso); y 2) la terapia se presenta nuevamente como arte

²⁴ En *Alcibíades* 126b se toca el tema de la salud física, pero, en vista de la duda acerca de la autenticidad de esta obra, menciono los lugares pertinentes tan solo en las notas.

²⁵ En *Gorgias* 524b se mencionan los *therapeúmata*, las medidas curativas que se aplicaron al cuerpo humano en vida y cuyos vestigios se pueden observar todavía en el cadáver.

y se aduce un rasgo no mencionado antes, a saber, su posibilidad de aprendizaje: “¿Qué clase de buena acción hace competente al médico? —El aprendizaje (μάθησις: *máthesis*) de la terapia de los enfermos” (345a). De ahí se infiere que el terapeuta debe haber aprendido su oficio. Por otro lado, igual que en el caso de los animales, la terapia de los seres humanos enfermos busca el bienestar, la salud, de los pacientes, aunque el tratamiento puede ser penoso y desagradable, como se acaba de decir (354a).

Antes de referirme al ámbito de la terapia en la educación que también se toca en el *Protágoras*, quiero ver otro aspecto de la medicina que añade una dimensión importante: la enfermedad psicosomática. Este aspecto se examina en un diálogo especialmente interesante y “moderno”, el *Cármides*. Si bien el tema de esta obra no es la salud mental, sino la definición de la templanza (moderación), tiene suficiente material para abordar lo que en la actualidad llamaríamos “salud mental”. Para entender este tema, es necesario entrar un poco más en detalle, porque hay pasajes que se parecen bastante al pensamiento freudiano, sin que Freud se hubiera inspirado en Platón. Estamos ante el nacimiento de la psicoterapia “científica”.

86 | La situación es la siguiente: en una palestra en Atenas se encuentran muchos jóvenes, entre ellos Cármides, pero también adultos, por ejemplo Critias y Sócrates. Cármides es descrito como un joven muy sensato, de extraordinaria belleza física, que posee la virtud de la moderación, la cual es un determinado estado del alma que nosotros muy probablemente llamaríamos “salud mental”. Pues bien, el joven se queja de que todas las mañanas se despierta con dolor de cabeza y Critias le dice que conoce a un médico que puede curarlo de su mal. Este médico es Sócrates, que por cierto no es médico de profesión, sino que aquí es presentado como “some kind of [...] holistic healer, armed with drugs for the body and incantations for the soul”.²⁶ Cármides le pregunta a Sócrates si sabe el remedio para su dolor de cabeza, a lo cual Sócrates contesta positivamente, diciendo que se trata

²⁶ Harold Tarrant, “Naming Socratic interrogation in the Charmides”, en T. Robinson y L. Brisson (eds.) *Plato, Euthydemus, Lysis Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum Selected Papers, International Plato Studies*, vol. 13 (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000), 251-258.

de la hoja de un vegetal que se debe poner en la cabeza; pero no basta con la hoja, pues esta por sí sola no es eficaz, sino que requiere al mismo tiempo una *epodé*²⁷ (ensalmo, conjuro, palabra mágica) que él, Sócrates, llegó a conocer por un médico de Tracia. Este médico afirmaba que los griegos todavía no son capaces de curar muchas enfermedades porque no contemplan el conjunto de la persona. Por ejemplo, si hay un problema con los ojos, se tiene que tratar también la cabeza (156b, τὴν κεφαλὴν θεραπεύειν: *tèn kephalèn therapeúein*) y es tonto creer que se puede *tratar* (156c, θεραπεύσαι: *therapeúσαι*) la cabeza sin tomar en cuenta el cuerpo entero, pues con el conjunto —que sería el cuerpo entero— se trata de curar (156c, θεραπεύειν: *therapeúein*) también la parte, en este caso la cabeza.

Se defiende la tesis de que ningún órgano del cuerpo puede ser atendido por separado, sino que el buen terapeuta considera que el ser humano es una unidad de cuerpo y alma y debe ser atendido como tal, poniendo el énfasis preponderantemente en el alma, pues de ella se genera la salud del ser humano en su totalidad. El alma misma se debe tratar (157a, θεραπεύειν: *therapeúein*) con ciertos ensalmos y estos son los “bellos discursos” que generan en ella la templanza o moderación, y teniendo esta, es fácil procurar la salud para la cabeza y el cuerpo entero. Se insiste en que no se debe emprender una curación (157b, θεραπεύειν: *therapeúein*) del dolor de cabeza de Cármides, sin que este joven haya ofrecido su alma para que sea *tratada* (θεραπευθῆναι: *therapeuthênai*) con ensalmos (*ibid.*).

Aquí se maneja un enfoque holístico que consiste en que alma y cuerpo se consideran al mismo tiempo; no es posible ser “médico del cuerpo” y “médico del alma” por separado. El cuerpo no se cura si no se atiende también el alma²⁸ y se da por un hecho que el dolor de cabeza es una somatización. Sócrates, que funge como terapeuta (haciendo suyas las enseñanzas del médico tracio), afirma que el dolor de cabeza del que se queja Cármides no puede ser curado si no presta su alma a los “bellos discursos” (157a). El joven acepta la propuesta. Los

²⁷ Este término se repite 20 veces en el diálogo.

²⁸ Se excluye de entrada la posibilidad de que el dolor de cabeza de Cármides se deba a que cene algo que no le viene bien, esto es, que se trate de un mal orgánico.

bellos discursos son los discursos verdaderos que producen templanza en el alma, la cual a su vez produce la salud en el cuerpo. Son estos discursos verdaderos los que curan; ello se desprende claramente de la crítica que se hace a los médicos griegos, que aún no han comprendido que el cuerpo no se puede curar sin el alma.

Aquí se empieza a ver la figura de Sócrates también como terapeuta, no solo porque hizo suyas las enseñanzas del médico tracio, sino porque la filosofía, por los discursos verdaderos, tiene un papel terapéutico, pues es la verdad la que cura, no la mentira o el ocultamiento. La psicoterapia solo puede dar fruto en manos de un filósofo médico que conducirá a la verdad que cura. En este diálogo se da una auténtica terapia filosófica, en la cual “la palabra se constituye [...] en el recurso terapéutico por antonomasia”.²⁹ El *Cármides* es un diálogo en el cual Platón está a punto de llegar al famoso diván de Freud, pues en la psicoterapia freudiana también se debe entregar el alma y decir la verdad con el fin de llegar a una curación. Los discursos verdaderos de Freud son los “bellos” discursos de Platón. Se trata aquí de una situación en la que “ciertas intervenciones del terapeuta son asumidas por el paciente”³⁰ y así se puede producir la curación por la palabra. “Lo que hacemos es cuidado del alma en el mejor sentido” (“Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinne”), dice el pensador vienés,³¹ y esto es exactamente lo que también hace Platón en boca de Sócrates, al decir que no hace otra cosa sino andar por la ciudad y tratar de persuadir a las personas de no preocuparse tanto del cuerpo, sino del alma (*Apolo-gía* 30a-b).

Ya dijimos que el *Cármides* es un diálogo “moderno”; con este vocablo me refiero a que es, en buena medida, freudiano. En relación con este aspecto quisiera aducir todavía unas cuantas coincidencias entre Platón y Freud, si bien en los pasajes respectivos no aparece la palabra “terapia”. Se trata de los siguientes puntos: 1) el paciente debe acudir voluntariamente a la terapia, 2) debe ser totalmente sincero y tener completa confianza en el terapeuta; 3) este debe exhibir ciertos cono-

²⁹ Santiago Vázquez, “La curación por la palabra. De Platón el primer monacato cristiano”, *Cauriensa* 8 (2013): 459-472.

³⁰ *Ibid.*, 463.

³¹ Sigmund Freud, *Die Frage der Laienanalyse* (Fráncfort: Fischer Bücherei, 1969), 218.

cimientos y ser una persona de probada moralidad; 4) es él quien pondrá fin al tratamiento, mas no el paciente.³² En efecto, la contribución freudiana a la psicología ha dejado huella en el campo de la psicoterapia y de la filosofía, entendida esta última como un medio para entender la *psyché* en su papel de modelar pensamientos, sentimientos y conductas que recaen sobre todo en una esfera ética, de ahí la importancia de que la terapia platónica, en cuanto supone una estrategia de cuidado del alma, sea vista, en el esquema de Freud, como un referente anterior. En la terapia freudiana se utilizan técnicas como la asociación libre, el análisis de los sueños y la transferencia y contratransferencia para descubrir conflictos inconscientes y promover la comprensión y la curación de la mente y el alma.³³

Ahora bien, hay que regresar al *Protágoras* para examinar la terapia en el ámbito de la educación del alma con el fin de prepararla para adquirir la virtud política. Se afirma que un interlocutor de la obra, Hipócrates, joven amigo de Sócrates (¡no confundir con el médico!), está dispuesto a entregar su alma a Protágoras, para que sea tratada (*θεραπεῦσαι*: *therapeúσαι*) por el sofista que pretende fungir como educador (cf. 312c ss.) Después de algunas disquisiciones acerca de qué es un sofista, Protágoras afirma que la virtud política se toma como enseñable, que es “objeto de enseñanza y de cuidado” (325b, *θεραπευτοῦ*: *therapeutou*); se mencionan como medidas terapéuticas la educación que los niños reciben desde pequeños, cuando se les enseña qué comportamiento deben tener, qué es justo y qué no lo es. Si no se atienden a las enseñanzas de los adultos, hay amenazas y golpes (cf. 325c–d). La virtud política a la que se refiere Protágoras es concebida como un comportamiento socialmente requerido,³⁴ que de hecho se puede enseñar, como todos sabemos por experiencia propia.

³² Ute Schmidt Osmanczik, “El diván anticipado. Sócrates, Cármides y Freud”, *Psicopatología* 20, núm. 2 (2000), 155.

³³ Véase: Alexander Martin, “The legacy of Sigmund Freud: An appraisal: Therapeutic, literary and aesthetic, philosophical”, *The Kenyon Review* 2, núm. 2 (1940): 135-185: “Freud’s greatness lay in his discovery, description, and scientific systematization of mental and emotional phenomena. In his interpretations and therapeutic goal, he was influenced by contemporaneous philosophy, which was largely dualistic (or pluralistic), objective, mechanistic and static”.

³⁴ En nuestro diálogo se dan cuatro acepciones de la “virtud política”; las otras tres no son tan relevantes en el contexto que aquí se maneja.

El pequeño diálogo *Laques* (anterior al *Protágoras*) también se ocupa de la virtud política, pero claramente en el sentido de que dicha virtud es considerada como una capacidad excepcional del estadista. Melesias y Lisímaco, dos personajes del diálogo, son hijos de padres políticos ilustres (de Arístides el Justo y de Tucídides el Mayor), pero ellos mismos son hijos “insignificantes” que no lograron la fama de los padres, debido —según ellos— a que no tuvieron una buena educación. Ahora bien, ellos a su vez tienen hijos; están preocupados por su educación y se preguntan “de qué modo tratados (179b, θεραπευθέντες; *therapeuthéntes*) ellos, podrían llegar a ser los mejores”, entendiéndose por “mejores” ser el mejor moral y físicamente,³⁵ ser capaz de administrar una futura magistratura, ser el mejor ciudadano o incluso gobernante (es importante destacar aquí que política y educación no son nítidamente separables).

Ello implica una educación o tratamiento del alma (185e, ψυχῆς θεραπείαν: *psychês therapeían*), y se destaca que no todo el mundo es capaz de emprender la tarea de educar el alma para que el individuo en cuestión llegue a ser el “mejor”. Se requiere un experto en el tratamiento del alma, lo cual lleva directamente a la concepción de la terapia como arte. Ahora bien, en el *Protágoras* se había mantenido que el arte de la política puede ser aprendida; en el *Laques* se añaden más características al poseedor de un arte y con ello también al terapeuta en el terreno de la educación. Estas características, según el *Laques*, son 1) haber aprendido a educar, 2) haber ejercido el oficio de la educación, 3) haber tenido buenos maestros en la educación, y 4) ser capaz de exhibir alguna obra bien hecha del arte de la educación; ello significa concretamente —por raro que nos parezca a nosotros—³⁶ que el buen educador-terapeuta debe poder señalar a quien ha hecho moralmente bueno, una vez que los maestros que él tuvo hayan cuidado (186a, τεθεραπευκότες: *tetherapeukótes*) su alma y la de muchos otros jóvenes (186b).

El *Gorgias* es, sin lugar a dudas, uno de los diálogos o *el* diálogo que más contribuye al esclarecimiento de la noción de terapia, vocablo que se presenta 17 veces. En esta obra, la noción se usa de manera

³⁵ En el *Lisis* (209a) se hace una referencia a la educación física.

³⁶ Y seguramente a los atenienses también.

destacada en el ámbito de la política,³⁷ que —igual que en el *Laques*— no es siempre nítidamente separable del ámbito de la educación y, además, se usa en un sentido claramente normativo. También es importante señalar que la terapia en esta obra es, de modo muy explícito, considerada como *téchne* con todas las características que esta noción implica. Se indican los siguientes rasgos de la *téchne* en tanto que terapia: 1) Se basa en conocimientos y opera con ellos; sin conocimiento no hay arte (448b y otros lugares); 2) sabe justificar racionalmente sus procedimientos (465a, 501a): λόγον...δοῦναι (*lógon...doûnai*), y 3) tiene un campo específico al que se refiere (450b); 4) tiene determinada meta, que es “lo mejor”: ello significa que la terapia busca lo mejor para el objeto o la persona que es sometido a terapia; 5) es infalible; y 6) es aprendible y enseñable.

Se habla del cuidado o tratamiento de la ciudad (521a, θεραπείαν τῆς πόλεως: *therapeían tês póleos*); esto quiere decir que el gobernante debe tener cuidado (513e, θεραπεύειν: *therapeúein*) de hacer a los ciudadanos los mejores que sea posible. Ahora bien, los ciudadanos tienen cuerpo y alma, y ambos precisan cuidados especiales. Hay cuatro artes que *vigilan* (464c, θεραπευουσῶν: *therapeuousôn*) siempre por lo mejor; dos se refieren al bienestar del cuerpo y otras dos se ocupan del bienestar del alma. En primer lugar, se habla de modo muy evidente del cuidado del cuerpo³⁸ (464b, σώματος θεραπείας: *sómatos therapeías*); de este cuidado se ocupan la medicina y la gimnasia, de modo que son terapeutas el médico que cura y el maestro de gimnasia que mantiene el cuerpo en buenas condiciones y puede prevenir la enfermedad. La medicina, en tanto que arte, ha investigado la naturaleza de lo que cuida (501a, θεραπεύει: *therapeúei*) y sabe justificar sus procedimientos, que a veces son dolorosos.

Aplicando estas características al médico, resulta que este, en tanto que terapeuta, ha aprendido su oficio (*Laques*), sabe correctamente en qué consiste la salud y cómo devolverla en caso de que se haya perdido. Hay que señalar también que el médico, al curar, no debe buscar su

³⁷ Véase también: *Alcibiades* 126b.

³⁸ Véase también: *Alcibiades* 131b.

propia ventaja (económica), sino el bienestar del paciente. En el mismo *Gorgias* se maneja la idea de un cuidado del alma (513e, θεραπεύομεν: *therapeúomen*).³⁹ Esta, igual que el cuerpo, puede estar sana o enferma. La enfermedad del alma es ahora concebida como mal moral, especialmente como injusticia, pero también como desenfreno, impiedad y cobardía. La salud del alma es considerada como bondad moral; el individuo sano es la persona justa, asimismo moderada, pía y valiente. Como se puede observar, la “salud del alma” tiene aquí otro significado que en el *Cármides*, donde se trataba lo que hoy llamamos “salud mental”; en esta obra, sano es sinónimo de “templado” o “moderado”; en el *Gorgias*, el mismo vocablo significa “bueno”, “virtuoso”.

En el *Gorgias* es la política la que se encarga de la terapia y la salud del alma; ello significa que la política, concebida como instancia terapéutica, debe vigilar por la bondad de los hombres, como educación moral del ciudadano, idea que no es tan fácil de entender. Así las cosas, la política en tanto que terapia del alma, comprende dos ramas: legislación y aplicación de la justicia. La legislación es comparable a la gimnasia, en tanto que ayuda a mantener la salud del alma. La aplicación de la justicia se parece a la medicina: debe curar la enfermedad mental, el mal moral, la injusticia. El tratamiento que corresponde a la cura del mal moral es el castigo, que es considerado como una terapia que libera de la injusticia. Es vista como una medida terapéutica destinada a restablecer la salud del alma.

La persona que aplica el castigo es una especie de “médico del alma”. Manteniendo la analogía de salud y enfermedad del alma y del cuerpo, resulta que el político, para que sea capaz de curar, requiere un arte, es decir, la política, en sus dos ramas de legislación y aplicación de la justicia; debe ser una *téchne*, lo cual a su vez implica que debe basarse en conocimientos, ser capaz de justificar sus procedimientos y que su meta debe ser la curación de la enfermedad moral del alma. A su vez, tomando en cuenta lo que ya se había dicho en el *Laques*, el político terapeuta debe haber aprendido su oficio antes de empezar una carrera política, debe haber tenido buenos maestros y debe ejercer su arte no en

³⁹ En este lugar se menciona también el cuidado del cuerpo.

provecho propio, sino para el bien del pueblo. Vale decir aquí que todos los políticos de hoy afirmarían que ejercen su oficio para el bien del pueblo, retomando esta idea platónica, sin considerarse “médicos del alma” o terapeutas. No me atrevería a afirmar que lo dicen consciente o inconscientemente, y mucho menos que de hecho les importe realmente a todos el bienestar del pueblo.

A raíz de lo dicho en líneas anteriores, hay que considerar un aspecto nuevo: Platón da por supuesto que una terapia bien llevada es infalible. Ello se desprende de dos lugares. Para empezar, los conductores no caen del carro desde un principio, pero una vez que cuidan (516e, *θεραπεύσωσιν: therapeúsosin*) los caballos y son mejores conductores, ¡entonces se caen! Ello no sucede. Y en 516d leemos: “¿No le aplicaron el ostracismo [a Cimón] aquellos que cuidaba (ἐθεράπευεν: *etherápeuen*)?” Cimón era gobernante ateniense y aplicaba la terapia al pueblo, supuestamente como buen pastor que dominaba el arte político. Y esto implicaba lo siguiente: si hubiera cuidado bien, no se le habría aplicado el ostracismo, porque su terapia habría sido infalible.

Se habla de la terapia de la ciudad, de la polis.⁴⁰ Dentro de este contexto se establecen dos analogías: es posible llevar a cabo la política como médico, buscando el bien real de los ciudadanos, es decir, educarlos y mejorarlos moralmente,⁴¹ o bien como “servidor”, con la tendencia de procurar placer al pueblo, tratando de obtener su favor (y su voto). Quienes hacen esto, son, por decirlo así, “falsos” terapeutas (518b, *θεραπευταί: therapeutai*), que también se dan en el campo de la salud física: ofrecen a la gente cosas sabrosas, buscando el placer del paladar, mas no lo que es saludable.⁴² El verdadero cuidado (517d, *θεραπεία: therapeía*) del cuerpo lo ofrece el médico, no el cocinero sofisticado.

Como servidores en el campo político se mencionan unos cuantos ejemplos, a saber, Temístocles, Cimón, Pericles y Milciades; en vez de cuidar la salud moral de los atenienses, llenaron la ciudad, sin moderación y justicia, de puertos, astilleros, muros e impuestos, todo ello considerado por Platón como “tonterías” (519a). Solo complacieron a

⁴⁰ Véase también: *Alcibiades* 126b.

⁴¹ “¿No debemos maniobrar así para la ciudad y los ciudadanos, a saber, cuidar de hacer de ellos los mejores ciudadanos posibles?” (513e).

⁴² Sería la “comida chatarra” de ahora.

los ciudadanos, en vez de educarlos. Este tipo de pseudoterapeuta satisface su propio afán de poder en vez de ver por el bien real de la polis. Esta terapia falsa es una búsqueda de lo placentero, de lo agradable para el cuerpo y el alma. Platón llama a este fenómeno “adulación”. Es un concepto negativo de terapia, que no es una *téchne*, pues cualquier arte que lo es realmente, busca siempre lo mejor, que en el caso del *Gorgias* es la salud moral del alma y la salud real del cuerpo.

El *Fedón* hace hincapié en el cuidado del alma. Así leemos en 66d que el ser humano se ocupa del dinero y los bienes —causas de las guerras—, y que tiene cuidado (θεραπεία: *therapeía*) por el cuerpo; las preocupaciones de esta índole son justamente la razón por la cual falta tiempo para buscar la sabiduría. En 64d se afirma que al filósofo no le importa mayormente el cuidado (θεραπείας: *therapeías*) del cuerpo, tampoco la comida, la bebida y las relaciones sexuales. Por otro lado, un alma impura que solo se dedica y se entrega al cuidado (81b, θεραπεύουσα: *therapeúousa*) del cuerpo, no podría separarse fácilmente de este a la hora de la muerte. Y los amigos de Sócrates —que creen que Dios está al pendiente de ellos— no comprenden el deseo de Sócrates de morir y de salirse de este cuidado (62d, θεραπείας: *therapeías*) divino de su persona.

94

El *Timeo* trata brevemente el cuidado del alma y del cuerpo. En 88d se dice que la forma del cosmos es el modelo para el hombre en el sentido de que este debe cuidar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) su cuerpo con el fin de estar en armonía con respecto a sus movimientos. Por otro lado, en 90c hay una referencia acerca del cuidado del alma y del cuerpo; ahí se afirma, en relación con el alma, que esta se debe preocupar o cuidar (θεραπεύοντα: *therapeúonta*) de lo divino que hay en ella. Con respecto al cuerpo, resulta que hay un tratamiento (*therapeía*) que consiste en darle el alimento adecuado tanto al cuerpo como al alma (*ibid.*).

Hasta aquí, por el momento, las “demás terapias”. Falta ahora la terapia de los dioses, que aparece por primera vez en el diálogo *Eutifrón* (12e-13d). Dicha terapia es considerada como *hosiótes* (ὁσιότης), esto es, como veneración de los dioses y se distingue en un aspecto fundamental de las demás terapias que tienen todas la tendencia de hacer un bien

al animal o al enfermo o a cualquier otro ente al que se dirige la terapia. Ello es imposible en el caso de los dioses, pues no se les puede hacer un bien, ya que son perfectos. La terapia que se les brinda se parece a la conducta que tiene un sirviente para con su amo: le sirve.⁴³ En la *República*, la idea de la terapia se maneja en diversos ámbitos y de muchas maneras. Habrá que ver hasta qué punto se retomán ideas mencionadas en diálogos anteriores y hasta qué punto se añaden ideas nuevas.

En primer lugar, quisiera mencionar que la terapia se presenta varias veces en el ámbito religioso. En 362c se afirma que el hombre injusto servirá (θεραπεύειν: *therapeúein*) a los dioses y a los hombres mediante ofrendas, obviamente para esconder su injusticia. En 427b, la terapia (θεραπείαι: *therapeíai*) es concebida como culto a los dioses, héroes y demonios. Por otra parte, entre las reglas de cortesía se cuentan como terapias (θεραπείας: *therapeías*) los gestos de respeto y cortesía de los jóvenes antes los padres (425b).⁴⁴ La misma idea se presenta en *Menón* 91a, donde se habla de cuidar (θεραπεύουσι: *therapeúousi*) a los padres, parientes y huéspedes como parte de una sabiduría y virtud. Una idea semejante, la encontramos en *Banquete* 175c, donde se habla de servir (θεραπεύετε: *therapeúete*) comida. Algo parecido (en la *República*) es lo siguiente: el guerrero perfecto llevará sus hijos al campo de batalla para que estos se familiaricen con el oficio de la guerra y cuiden (sirvan, asistan; θεραπεύειν: *therapeúein*) a sus padres, que en este caso son objeto de la terapia (467a). Y en 469a leemos que se deben cuidar y venerar (θεραπεύσομεν: *therapeúsomen*) las tumbas de quienes han caído en la guerra. Una idea afín se halla en Menéxeno 249c, donde se afirma que el Estado se ocupa (θεραπεύειν: *therapeúein*) de los hijos de los muertos caídos en la guerra y que estos serán cuidados (θεραπεύεσθαι: *therapeúesthai*). Regresando al ámbito religioso estrictamente hablando, resulta que el hombre justo no descuidará (ἀθεραπευσίαι: *atherapeusíai*) a los dioses, pues no le corresponde (443a). Aquí parece que se implica una condición del terapeuta de los dioses, que debe ser una persona justa, debe exhibir bondad moral.

⁴³ Véase: *Alcibiades* 122a.

⁴⁴ Ubiqué estos comportamientos también dentro del “ámbito religioso”.

En segundo lugar, quisiera mencionar el ámbito de la medicina. Como vimos, el terapeuta (θεραπευτής: *therapeutês*) cura a los enfermos (341c). Es cierto que se le paga por sus servicios, pero no es principalmente un adquisidor de dinero, sino una persona que ayuda. La función de la terapia médica es curar, no acumular dinero.

Una novedad (407d-e) consiste en la idea de que la terapia no debe ser aplicada indiscriminadamente. En cuanto al cuerpo, resulta que quien está muy enfermo y ya no puede ser curado, no es acreedor de terapia. En términos generales, se puede decir que, para ser sujeto a una terapia, debe existir de antemano la posibilidad de éxito, esto es, se atiende solo a personas con enfermedades locales. Esculapio (hijo de Apolo) comprendió que no vale la pena curar a cualquiera, es más, no se debe cuidar, curar (θεραπευτέον: *therapeutéon*) a quien no puede vivir su periodo normal, porque no sería de provecho ni para sí mismo ni para la ciudad. Esta idea llega incluso al campo político: solo es preciso cuidar, tratar (410a, θεραπεύσουσι: *therapeúsousi*) a quienes, según Platón, tienen de suyo una buena naturaleza (εὐφροεῖς: *euphroeîs*): “en cuanto a los otros, se dejará morir a los deficientes por su cuerpo, y los jueces harán perecer a los que son de un natural perverso e incurable” (410a). En las *Leyes* tenemos una idea parecida con respecto a los animales: en 735b se señala que un pastor que cuida (θεραπεύειν: *therapeúein*) a una manada separará los ejemplares sanos de los enfermos y cuidará solo a los sanos, pues no vale la pena ocuparse de aquellos que no tienen posibilidad de recuperar la salud. Aquí la terapia está sujeta a ciertas condiciones, tanto para los seres humanos como para los animales.

En este aspecto, la medicina moderna discrepa completamente del pensamiento platónico por lo que a los hombres se refiere, pues se dan casos en los cuales los médicos aplican tratamientos a personas de las cuales se sabe perfectamente bien que no tienen remedio alguno. Tengo en mente especialmente una situación en la que el paciente —de suyo demente y en silla de ruedas— fue operado del corazón y murió al día siguiente.

En tercer lugar, se presenta la terapia de los animales tal como se vio en el *Eutifrón*. En este punto, la *República* no aporta nada nuevo, pues se

trata del bien del animal; en 343b se afirma que el pastor —que es el terapeuta— al engordar y cuidar (θεραπεύειν: *therapeúein*) a las reses y ovejas no debe tener en mente el bien propio, sino el del animal.

En cuarto lugar, el ámbito de la política (cf. 345e). La meta de la auténtica terapia en este campo es el bien del que es sometido a terapia. En este caso, funge como terapeuta el gobierno (ἀρχή: *arché*). El gobierno no se debe fijar ninguna otra meta, sino el bien del que es gobernado y cuidado (θεραπευομένο: *therapeuoméno*). Lo mismo —repito— lo diría cualquier político de hoy y hay algunos que realmente lo hacen. En este mismo ámbito (426d) se afirma que son admirables las personas que quieren cuidar y servir (θεραπεύειν: *therapeúein*), por su valentía y destreza, a las malas ciudades. La valentía y la destreza son, pues, concebidas como instancias terapéuticas; son admirables por tratar de brindar ayuda moral.

En Platón, repitamos, no se puede distinguir siempre nítidamente entre política y educación. Así, se mencionan la música y la gimnasia como instancias terapéuticas (410c, θεραπεύοιντο: *therapeúointo*); ambas actividades se dan en un contexto político-educativo. En el mismo sentido se señala en 591a que se ha cuidado, cultivado (θεραπεύσαντες: *therapeúsantes*) lo mejor que hay en los niños para que posteriormente sean buenos ciudadanos.

En último lugar, con respecto a la *República*, quisiera mencionar lo que llamé ‘terapias de menor relevancia’: en este rubro entrarían, aparte de los *servientes* (579a, θεραπόντων: *therapónton*), la actividad de tintar, pues “quien quiere tintar, cuida⁴⁵ que la tela acepte el mejor color (429d). En este mismo rubro caben (369d) los terapeutas que se ocupan de ciertas necesidades del cuerpo, pero que no tienen que ver con la salud, como por ejemplo el labrador, el albañil, el tejedor, el zapatero. El fin de este tipo de terapia es asegurar la comida (hasta se habla de una terapia de los pasteles, 455c), el techo, la ropa. En el *Político* tenemos un fenómeno parecido, al leer en 280c del cuidado de las pieles, de los vestidos (281b), de lavar y remendar (282a); todas estas actividades son concebidas como terapéuticas y como artes. En las *Leyes* 920e se habla de

⁴⁵ Precisamente por tratarse de terapias de menor relevancia, omití los términos en griego.

terapeutas que son artesanos, maestros que con su trabajo manual sirven permanentemente al pueblo y al país.

En la *República* ya no se destaca tanto el que la terapia es y debe ser una *téchne*; sin embargo, implícitamente se da a entender que cualquier terapia es normativa, salvo en el ámbito religioso. El médico y los demás expertos son propietarios de un arte. Todas las actividades que cuidan, la medicina, la gimnasia, etc., son *téchnai*, esto es, tienen pleno conocimiento de lo que hacen. También el estadista debería tener el arte de gobernar con su respectivo conocimiento. Se puede decir, sin riesgo a exagerar, que toda la educación que se ofrece en la *República* a los ciudadanos que integran este Estado ideal es concebida como una gran terapia,⁴⁶ pues cuida el bienestar físico y mental (moral, espiritual) de los seres humanos y a la vez cura, en la medida posible, todos los males físicos y psíquicos. En términos aún más generales, se puede subrayar que la salida de la caverna es una terapia que conduce a la luz y pretende una conversión del hombre entero.⁴⁷

El *Político* (uno de los últimos diálogos) no trae en realidad nada nuevo. Encontramos una mención del tema predilecto de Platón, a saber, el cuidado de la ciudad según las reglas conforme al arte (278e, κατὰ πόλιν θεραπείαν τέχνη: *katà pólin therapeían téchne*); luego tenemos la noción de terapia en los ámbitos ya conocidos de la medicina: en 293c se habla de los médicos que cuidan (θεραπεύοντες: *therapeúontes*) el cuerpo, también según las reglas del arte. En 295c se señala que el médico da órdenes a los pacientes que cuida (θεραπευομένων: *therapeuoménon*) cuando se va de viaje, y en 298e se menciona que la terapia (θεραπεία: *therapeías*) de los enfermos la debe ejercer solo quien sabe hacerlo, esto es, un conocedor.

El *Fedro*, obra anterior al *Político*, aborda muchos temas: “Le Phèdre est un dialogue [que trata] thèmes de l’amour, de l’âme, de la rhétorique, de l’écriture”.⁴⁸ El tema del eros —que es al que me refiero aquí exclusivamente— se relaciona en parte con la educación y tiene también un aspecto mítico-religioso. La obra posee una belleza literaria extraordi-

⁴⁶ Robert Cushman, *Therapeia* (Londres: Oxford University Press, 1958), 144.

⁴⁷ *Ibid.*, 47.

⁴⁸ Luc Brisson, *Platon. Phèdre* (París: Flammarion, 1989), 13.

naria y el tema del eros, emparentado con el de la terapia, es delicado y para nosotros no del todo fácil de entender. Cuando se habla del amor en este diálogo, se trata de la relación entre dos varones. En la Atenas de los siglos V y IV a.C., “la vie publique était exclusivement une affaire d’hommes. Dans un tel environnement, affection et désir sexuel ne pouvaient avoir pour objet qu’un autre homme”,⁴⁹ lo que no impedía que estos mismos hombres se casaran y tuvieran hijos. Ahora bien, estas relaciones entre dos hombres podían mostrar distintas características. Ello se desprende de los tres discursos sobre el eros (término que comúnmente se traduce por “amor”) que se presentan en el *Fedro*: un discurso es de Lisias,⁵⁰ leído por Fedro, y dos son de Sócrates.

En el discurso de Lisias se expone que en una relación entre dos hombres⁵¹ (amorosa o amistosa) es más conveniente que un joven se incline hacia un hombre no enamorado que hacia uno enamorado. La razón de ello es que el amante (la parte activa) no enamorado no se ocupará (233b, θεραπεύων: *therapeúion*) del placer inmediato del amado, sino de la utilidad que este obtendrá en el futuro. Dicha utilidad consiste en que el joven, por los cuidados del mayor, aumentará en virtud (233a). Aquí se ve claramente que este tipo de eros tiene que ver con la educación, en el sentido de que un hombre maduro pretende que su “discípulo erótico” llegue a ser un hombre de bien. El amante enamorado, en cambio, solo procurará placer al joven, sin preocuparse de su desarrollo.

Sócrates no está satisfecho con el discurso de Lisias. Se ofrece decir él mismo otro, improvisado, que se conoce como “primer discurso” de Sócrates (237b-241d). En él, Sócrates inventa un enamorado listo que finge no estar enamorado y le cuenta al joven que desea las ventajas de una amistad no erótica. Empero, antes hay que saber qué es el enamoramiento (eros). Resulta que es un deseo dirigido a la belleza de la persona amada. Mas la belleza es deseada también por quien no está

⁴⁹ Luc Brisson, *Platon. Phèdre*, 48. En el principio del *Cármides* se habla de la belleza de los jóvenes y de sus amantes.

⁵⁰ No se sabe con certeza si el discurso es realmente de Lisias o si Platón se lo pone en la boca. Lo manejo aquí como si fuera de Platón.

⁵¹ Relación que se puede dar con o sin relaciones sexuales. Véase: Verónica Peinado, *La pederastia socrática* (Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2010), 89.

enamorado. La diferencia consiste en que el enamorado no puede superar el deseo innato que lo hace buscar desesperadamente al amado y puede caer fuera de toda medida, perdiendo el dominio de sí mismo. En cambio, el no enamorado guarda su autocontrol y no pierde su juicio; puede juzgar qué es lo mejor y tomar esa ruta.

En cada uno de nosotros hay un deseo innato de lo agradable y un modo adquirido que busca lo bueno. Ahora bien, quien solo busca la belleza del cuerpo, cuidará (239c3-4, θεραπεύσει: *therapeúsei*) de que su amado sea inferior, afeminado, no un varón propiamente dicho. Este tipo de amante es nocivo, porque, deseando solo el cuerpo, resulta perjudicial para el desarrollo del alma; busca solo lo agradable, mas no lo bueno. Sócrates no está satisfecho con este discurso, dado que le parece que es demasiado semejante al de Lisias. Acto seguido, el maestro de Platón decide pronunciar un segundo discurso (243e- 257b) que es una alabanza del eros auténtico, donde, además, surge la bella idea del amante en tanto que genuino terapeuta. En este segundo discurso encontramos elementos mítico-religiosos relacionados con la esencia del alma humana y su inmortalidad, como también una especie de anamnesis de situaciones anteriores. El mito reza, muy abreviado, así:⁵²

100

Nuestra alma es inmortal y la de los dioses también. Las almas de dioses y hombres son representadas mediante la famosa metáfora del cochero y los dos caballos, uno bueno y dócil, el otro desobediente a las órdenes del cochero (corresponden a las tres partes del alma en la *República*). Ahora bien, los dioses tienen su lugar en el cielo, y viajan a los límites de este para contemplar el mundo inteligible de las Ideas, especialmente lo bello. Zeus es el primero que emprende, junto a su séquito, el viaje, seguido por once coros de otros dioses y *daimones*. Las almas humanas, sujetas a reencarnaciones, tratan de seguir a los dioses; algunas llegan a contemplar el mundo inteligible (248a), otras tan solo obtienen una visión parcial de lo bello. En una o varias reencarnaciones, el alma recuerda la visión original de lo que es el mundo de las Ideas, pero este privilegio es para pocas almas, mientras que los dioses contemplan siempre directamente el mundo inteligible. Así, por ejemplo, la belleza

⁵² Omito elementos que no tienen que ver directamente con el tema de este trabajo.

física de un muchacho hace que un posible amante percibe la belleza que vio antes, cuando contempló el mundo perfecto de las Formas y la belleza como tal.

Ahora bien, se señala que los amantes son diferentes, y esta diferencia se debe a que cada uno es parecido al dios del que fue terapeuta (252c, *θεραπευταὶ: therapeutai*) en una vida anterior. Me parece que aquí el término “terapeuta” tiene el significado de sirviente o acompañante⁵³ de algún dios (según el mito), lo cual es la razón de que tenemos una naturaleza parecida al dios que seguíamos.⁵⁴ El eros es recuerdo de la belleza vista en vidas anteriores, y cada uno ama como el dios cuyo acompañante era; por ejemplo, quienes seguían a Ares, tienen un temperamento violento. El verdadero amante es el “amigo entusiasmado” (255b) que procura, venera y brinda toda clase de cuidados (255a, *πᾶσαν θεραπείαν: pāsān therapeían*) al amado. En tanto que él mismo es bueno, busca otro bueno, tratará de hacer al amado semejante al dios cuyo acompañante era. El así amado, a su vez, se inclina al que le brinda toda clase de terapia, y así llegan a una genuina amistad en la que ambos buscan el bien.⁵⁵ Aunque no siempre se abstienen completamente de las relaciones sexuales, viven así una vida buena.

El buen amante es el terapeuta, y el amor en este contexto es una locura o éxtasis (*manía*) divina que brinda mayores bienes que la razón fría. Si alguien trata a otro eróticamente, en la creencia de llegar a ser mejor moral e intelectualmente, entonces tal servicio no es feo. El amante, por su cuidado amoroso, hace al amado mejor. Este tipo de terapia, relacionada con el ámbito moral de la educación, presenta ante todo un aspecto religioso y erótico que consiste en que el amante y el amado se relacionan de alguna manera con los dioses cuyos sirvientes eran antes, a la vez que se preocupan por su propio perfeccionamiento.

Queda solo por examinar el último diálogo de Platón, las *Leyes*. Se trata de su segunda utopía que es a la vez la segunda gran utopía de

⁵³ *Fedón* 85a: los cisnes cantan de la manera más bella cuando sienten que van a morir; se alegran, porque van al dios cuyos sirvientes o acompañantes (*therápontes*) son.

⁵⁴ Se mencionan, aparte de Zeus, Hera, Apolon y Ares.

⁵⁵ *Banquete* 184c, donde se habla de cuidar, entregarse (*therapeúein*) a alguien porque se cree que por esta entrega llega a ser mejor, esto es, más virtuoso.

Occidente, que procura desarrollar y describir un Estado como debería ser. En esta obra, la noción de terapia se da en varios ámbitos, a saber, en el religioso, en el político, en el de la medicina, en el de los animales, en el de las mujeres embarazadas, en el cuidado de la tierra y como sinónimo de “sirviente”. Empezaré con los sirvientes, si bien no es la acepción más importante ni la más frecuente. Se presenta solo en dos lugares: en 633c (θεραπόντων: *therapónton*) y en 808a. En el primer lugar, se describe una situación dolorosa y molesta cuando faltan los sirvientes; en el segundo (θεραπαινίδων: *therapainídon*), se habla de la señora de la casa que sí tiene sirvientas.

Abordo en segundo lugar el ámbito religioso: en 716d se dice que el culto o la veneración (θεραπεία: *therapeía*) de los dioses es propia del hombre virtuoso y el camino más seguro hacia la beatitud; en 723e se habla del culto (θεραπείας: *therapeías*) de los dioses y también de los antecesores. En 740b se señala que el heredero de un lote está obligado a comportarse como siervo (θεραπευτήν: *therapeutén*) de los dioses de la familia y de la ciudad. En 776b se anota que los recién casados deben traspasar la vida al engendrar hijos y venerar (θεραπεύοντας: *therapeúontas*) los dioses según lo prescriben las leyes. En 930e se dice que a los dioses se debe un culto (θεῶν θεραπείας: *theôn therapeías*).

102

Los siguientes lugares se refieren al ámbito religioso-cívico. En primer lugar, en 718a se dice que los dioses establecieron que se tienen que tener ciertas observancias (θεραπεύματα: *therapeúmata*) o servicios que se refieren a la hospitalidad, a los descendientes, parientes, amigos y conciudadanos. En 878a se menciona (θεραπευτήν: *therapeutén*) un hijo adoptado que funge como una especie de ministro, como persona que se ocupa de asuntos de la familia y de cosas sagradas. En 886c se señala que a los padres les corresponde cierto cuidado (θεραπείας: *therapeías*). En 915a se dice que la persona que ha sido puesta en libertad, debe cuidar, estar agradecida (θεραπεύη... θεραπεία: *therapeúe... therapeía*) a aquel que le dio la libertad. Este cuidado o agradecimiento exige que el liberado se presente tres veces al mes en casa del liberador para ver “qué se le ofrece”. En 931a y en 931e se habla de respetar (θεραπεύη... θεραπεύόμενα: *therapeúe... therapeuómena*).

Paso al ámbito médico. En 684c se lleva a cabo una analogía: la gran masa del pueblo pide tener leyes que se pueden aceptar de buen agrado, tal como si alguien pidiera a los médicos curar (θεραπεύειν: *therapeúein*) y cuidar (θεραπευόμενα: *therapeúomena*) de manera agradable su cuerpo en tratamiento. En 720a se señala que los niños piden que el médico los trate (θεραπεύειν: *therapeúein*) de la manera más suave (también aquí se mantiene la analogía con la legislación). En 720d se abandona el terreno de la legislación y se comenta que el médico trata (θεραπεύειν: *therapeúei*) a un hombre libre de distinta manera que a un esclavo, en el sentido de que observa más la naturaleza de la enfermedad, se consulta con otras personas y, en términos generales, es más cuidadoso con el hombre libre que con el esclavo.

En 865b, en el contexto de asesinatos involuntarios, resulta que un médico, cuyo paciente, tratado (θεραπευόμενος: *therapeúomenos*) por él, muere, sin que haya sido su intención (la del médico), él es “puro” ante la ley, esto es, inocente. En 902d leemos que un médico que debe tratar (θεραπεύειν: *therapeúein*) un cuerpo entero, y al hacerlo, no se fija en pequeños detalles, no hará un bien al cuerpo en su totalidad. Muy relacionado con el ámbito médico es 792e, donde se habla de la educación; pero se afirma también que se debe cuidar (θεραπεύειν: *therapeúein*) especialmente a las mujeres embarazadas, en el sentido de que no experimenten sensaciones exageradas ni de placer ni de dolor, sino que pasen su embarazo de manera tranquila y amable. En 806a se dice con mucho respeto que las mujeres cuidan, están al pendiente (θεραπείας: *therapeías*) de la casa y los niños. Son consideradas también como sus educadoras.

Quien ha obtenido un lote de tierra —que es como su patria— debe cuidarlo (740a, θεραπεύειν: *therapeúein*) más de lo que se cuidaría a su propia madre; asimismo, se debe cuidar (763d, τεθεραπεύματα: *tetherapeúmata*) el agua para que sea pura y le sirva a la ciudad como adorno (en las fuentes) y para su provecho (763d). En un contexto muy parecido se habla en el *Teeteto* 149e del cuidado (θεραπείαν: *therapeían*) de la tierra y de los frutos, cuidado concebido como arte. Un lugar parecido lo encontramos en el *Sofista* 219a, donde se da una referencia al cultivo (θεραπεία: *therapeía*) de la agricultura y al cuerpo humano. También aquí la terapia está concebida expresamente como arte.

En un ámbito claramente psicológico vale (cf. 649b-c) que tenemos que cultivar (θεραπεύεσθαι: *therapeúesthai*) las dos tendencias del alma: una “optimista” y otra más bien “pesimista”, esto es, cuando se trata de estados de preocupación más grandes. En dichos estados de preocupación se debe cultivar el valor, y en los estados contrarios la tendencia contraria. Es sumamente importante investigar y reconocer las disposiciones del alma para el arte que debe manejar (650b, θεραπεύειν: *therapeúein*) dichas disposiciones, y este arte es la política, pues en la educación de los niños de este Estado utópico es relevante conocer y guiar los temperamentos de los niños. En 690d se habla de la legislación, y resulta que hay diferentes condiciones y opiniones para gobernar que a veces se contradicen. En una situación de estas características se presenta un conflicto que el legislador debe remediar (θεραπεύειν: *therapeúein*).

Conclusiones

A continuación quisiera destacar los puntos más importantes de lo expuesto en las páginas anteriores. En primer lugar, la terapia es una constante en la obra de Platón. En segundo lugar, “terapia” es una noción normativa, esto es, se dice lo que debe ser, no tanto lo que es. En tercer lugar, cada terapia debe ser una *téchne*, un arte, noción igualmente normativa, con todo lo que ello implica, esto es, haber aprendido el arte, haberlo ejercitado, haber tenido buenos maestros, poder mostrar una obra bien hecha del arte aprendido (todas las características mencionadas al tratar el *Gorgias*). En cuarto lugar, la meta de toda terapia es siempre la misma: debe tender al bien y al provecho del que es sujeto a terapia, sean animales o seres humanos; deben ser estos mejores de lo que eran antes de haber recibido un tratamiento que a veces es doloroso. Todo ello no aplica a la terapia de los dioses. En quinto lugar, quiero hacer hincapié en la idea de Platón de que la terapia bien aprendida debe ser infalible, es decir, el terapeuta que realmente domina su arte no puede fallar. Si es que falla, demuestra que no es un auténtico terapeuta. En sexto y último lugar, quiero subrayar que la terapia, en cuanto a hombres y animales, no se aplica indiscriminadamente, solo cuando tendrá éxito.

En cuanto al ámbito de la política —*Gorgias, República, Leyes*— hay que destacar que la meta de este tipo de terapia es el bien del pueblo, lo que significa concretamente que se debe luchar por la mejoría moral de los ciudadanos. Como terapeuta funge el gobierno. Con respecto a este punto, quiero detenerme un poco en el personaje de Sócrates en tanto que terapeuta. Ya se vio en el *Cármides* que ahí el maestro de Platón desempeñaba el papel de psicoterapeuta para el cual la filosofía tiene un papel importante. Ahora me voy al *Gorgias*, donde el mismo Sócrates afirma lo siguiente: “Creo que yo, junto con unos pocos atenienses —por no decir que yo solo— me ocupo del verdadero arte político y realizo los asuntos políticos solo entre los de ahora” (521d). Ello significa que Sócrates se considera como auténtico político; es más, como único auténtico político.

¿Cómo puede afirmar esto? Porque opina que entre los poderosos se hallan los hombres particularmente malvados (como en *Gorgias* 526a);⁵⁶ aparte, Cimón, Pericles, Temístocles —pese a su fama— no encuentran gracia a los ojos de Sócrates (Platón) porque llenaron la ciudad (Atenas) de muros y otras tonterías (519a) en vez de ocuparse del bienestar del alma de los atenienses; eran “aduladores”. Ahora bien, Sócrates sostiene una conversación muy seria acerca de cómo llevar la política con Calicles, un político en ciernes y ciertamente el interlocutor más importante del diálogo. Le pregunta por su opinión acerca de cómo debería él (Sócrates), en dado caso, actuar como político. Se abren dos alternativas: por un lado, ser político “adulador”, esto es, darle al pueblo lo que pide y por otro, educarlo para mejorar su calidad moral, lo que significa en primer lugar, que los ciudadanos sean justos.

Sócrates le dice a Calicles: “Defíneme hacia cuál de las dos maneras de tratar la ciudad (θεραπείαν τῆς πόλεως: *therapeían tês póleos*) me exhortas. ¿Hacia la de luchar contra los atenienses, para que sean lo mejor posible, como médico, o como servidor, tratando de conquistar su favor” (521a)? Calicles le contesta con franqueza que se comporte

⁵⁶ Hay una excepción: Aristides, el hijo de Lisímaco (*Gorgias* 526b). Creo que es el personaje que fue llamado Aristides el Justo; sin embargo, Platón también tiene ciertas reservas para calificarlo simplemente como “buen” político.

como servidor (*ibid.*), lo que significa que sea un adulator. Sócrates nunca aceptaría una propuesta de tal índole y todos sabemos que terminó bebiendo la cicuta.

Quisiera referirme todavía brevemente a la *Apología*, obra en la cual Sócrates también se detiene para exhibirse como verdadero político, si bien no de un modo tan directo como en el *Gorgias*. En la *Apología*, el maestro de Platón dice (30e) que su muerte cancelaría la posibilidad de que se encuentre otra persona que —como un abejorro— pique a un caballo noble, pero flojo, que representa a Atenas. En otras palabras: Sócrates se concibe a sí mismo como personaje político que se ocupa y se preocupa de lo que para él (y para Platón) es el trabajo político: ver por la virtud de los atenienses (31b). Sócrates entiende su quehacer como un mandato divino. La labor que realiza Sócrates, según la *Apología*, consiste en hablar con una sola persona (32a); tiene muy claro que es la filosofía la que debe ser la terapia del alma. Considera que la sociedad está enferma y que sus conversaciones con distintos interlocutores sí son un trabajo político, si bien no en el sentido actual del término.

Al ocuparnos del *Eutifrón* hablamos de las terapias de los dioses y de las “demás terapias”. Quisiera ahora resumir brevemente quiénes son terapeutas y quiénes o qué cosas son objeto de las distintas terapias. Con respecto a la terapia de los dioses, son terapeutas seres humanos y el “objeto” de las terapias son los dioses (incluyendo héroes y demonios), en el sentido de que se les rinde culto (especialmente en las *Leyes*). En relación con “las demás terapias”, los terapeutas también son seres humanos, como es el caso de los médicos (*Gorgias*), los psicoterapeutas (*Cármides*), los gobernantes (*Gorgias*, *República*), los educadores (*Laques*), los jueces (*Gorgias*) y distintos artesanos o trabajadores manuales (como diríamos hoy), que satisfacen necesidades de una comunidad humana, como, por ejemplo, los carpinteros, los arquitectos (*Político*), los pasteleros (*República*) y otros. Todos los terapeutas deben poseer su *téchne* con las características que les corresponden. Parece que en el caso de los médicos se pide expresamente que el terapeuta tenga calidad moral, lo cual se exige también del terapeuta político, como lo muestra claramente el *Gorgias*.

Por otro lado, son objeto de la terapia el cuerpo y el alma humanos —sean sanos o enfermos—, los gobernados, los padres y parientes, los hijos, las embarazadas, el agua, la tierra, las tumbas de personas destacadas, el hombre entero en cuanto debe ser educado y los animales. En el ámbito político, en términos generales, el terapeuta debe ser una especie de “médico del alma”, en el sentido de que debe luchar por la mejora moral de los ciudadanos, mediante el arte que posee (especialmente en el *Gorgias*). En el ámbito de la educación, pueden ser terapeutas los padres (*Laques*), el maestro de gimnasia, el sofista (*Protágoras*).⁵⁷ También aquí el educador requiere una *téchne*, y hay que asegurarse de que el maestro o terapeuta sea él mismo de buena calidad moral.

Hemos visto que el campo semántico de la terapia, del terapeuta como también del hecho de cuidar se amplió poco a poco. Primero, la terapia se aplica a una persona, después a las musas, a los enfermos, a animales; posteriormente ya no se presenta como un servicio de hombre a hombre, sino que se dirige también, por ejemplo, a las puertas, a la tierra, al agua y a las otras instancias.

Hay que destacar que la terapia es invariablemente una relación bilateral, vale decir, que el terapeuta brinda un cuidado o servicio a otra persona o a un objeto sujeto a terapia. El elemento común es el cuidado, el servicio que repercute en el bienestar de la persona (del animal, etc.) sometido a terapia. Ello no se puede aplicar a los dioses, pues por su propio estatus divino no requieren cuidados en el mismo sentido que los hombres; la terapia de la divinidad es un comportamiento comparable al servicio que un sirviente rinde a su amo.

El juramento de Hipócrates⁵⁸

W. Jaeger, afirma en su *Paideia* que “el auge de la medicina [en la época de Platón] se explica [...] por su fecunda colisión con la filosofía”.⁵⁹

⁵⁷ El sofista como terapeuta es un caso excepcional que se presenta solo en el *Protágoras*, personaje para el cual Platón tiene cierto respeto, contrariamente a su opinión general acerca de los sofistas.

⁵⁸ El juramento empieza así: “Juro por Apolo el médico...”; téngase presente que Apolo es el dios de la medicina.

⁵⁹ Werner Jaeger, *Paideia* (Ciudad de México: FCE, 1971), 784.

Y más adelante leemos ahí mismo que Platón ve en Hipócrates, a comienzos del siglo IV, “la personificación de la medicina por antonomasia”.⁶⁰ La alta estima que el filósofo de la Academia tiene por la medicina⁶¹ se ve claramente en el *Gorgias*, donde el auténtico político se debe parecer a un médico. Dada esta alta estima, que llega al grado de que para el maestro de la Academia la medicina es la *téchne* por excelencia, quisiera finalizar este ensayo señalando unas cuantas coincidencias entre el juramento de Hipócrates y la concepción platónica de la terapia, las cuales se dan en el campo de la terapia médica aplicada a personas.

Hay que decir que no sabemos con exactitud las fechas que se refieren al nacimiento y a la muerte de Hipócrates. Se maneja que nació aproximadamente en 460 a.C. y que murió aproximadamente en 370. Ahora bien, Platón (cuyos datos sí conocemos) nació en 428/7 a.C. y murió en 348/7. Hipócrates es, pues, mayor que Platón, lo que permite suponer que el alumno de Sócrates tuvo acceso al juramento hipocrático, cuya forma definitiva y fecha de redacción tampoco conocemos con exactitud. Todos estos datos no son mayormente importantes. Lo que sí es importante, es la coincidencia de algunas ideas que se dan en ambos autores.

En primer lugar, Hipócrates considera su oficio, su profesión, la terapia médica, como una *téchne* que puede ser aprendida y enseñada (lín. 9-10, διδάξειν τὴν τέχνην [...] μανθάνειν: *didáxein ten téchnen* [...] *manthánein*).⁶² Estas características se mencionan por ejemplo en el *Protágoras*. En segundo lugar, se hace hincapié en el hecho de que la terapia (aquí referida a reglas dietéticas) se dirige al provecho de los enfermos, de los cuales se apartará cualquier daño (lín. 16.18). Este rasgo es común en la terapia platónica y se menciona por ejemplo en el *Eutifrón* y en el *Gorgias*. En tercer lugar, la meta del arte de Hipócrates es hacer

⁶⁰ *Ibid.*, 789.

⁶¹ Lo cual ya no es el caso en el *Filebo*.

⁶² Si bien se menciona esto en el contexto de los hijos de médicos, se puede considerar que la posibilidad de enseñar y aprender el arte médico es general. Hipócrates, *De la medicina antigua*, trad. de Conrado Eggers Lan (Ciudad de México: UNAM, 1991).

bien a los enfermos, no a sí mismo (lín. 24-25). Este rasgo está emparentado con el anterior y se menciona muchas veces en la obra platónica, por ejemplo en el *Eutifrón*, el *Gorgias*, el *Cármides*. En cuarto lugar, se pide integridad moral al terapeuta: dice el juramento que él mismo, Hipócrates, se apartará de toda injusticia voluntaria y de toda corrupción; asimismo, se abstendrá de relaciones con pacientes, sean mujeres, hombres, libres o esclavos (lín. 26-28). Esta integridad moral se pide también del político en el *Gorgias* y se da por excelencia en Sócrates, no solo como terapeuta, sino como ser humano en general.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.