



SÓCRATES O EL PARÁSITO DE DERRIDA

SOCRATES OR THE PARASITE OF DERRIDA

Florencia Castro*

Universidad Alberto Hurtado,
Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Santiago, Chile.
flcastro@alumnos.uahurtado.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9357-6417>

Enviado 03/07/2022

Aceptado 01/09/2022

* Florencia Castro Possi es estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado y posee un BA/MA en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Su área de investigación es la filosofía antigua, más precisamente las filosofías del círculo socrático (Platón, Jenofonte y los "socráticos menores") y el valor filosófico y epistemológico que otorgan a la adivinación antigua en el contexto de la religión griega tradicional. Desde 2010 participa como investigadora en proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires a cargo de Claudia Mársico y Rodrigo Illarraga. Ha presentado trabajos en congresos y conferencias internacionales como estudiante invitada, las más recientes en Jerusalén, titulada "Xenophon and Emotions", organizada por el Israeli Institute for Advanced Studies y a cargo de David Konstan, Tazuko van Berkel y Gabriel Danzig; y el último congreso de la ISSS (International Society for Socratic Studies), "Socratica V", a cargo de Donald Morrison, en Rice University, Houston, Texas. Autora de "Puppet masters? Emotions and divine agency in Xenophon", en Konstan, D., van Berkel, T., Danzig, G. Xenophon and Emotions, Brill (en prensa) y "Followers of the gods: Xenophon's use of divination", Sage Publishing (Sage Business Cases).



Resumen

Este trabajo apunta a realizar un análisis a partir de la lectura de Derrida del Fedro platónico en su ensayo *La pharmacie de Platon*. En tres apartados, Derrida trabaja los conceptos de *phármakon*, *pharmakeus* y *pharmakós*. No obstante, pareciera que el concepto de *phármakon* se presenta como un fenómeno jerárquico frente a los otros dos términos. La riqueza de este concepto radica en su ambigüedad e imposibilidad para ser traducido, ya que cuenta con una doble 'naturaleza': la de veneno y la de remedio. Nos interesa mostrar que, a pesar de la indecibilidad, polisemia e intraducibilidad del concepto de *phármakon*, existen razones para pensar al *pharmakós*, concepto que Platón no utiliza en su obra, pero que no por eso se encuentra ausente, como la otra cara del *phármakon*. El *pharmakós* es conocido como el 'chivo expiatorio', aquel sujeto que, como parte de un ritual de purificación comunitaria propio de la religión griega, se expulsa de la ciudad para extirpar los males que la aquejan. Se busca, entonces, rescatar la importancia del *pharmakós*, encarnada en la figura de Sócrates, entendida como una existencia parasitaria que, por medio del *phármakon*, se elimina de la ciudad.

Palabras clave: *Phármakon*, Derrida, Sócrates, *Pharmakós*, Chivo expiatorio.

Abstract

In this work I aim to present an analysis based on Derrida's reading of the Platonic *Phaedrus* in his essay *La pharmacie de Platon*. In three sections, Derrida elaborates on the concepts of *phármakon*, *pharmakeus* and *pharmakós*. However, it seems that the concept of *phármakon* is presented as a hierarchical phenomenon compared to the other two concepts. The richness of this term lies in its ambiguity and impossibility to be translated, since it has a double "nature": that of poison and that of remedy. I am interested in showing that, despite the "undecidability", polysemy and inability to be translated of the *phármakon*, there are reasons to think that the *pharmakós*, a word never used by Plato (and nevertheless not absent in his work) is the other side of the *phármakon*. The *pharmakós* is known as the "scapegoat" in ancient Greece. It is a subject who, as part of a communal Greek purification ritual, is expelled from the city in order to eradicate the evils that afflict it. I therefore seek to rescue the importance of the *pharmakós*, embodied in the character of Socrates, understood as a parasitic existence that, through the *phármakon*, is eliminated from the city.

Keywords : *Phármakon*, Derrida, Sócrates, *Pharmakós*, Scapegoat.

L'identité d'une langue ne peut s'affirmer comme identité à soi qu'en s'ouvrant à l'hospitalité d'une différence à soi ou d'une différence d'avec soi. Condition du soi, une telle différence (d')avec soi serait alors sa chose même, le pragma de sa pragmatique: l'étranger chez soi, l'invité, l'appelé.

(Derrida, J. 1994. *Aporie*, 313)

Je parlerai, donc, d'une lettre.

(Derrida, J. 1972. *Marges de la Philosophie*, 3)

1. Introducción

*La pharmacie de Platon*¹ es un texto que Jacques Derrida publicó en 1968 en dos partes en *Tel Quel* 32 y 33 y que, más tarde, fue compilado y publicado en *La Dissémination* en 1972. En breves palabras podríamos decir que se trata en este escrito sobre el problema del habla y de la escritura. No obstante, presenta numerosísimos resquicios y temáticas desde la concepción de la escritura como técnica, la problematización del tránsito del *múthos* al *lógos*, una lectura detallada de la dialéctica platónica y, finalmente, un aspecto que nos interesa destacar es aquel vinculado con la figura de Sócrates como *pharmakós*, que, de acuerdo con nuestra interpretación, se constituye como núcleo de la cadena de conceptos *phármakon-pharmakeus-pharmakós* que expone Derrida en su trabajo.

La pharmacie de Platon ha sido estudiada por los académicos desde hace más de 30 años, como es el caso de los trabajos de Brogan (1989), Rinon (1992, 1993), Scott (2007), Kakorilis (2015). Pero es llamativo que solamente la problemática del *phármakon* haya cobrado protagonismo y ganado mucha importancia, hecho que se evidencia en la proliferación de trabajos sobre este tema. El *phármakon* se tornó un concepto clave en la obra de Derrida junto a los de suplemento, huella, archi-escritura, diferencia, *hymen*, etc., y sobre él podemos destacar los relevantes trabajos de Vidarte (1999), Rinella (2007, 2010), junto a

¹ Seguiremos la edición de *La Dissémination* de 1972 en su idioma original y la edición en español de *La Diseminación* de 1997 traducida por José Martín Arancibia. En el cuerpo del trabajo citaremos en español y, en nota a pie de página citaremos en su idioma original. En adelante consignaremos con las siglas *PP* la edición francesa y con *FP* la española, cada una con su respectiva paginación.



los más recientes estudios de Nolan (2014), Calvo (2016) y Sharpe (2021). El peso y la relevancia que los académicos han otorgado al concepto de *phármakon* en el contexto de la obra de Derrida no se observa en absoluto en el concepto de *pharmakós*, la otra cara del *phármakon*. Es notorio que no existan trabajos o estudios que problematicen en primer lugar la interpretación o el tratamiento derridianos del concepto de *pharmakós*. Este concepto, en cambio, mantiene un lugar reservado o limitado en el contexto de los estudios clásicos sobre prácticas religiosas, sobre literatura y poesía épica o en trabajos de recepción del pensamiento antiguo. Podemos enumerar los trabajos de Girard (1974) con su estudio sobre la plaga en la literatura y los mitos; de Bremmer (1983) que realiza una revisión de los rituales de 'chivo expiatorio' en la antigua Grecia; de Thalmann (1988) que trata la figura de Tersites como *pharmakós* en la *Ilíada*; el estudio de Rosenbloom (2002), que revisa la evolución del concepto de *ponerós* a *pharmakós* en la literatura clásica griega; y la investigación de Rosót (2010) sobre el *pharmakós* como constitutivo de la etimología del término griego *subacchos*. Respecto de la consideración de Sócrates como *pharmakós*, no existen trabajos dedicados exclusivamente a esto, y solo podemos encontrar menciones (Rinon, 1992; Rinella, 2014; Sharpe, 2021).

La lectura deconstructiva de Derrida nos presenta un entramado difícil de escapar y, ciertamente, difícil de resolver fuera de la lógica del problema de 'los mixtos' o 'dialéctica de los contrarios' (*PP* 112, *FP* 147) que, de acuerdo con él, se puede afirmar que atraviesan por completo la obra platónica. Para llevar a cabo nuestro análisis, no nos referiremos principalmente a la obra platónica, sino que nos enfocaremos mayormente en la lectura deconstructiva de Derrida. Nuestro interés radica en iluminar la duplicidad del *phármakon* desde la comprensión del *pharmakós*, teniendo finalmente como centro a Sócrates en tanto existencia externa y parasitaria. Nos interesa, así, dejar en evidencia y, en respuesta a la lectura de Rinon (1992), que, aunque pareciera existir una jerarquía del *phármakon* que escapa la lectura deconstructiva de Derrida y la desestabiliza, lo que sucede es un tránsito o un paso del *phármakon* al *pharmakós* expone la figura de Sócrates *pharmakós* y le asigna un papel como central.

Primero caracterizaremos los conceptos de *phármakon* y *pharmakós*² planteados por Derrida. A continuación, revisaremos el concepto de *pharmakós* en el contexto de las

² No abordaremos en este trabajo las implicancias éticas o morales del *phármakon*. Para esto se recomienda revisar los trabajos de Rinella (2007) y Scott (2007).

prácticas rituales griegas de purificación. En relación con el *pharmakós* revisaremos enfermedad o plaga como una forma de existencia parasitaria. Finalmente, a modo de cierre, trataremos de evidenciar el problema de la jerarquía del *phármakon* y la figura del Sócrates platónico como *pharmakós* a partir de la escena de la muerte de Sócrates en el *Fedón*.

2. *Phármakon* y *pharmakós*

Antes de avanzar sobre la interpretación derridiana, resulta de suma utilidad realizar una breve revisión de ambos términos. Respecto de la voz *phármakon*, en el diccionario etimológico de Pierre Chantraine (1968) encontramos una definición que se organiza en tres partes distinguidas. La primera es, precisamente, *phármakon*, sustantivo neutro que refiere a plantas de uso medicinal y mágico, especialmente en las obras de Homero. Más adelante se aclara que, por extensión, se traduce como 'droga' pero, dado que puede significar tanto remedio como veneno, suele ir acompañada en ocasiones por un adjetivo que aporta la precisión necesaria. Las siguientes acepciones (y sus derivados) tienen en común que implican la manipulación de una sustancia artificial³ en la que intervienen ciertos procesos o cambios químicos producto de su preparación⁴. En segundo lugar, aparece *pharmakós*⁵, sustantivo masculino 'víctima expiatoria' y, en tercero y último lugar, *phármakos* (nótese el cambio en el acento, nuevamente volviendo a ser paroxítono como en el caso de *phármakon*), sustantivo que, como designa a un sujeto, puede hacer referencia a un ser masculino o femenino y se traduce por envenenador/a, mago/a, hechicero/a, aclara En griego tardío esta palabra perdió su valor religioso y "sufrió el contagio" (*sic*) semántico de *phármakon* (*ibid.*). En la segunda definición, se deja claro que la víctima expiatoria⁶ se volvía un remedio para la

³ Para ver un abordaje del problema del *phármakon* desde su aspecto artificial, en tanto dispositivo o técnica que interviene indefectiblemente en las relaciones y en las tecnologías de transmisión de conocimiento, ver Vidarte (1999), Barker (2013) y Nolan (2014).

⁴ Derrida (*PP 113, FP 148-149*) aclara que el remedio de farmacia es "esencialmente perjudicial (nuisible)" porque es artificial. Luego agrega que en esto Platón seguía la tradición griega de los médicos de Cos. Luego de la muerte de Hipócrates, se presentaron en Grecia tensiones entre distintas escuelas y sectas médicas. Destacaron particularmente la escuela de Cnido, con su énfasis en el diagnóstico de una enfermedad y un tratamiento agresivo con remedios, drogas e incluso procedimientos médicos menores. Por otro lado, la escuela de Cos ponía su foco en la prognosis a partir de la observación del cuerpo vivo, el curso de la enfermedad y con métodos basados en tratamientos menos invasivos, preocupándose por mejorar la calidad de vida con dieta, descanso y ejercicio (Zebroski 2016, 52-53).

⁵ Podríamos enumerar contados estudios sobre el *pharmakós* desde el ámbito de los estudios de antropología, literatura o filología clásicas, pero nos centraremos particularmente en los análisis de Jan Bremmer (1983) con su texto "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", René Girard (1974) "The Plague in Literature and Myth" y (1989) *Violence and the Sacred*.

⁶ Sobre el vínculo entre violencia y religión ver Girard (1989).

ciudad: "la palabra designa al hombre que una ciudad expulsa de su territorio para purificarse de toda impureza y prevenir así una plaga natural (o remediarla)" (*idem*, p. 1178)⁷.

La expulsión del *pharmakós* forma parte de un rito de purificación de carácter comunitario (Burkert, 2012). Este rito era de extrema importancia, pues, en el nivel individual, nadie tenía permitido realizar sacrificios, iniciarse en cultos o acudir a santuarios sin haber previamente eliminado los rastros de impureza (Bernabé y Macías, 2020). Esto sugiere una identificación entre lo sagrado y la pureza que se extiende desde el individuo al cuerpo comunitario, donde la purificación colectiva se realiza a través del *pharmakós* o 'chivo expiatorio'. El *pharmakós* era una persona escogida generalmente por sus rasgos de fealdad, pobreza o enfermedad⁸. Una vez elegido, era agasajado por la comunidad y, finalmente se lo azotaba o apedreaba para terminar con su expulsión de la ciudad (*ibid.*). De esa manera, la maldad y la impureza lo acompañaban, abandonando la ciudad. La purificación es un procedimiento ritual que permite eliminar aquellos contaminantes también conocidos como *miasma* (*idem.*; Petrovic y Petrovic, 2016).

3. Phármakon/indecidible

Si bien Derrida reconoce otras acepciones de *phármakon* como son las de tinte o pintura (*PP* 148, *FP* 194) resulta evidente que su énfasis está puesto en la primera de las definiciones vistas previamente, *i.e.* en la de droga y remedio. Podemos encontrar en el texto que Derrida toma el *phármakon* mayormente en este sentido.

No obstante, en su lectura del *Fedro*⁹ platónico, rescata la descripción de la escritura como un *phármakon*:

⁷ Traducción propia del original en francés: "le mot désigne l'homme qu'une cité expulse de son territoire pour se purifier de toute souillure et prévenir ainsi un fléau naturel (ou y remédier)". (Chantraine 1968, 1178).

⁸ De acuerdo a Rosenbloom (2002, 329) la *ponería* (mala condición, mala vida) y aquellos que la practicaban, normalmente se asociaba con actos de impiedad. La figura del *ponerós* corresponde a alguien cuya existencia se da al margen de la economía moral de la ciudad, lo que lo vuelve un "blanco" para los rituales de violencia. Esto se relaciona íntimamente con la idea de contaminación al interior de una ciudad, que los tragediógrafos acentuaron, junto a las caracterizaciones de los escritores médicos que asociaban la *ponería* a la falta de pureza (*idem*), a quienes se suman los comediógrafos. La *ponería* constituía, así, una suerte de pre-condición o predisposición para el *pharmakós*.

⁹ Con las fuentes antiguas utilizaremos un criterio diferente al previamente aclarado en la nota 8. En este caso citaremos en el cuerpo del trabajo las ediciones españolas de las obras antiguas de la editorial Gredos (1988) y aclararemos entre paréntesis los términos en griego que sean de particular interés siguiendo las ediciones de Burnet (1903).

Un poco más allá, Sócrates, compara con una droga (*fármakon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *fármakon*, esa «medicina», ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. (*FP*, p. 102)¹⁰

Resulta ser el mismo Sócrates el que alude a los textos escritos de Fedro como *phármaka*, aquellos textos que lo hicieron salir a él mismo a las afueras de la ciudad:

No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad. Por cierto, que tú sí pareces haber encontrado (σὺ μέντοι δοκεῖς... ἠὲρηκέναι) un señuelo (τὸ φάρμακον) para que salga (μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου). Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos. Así que, como hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee. (*Fedr.* 230d-e)

Derrida precisa que "operando por seducción, el *fármakon* hace salir de las vías y de las leyes generales, naturales o habituales" (*FP*, 103)¹¹. Así, la escritura, el *phármakon*, consigue un desvío, un movimiento que aleja al organismo de su curso regular. Su operación es a través de una suerte de atracción, un hechizamiento¹². Derrida la describe como una sustancia que tiene un carácter oculto o críptico, cuya determinación resulta tan indefinible que termina volviéndose una no-sustancia (*ibid.*). El *phármakon* se nos presenta como aquello que 'podría [ser X] (...) pero no [alcanza a serlo]'. Podría ser una sustancia, pero no, puesto que se escurre y resiste a toda decisión.

Hay que saber, en efecto, que Platón desconfía del *fármakon* en general, incluso cuando se trata de drogas utilizadas para fines exclusivamente terapéuticos, incluso si se las maneja con buenas intenciones e incluso si son como tales eficaces. No existe

¹⁰ "A peine plus loin, Socrate compare à une drogue (*pharmakon*) les textes écrits que Phèdre a apportés avec lui. Ce *pharmakon*, cette " médecine ", ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence." (*PP*78)

¹¹ "Opérant par séduction, le *pharmakon* fait sortir des voies et des lois générales, naturelles ou habituelles." (*PP*79)

¹² Vid. Tarrant, 1958 a propósito del pasaje en *Symp.* 175c-d.

remedio inofensivo. El *fármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico. (FP, pp. 147-148)¹³

En última instancia, el *phármakon* siempre va en contra de la vida, es un enemigo de la vida sana, la vida enferma e incluso la vida de la enfermedad misma (PP 113, FP 149). En el juego de movimientos internos-externos, el *phármakon* se presenta también como un 'parásito suplementario' que, actuando como el exterior, necesita a su vez de una vida fuera de la suya propia (PP 115, FP 152). Debido a su equivocidad es necesario agregarle un adjetivo para precisar si se refiere al remedio o al veneno. En *Rhétorique de la drogue* (1992b) Derrida realiza una precisión interesante respecto del buen o mal *phármakon*.

El mal *pharmakon* puede siempre parasitar al buen *pharmakon*, la mala repetición puede siempre parasitar a la buena. Este parasitismo es a la vez accidental y esencial. Como todo buen parásito, a la vez está adentro y afuera. El afuera se alimenta del adentro y desde adentro. Y con este esquema de la alimentación estamos muy cerca de lo que se llama la droga, en el sentido corriente que es el más frecuentemente "consumido". (Derrida, 1995, p. 36)¹⁴

Otra característica del *phármakon* es al ser consumido, su absorción debe ser facilitada por el medio que debe penetrar con facilidad y diseminarse (PP 175 y ss, FP 230 y ss), actuando como un líquido¹⁵:

La esperma, el agua, la tinta, la pintura, el tinte perfumado: el *fármakon* penetra siempre como el líquido, se bebe, se absorbe, se introduce en el interior, al que marca primero con la dureza del tipo, invadiéndole enseguida e inundándole con su remedio, con su brebaje, con su bebida, su poción, su veneno. En el líquido, los opuestos pasan

¹³ "Il faut en effet savoir que Platon suspecte le *pharmakon* en général, même quand il s'agit de drogues utilisées à des fins exclusivement thérapeutiques, même si elles sont maniées avec de bonnes intentions, et même si elles sont comme telles efficaces. Il n'y a pas de remède inoffensif." (PP 112).

¹⁴ "Le mauvais *pharmakon* peut toujours parasiter le bon *pharmakon*, la mauvaise répétition peut toujours parasiter la bonne. Ce parasitage est à la fois accidentel et essentiel. Comme tout bon parasite, il est à la fois dedans et dehors. Le dehors se *nourrit* du dedans. Et avec ce schème de la nourriture, nous sommes très près de ce qu'on appelle la drogue au sens courant, qui est le plus souvent 'consommée'". (Derrida, 1992b 247)

¹⁵ Rinon (1992, 380-381) introduce una crítica, a propósito de la expresión derridiana de que el *phármakon* "siempre" penetra como un líquido (PP 175, FP 230-231). Para argumentar, presenta un ejemplo de *Cármides* 155e3-8 en el que Sócrates habla de una medicina para el dolor de cabeza que consiste en una hoja. De acuerdo con Rinon, el uso del "siempre" por parte de Derrida, hace alusión a un *phármakon* derridiano, que no es el platónico y agrega que "semejante diferencia es imposible de acuerdo a las reglas del juego que piden una completa diseminación de todos los elementos para lograr penetración" ("such a difference is impossible according to the rules of the game which demand the complete dissemination of all the elements in order to achieve penetration") (*ibid.*).

más fácilmente uno dentro de otro. El líquido es el elemento del *fármakon*. (FP, pp. 230-231)¹⁶

Esto es problemático si tomamos en consideración la previa aserción de Derrida al sostener que el *phármakon* no es sustancia bajo ningún sentido (PP 144, FP 189). Sin embargo, el movimiento del *phármakon* opera efectos que pueden verse en el *pharmakós* o 'chivo expiatorio' de manera física, real y concreta.

Sirva para iluminar esta idea, el siguiente ejemplo. En una entrevista realizada por Giovanna Borradori (2003), Derrida hace referencia a la violencia monopolizada por los estados en tanto controlan sus fronteras, establecen límites, expulsan o excluyen no-ciudadanos, etc. Esta actitud puede ser entendida como *phármakon*: el estado en este caso actúa respecto de sí mismo autodestructivamente en tanto busca protegerse. Esta idea es perfectamente trasladable al caso de Sócrates y los eventos que rodean tu condena y muerte. Es el ejemplo del organismo vivo cuyo propio sistema autoinmune lo ataca. La técnica es un perfeccionamiento de esta lógica auto inmunitaria, una producción farmacológica de mecanismos que, buscando ser beneficiosos, destruyen el cuerpo vivo. En este tipo de ejemplos se anticipa el sentido del *pharmakós* o 'chivo expiatorio' como acto de expulsión o destrucción de la amenaza o del parásito.

El *phármakon*, y solamente el *phármakon*, finalmente se nos presenta como un indecible. En *Positions* Derrida (1977) explica:

(...) he llamado por *analogía* (lo subrayo) indecibles, es decir, unidades de simulacro, "falsas" propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa (el *fármakon* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura (...)). (pp. 56-57)¹⁷

¹⁶ "Le sperme, l'eau, l'encre, la peinture, la teinte parfumée : le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide, il se boit, s'absorbe, s'introduit à l'intérieur, qu'il marque d'abord avec la dureté du type, l'envahissant bientôt et l'inondant de son remède, de son breuvage, de sa boisson, de sa potion, de son poison. Dans le liquide, les opposés passent plus facilement l'un dans l'autre. Le liquide est l'élément du *pharmakon*." (PP 175)

¹⁷ "...j'ai appelées *par analogie* (je le souligne) des indécidables, c'est-à-dire des unités de simulacre, de "fausses" propriétés verbales, nominales ou sémantiques, qui ne se laissent plus comprendre dans l'opposition philosophique (binaire) et qui pourtant l'habitent, lui résistent, la désorganisent mais *sans jamais* constituer un troisième terme, sans jamais donner lieu à une

La indecibilidad¹⁸ (Reynolds, 2004) se trata de un intento por resolver los dualismos y dejar en evidencia su carácter problemático. No se puede asociar un indecible a un solo significado y tal es el caso del *phármakon*, que no se puede conformar a ninguna polaridad ni dicotomía (Reynolds, 2004). La lógica de la filosofía Occidental nos pide constantemente aislar, separar, 'diseccionar' las fuerzas en contradicción en términos opuestos, de modo que podamos exponer esa contradicción, dejarla en evidencia. Al traducir¹⁹ de un lenguaje al otro, nos vemos atados al "carácter metafísico del lenguaje al cual se está transfiriendo un texto y el lenguaje desde el cual se transforma"²⁰ (Silverman, 1989, p. 9). Esto nos fuerza a tomar una decisión y excluir uno de los términos en la traducción. ¿Qué impide que *phármakon* pueda ser remedio y veneno a la vez en el texto platónico? Si elegimos una u otra nos encontramos frente a la 'escritura' de dos textos diferentes.

En *Nous autres Grecs* (1992) Derrida se ocupa en la resistencia que presenta el *phármakon* y su 'oscilación semántica', que le interesa especialmente porque limita la posibilidad de que el *corpus* o sistema -no únicamente el platónico, sino la misma lengua griega o la totalidad de la cultura griega- se pueda pensar como completo o controlable y agrega que "muy concretamente se trata también del lugar – *exclusión incluida*, si se puede decir – del *pharmakos* en ella" (*idem*, pp. 261-262)²¹.

El punto de Derrida, tanto en *La pharmacie de Platon* como en sus otros textos es que no podemos simplemente²², tajantemente, separar *phármakon* como remedio de *phármakon* como veneno "el sentido y valor de un *pharmakon* implica una experiencia de indecibilidad" (Royle, 2003, p. 135)²³. Con su doble lectura/escritura del *phármakon* platónico, lo que

solution dans la forme de la dialectique spéculative (le *pharmakon* n'est ni le remède, ni le poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l'écriture..." (1972b 58-59).

¹⁸ Para un análisis pormenorizado del *phármakon* y el estatus filosófico que le otorga Derrida al carácter de indecibilidad, ver Kakoliris (2015).

¹⁹ "Toutes les traductions dans les langues héritières et dépositaires de la métaphysique occidentale ont donc sur le *pharmakon* un *effet d'anayse* qui le détruit violemment, le réduit à l'un de ses éléments simples en l'interprétant, paradoxalement, à partir de l'ultérieur qu'il a rendu possible. Une telle traduction interprétative est donc aussi violente qu'impuissante : elle détruit le *pharmakon* mais en même temps s'interdit de l'atteindre et le laisse inentamé en sa réserve." (PP 112).

²⁰ Traducción propia del inglés "metaphysical character of the language to which a text is being transferred and the language from which it is transformed." (Silverman 1989, 9)

²¹ Traducción propia del francés "et très concrètement il y va aussi de la place -*exclusion comprise*, si on peut dire - du *pharmakos* en elle". (Derrida 1992, 261-262)

²² "When the ancient Greeks spoke of *pharmatto*, "to work on by means of a drug," the context might be religious, medicinal, magical, rhetorical, social-recreational, or some combination." A *pharmakon* might be, alternately and simultaneously, a sacrament, remedy, poison, talisman, pigment, cosmetic, perfume, or intoxicant." The essence of the *pharmakon* is its very lack of a stable essence." (Rinella 2010, 74)

²³ Traducción propia del inglés "the sense and value of a *pharmakon* entails an experience of undecidability." (Royle 2003, 135)

Derrida logra es reforzar la indecibilidad del término y luego volver a introducir esta lógica dual en el texto platónico (Silverman, 1989).

4. *Pharmakós*/existencia parasitaria

Desde el principio de su trabajo, Derrida caracteriza el *phármakon* como aquello que hace salir, que empuja o atrae afuera (PP 79, FP 103). Sostiene que el *phármakon* es un transgresor que amenaza la pureza y seguridad interiores (PP 146, FP 192). La amenaza es vista como si el exterior se hubiese vuelto interior (por ejemplo, en el caso de la enfermedad, catástrofe natural o el enojo de un dios que aqueja a una ciudad). Es necesario, entonces, volver el exterior a su lugar y dejarlo afuera. En esto consiste el *pharmakós*. Una de las primeras aclaraciones que Derrida hace al respecto, es que esta palabra nunca es usada por Platón (PP 148, FP 195). Quizás esto se explique en el hecho de que "es necesario que la operación farmacéutica se excluya *de sí misma*" (FP, 193) ²⁴. El punto interesante es que Derrida sostiene que el circuito o serie de términos (este tránsito que se identifica del *phármakon* al *pharmakós*) nos conduce a una palabra que se puede considerar, en una de sus caras, como el sinónimo, casi el homónimo de *pharmakós*. Se trata de una palabra que Platón de hecho sí utiliza: *pharmakeus* (mago, brujo, envenenador) (PP, 134; FP, 176) y luego agrega que se ha comparado al personaje del *pharmakeus* con un chivo expiatorio en tanto ambos representan lo exterior y lo maligno.

Derrida aclara que al *pharmakós* o chivo expiatorio se lo designa, resulta constituido (PP 152, FP 201), y en ello radica su esencialidad, pues se vuelve una víctima subrogada en tanto que representa la alteridad del mal que infecta el interior (*ibid.*). Estas existencias eran mantenidas al margen de y por la misma comunidad como seres parasitarios. El estado mantenía un cierto número de individuos desagradables de reserva para utilizar²⁵ en caso de que alguna calamidad acorralara a la ciudad (*ibid.*). Pero hay casos que contradicen o problematizan esta visión como es el del mismo Sócrates o *pharmakoí* que fueron reyes, aristócratas o princesas (Bremmer 1983), que también se constituyeron o integraron la

²⁴ "l'opération pharmaceutique s'exclue d'elle-même." (PP 147).

²⁵ Sobre la función catártica del sacrificio ver Girard (1989, 93). Estos ritos son funcionales a un cierto orden cultural. Un acto último de violencia, esto es, la violencia dirigida a una víctima subrogada podría tener una función "generativa", de la misma manera que actúa una sustancia curativa, si se quiere.

categoría de existencias marginales de la sociedad, puesto que no mantenían vínculos sociales que los unieran y acercaran al resto de los ciudadanos (Burkert, 2012; Girard, 1989).

Respecto del *pharmakós* como una existencia parasitaria, Derrida lo plantea de modo claro:

El cuerpo *proprio* de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, [...] excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él [...] Los parásitos eran, como es natural, domesticados por el organismo vivo que los alberga a sus propias expensas. (FP201)²⁶

Girard (1974) ofrece una descripción por demás útil para nuestra comprensión de la enfermedad de la ciudad a partir de sus parásitos o existencias parasitarias. Él explica que la plaga es “universalmente presentada como un proceso de indiferenciación, una destrucción de especificidades” (p. 833). Esta destrucción trabaja a partir de reversos u opuestos, es decir, la plaga vuelve a un hombre virtuoso en un hombre licencioso, al hombre honesto en ladrón, empobrece a los ricos y enriquece a los pobres (*ibid.*). Así, la plaga avanza sobre todas las formas distintivas y lleva todo hacia la muerte que representa la “suprema indiferenciación” (*idem*, p. 834). La plaga, entonces, se mueve y avanza y, en su paso, interrumpe la evolución natural de las actividades sociales y culturales de una determinada ciudad²⁷. Hay, entonces, una ‘afinidad recíproca’ que alimenta por un lado el desorden social y el avance de la plaga. La práctica ritual del ‘chivo expiatorio’ o *pharmakós* llegó a institucionalizarse en antigua Grecia (Janowski y Wilhelm, 1993), precisamente para purificar a nivel comunitario, a nivel de ciudad. Frente a la pregunta de cómo es posible que un solo individuo se vuelva el responsable de las calamidades que hayan caído sobre la comunidad, Girard aclara que,

Dentro de los confines del mito, sin embargo, no sólo no se cuestiona la significancia de la extraña medicina, sino que su eficacia es de hecho verificada. Asumimos que la

²⁶ Le corps *propre* de la cité reconstitue donc son unité, se referme sur la sécurité de son for intérieur, [...] en excluant violemment de son territoire le représentant de la menace ou de l'agression extérieure. Le représentant représente sans doute l'altérité du mal qui vient affecter et infecter le dedans, y faisant imprévisiblement irruption. [...] Les parasites étaient, comme il va de soi, domestiqués par l'organisme vivant qui les héberge à ses propres dépens.” (PP152).

²⁷ Lo vemos actualmente con el virus de COVID-19.

prescripción funciona, que el descubrimiento del "culpable" cura la plaga. (*idem*, p. 842)

Este proceso a escala individual sería el equivalente a una purga catártica²⁸ o a cualquier tipo de desintoxicación. En el caso del *pharmakós*, es claro que se trata de una víctima subrogada, pues no se puede determinar que una persona en particular sea responsable de, por ej., una temporada de sequía o de una peste.

Derrida nos dice que se puede considerar al *pharmakeus* como sinónimo u homónimo del *pharmakós* "en una de sus caras", en tanto podemos identificar a la figura del mago o brujo como aquel que manipula las sustancias peligrosas para la comunidad. Pero en otra de sus caras, pareciera que el *pharmakós* puede considerarse *phármakon* en tanto representa la enfermedad y el exterior. El *pharmakós* es principalmente movimiento hacia afuera. El *phármakon* comprende el sentido de expulsión de la enfermedad, pero para que esto sea efectivo, es necesario que ingrese, que haga el movimiento opuesto. El *phármakon* se vuelve *pharmakós* cuando se debe expulsar algo y no antes de esto.

5. Sócrates como *pharmakós*

La lectura derridiana nos ha llevado a un lugar no ajeno a los autores e intérpretes antiguos²⁹ respecto de Sócrates como *pharmakós* o parásito. El caso paradigmático es aquel de Aristófanes el cómico, que describe a Sócrates como un ser marginal, feo, sucio y parasitario (*Av.*1284, 1553; *Nu.*223, 362). En efecto, el mismo Platón sostiene que Aristófanes sentó las bases y los prejuicios para la acusación, veinticuatro años antes de la misma, inclusive lo considera el primer acusador (*Apol.* 18a, 23d1-e3).

A partir de la lectura de *Las Nubes* se puede entender cómo Sócrates pudo llegar a ser visto como el 'mal moral' que llevó a Atenas a sus ruinas (Parker, 1996). En 331 y ss. Aristófanes se burla de los seres 'anormales y parasíticos' en comparación con los 'normales'. Mientras que los últimos son miembros bien adaptados de la comunidad, los anormales son

²⁸ Notoriamente existieron, además de *pharmakós*, otros términos para denotar al chivo expiatorio que luego se volvieron insultos. Los primeros dos tienen en su raíz la noción de catarsis: *kátharma* (en el sentido de lo que se desecha en una limpieza, paria), *perikátharma* (en el sentido de expiación), *perípsema* (en el sentido de basura, sobra o material inservible) (Bremmer, 1983 304).

²⁹ Luciano de Samosata en su diálogo *Sobre el parásito* 43, que presenta la pregunta de si ser un parásito es un arte o *téchne* y compara a los parásitos con los filósofos con el ejemplo de Sócrates.



sus parásitos³⁰. Sócrates representa al filósofo parasítico que, al inicio de la obra, Fidípides llama chusma (*Nu.* 104). El término griego para describirlo es *kakodaímon* (poseído por un genio o *daímon* malvado) en un giro irónico que traza una referencia directa al *daímon* de Sócrates (*Fed.* 107d-108c, *Apol.* 31c-d, 40a-c, 41c-d; *Fedr.* 242b-d) y trae presente el sentido de fealdad con el que se solía asociar a Sócrates en sus representaciones menos favorecedoras.

Una de las comparaciones más conocidas es aquella de Sócrates y los Silenos, presente en *Nu.* 223 (Stavru, 2010). Curiosamente, de los filósofos del círculo socrático, Platón y Jenofonte también le atribuyen rasgos silénicos como los labios gruesos, nariz aplastada, ojos saltones, abdomen abultado y estatura baja (Pl. *Banq.* 215a-b, 216d, 221d; Jen. *Banq.* 2.16-19, 5.6, 5.7-8). Las caracterizaciones de Sócrates como parásito/ *pharmakós* aparecen con frecuencia en la literatura antigua (Stavru 2010), pero es notorio que el nombre Sócrates en *La Pharmacie de Platon* se menciona 158 veces, mientras que *phármakon* es mencionado 160 veces y *pharmakós* sólo 15 veces. Sin caer en una lectura que simplifique la operación derridiana, la aparición constante del *phármakon* en la obra pareciera justamente hacer lo que Rinon (1992) denuncia: presentarse como un término más importante. Nos propusimos problematizar la sospecha de la jerarquía del *phármakon* como un concepto que contiene o reúne dentro de sí la totalidad de la cadena *pharmakeus- phármakon- pharmakós*.

Si uno pudiera demostrar que la estrategia deconstructiva se basa generalmente en la noción de jerarquía y que Derrida mismo asume la existencia de la jerarquía y la utiliza para sus propias necesidades, la mera posibilidad de una lectura deconstructiva tendría que modificarse seriamente. (p. 372)

Si hay exclusión, también debe haber jerarquía; algunas palabras son más importantes que otras, [están] más "adentro" que "afuera". (p. 374)³¹

La lectura deconstructiva que se ve problematizada, de acuerdo con Rinon, nos trajo, a través de lo que parecieron ser 'pasos invisibles' a la revelación de un hecho o contraste prominente. Encontramos que, aquello que se encontraba afuera del análisis, resultó ser el

³⁰ Dover (1968 liii) explica esta distinción entre los dos tipos de hombres e identifica las "afinidades con los otros tipos parasitarios en comedia: el vidente/adivino (*Pax* 1043 ss.), el recitador de oráculos Av. 959 ss.) y el poeta (*Av.* 904 ss.)."

³¹ Traducciones propias del inglés "If one would be able to prove that the deconstructive strategy is generally based on the notion of hierarchy and that Derrida himself assumes the existence of hierarchy and utilizes it for his own needs, the very possibility of a deconstructive reading would have to be seriously modified." (Rinon, 1992 372). "If there is exclusion, there must also be hierarchy; some words are more important than others, more "in" than "out". (*idem*, 374)



hilo conductor, una suerte de tercer término que aglutina la cadena de significaciones y que se hace presente precisamente en virtud de su ausencia: Sócrates *pharmakós*. No obstante, es posible reconocer que en Sócrates se reúnen todos los aspectos de la polisemia de esta cadena de significaciones que se desprende del *phármakon*. La diseminación encontraría un sitio último en la figura de Sócrates en tanto existencia parasitaria que se designa como *pharmakós*. Pese al intento de Rinon de evidenciar el problema de la jerarquía del *phármakon*, el movimiento derridiano resulta ineludible, y el *pharmakós* aparece ahora como contrapeso del *phármakon*. Este vaivén pareciera mantenerse en constante tensión. El *pharmakós*, que ahora se encuentra en el interior (de la ciudad, del cuerpo individual y comunitario), está intrínsecamente ligado a Sócrates en un sentido tanto "metonímico como metafórico" (Rinon 1992, pp. 372-373). En el primer sentido porque Sócrates nació durante las festividades religiosas en las que se expulsó al *pharmakós* y metafóricamente porque Sócrates fue acusado y condenado a muerte por sus cargos de impiedad, introducción de nuevas deidades y corrupción de los jóvenes (*ibid.*).

La fecha de la ceremonia es notable: el sexto día de las Targuelias³². Es el día en que nació aquel cuya condena a muerte – y no solo porque su causa próxima fue un *fármakon* – se parece a la de un *fármacos* [sic] del interior: Sócrates. (FP202)³³

En Sócrates podemos visualizar la unidad de las aparentes contradicciones, ya que los dos mayores sentidos del 'personaje' y del ritual son los de la expulsión del mal (por medio de su condena a morir por el consumo de un *phármakon*) y la exclusión fuera del cuerpo (propio) y de la ciudad (PP 156, FP 201). Para demostrar esto el mejor ejemplo está en la escena de la muerte de Sócrates hacia el final del *Fedón*, luego de que le pregunten cómo deberían enterrarlo:

No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno (ἐπειδὴν πῖω τὸ φάρμακον), ya no me quedaré con vosotros, sino que

³² Las Targuelias, celebradas el sexto y séptimo días del mes de Targuelion. Esta celebración es una fiesta en honor a Apolo, el mismo dios que Sócrates dice servir (*Apol.* 20e ss.). El séptimo día de cada mes es un día sagrado para los atenienses y se dedica a Apolo. (Mikalson, 2015 19)

³³ "La date de la cérémonie est remarquable : le sixième jour des Thargélias. C'est le jour où naquit celui dont la mise à mort – et non seulement parce qu'un *pharmakon* en fut la cause prochaine – ressemble à celle d'un *pharmakos* de l'intérieur : Socrate." (PP153).

me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados (οίχήσομαι ἀπιῶν εἰς μακάρων δὴ τινος εὐδαιμονίας) (...) (*Fed.* 115c-d)

En este pasaje se muestra la transformación que sucede a partir del *phármakon*. Se trata de una transformación introducida por la conjunción ἐπειδὴν que posee un sentido tanto temporal como causal, esto es, *después* de consumir el *phármakon* y *como consecuencia* de beberlo, Sócrates ya no seguirá vivo. Es interesante también que el verbo que se utiliza es παραμένω (nuevamente en dos sentidos: el de permanecer físicamente en un lugar y el de sobrevivir o permanecer vivo) negado por el adverbio οὐκέτι (ya no más). Finalmente, el sentido de desplazamiento hacia afuera se lee claramente en el final del pasaje citado con el uso del verbo οίχήσομαι en tiempo futuro, que presenta dos traducciones posibles, la primera como partir o abandonar un lugar y la segunda como la ausencia de la muerte.

El relato del *Fedón* continúa y Sócrates, frente a la copa con el veneno molido, pregunta a su amigo qué hay que hacer. Su amigo responde: "Nada más que beberlo y pasear (πιόντα περιέναι)" (*Fed.* 117a-b). Nuevamente aparece el sentido temporal y causal previamente anotado, esta vez marcado por el πιόντα (beber): luego de beber, sigue echarse a andar. Sócrates le pregunta a su amigo:

¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún dios? ¿Es posible o no? - Tan sólo machacamos, Sócrates -dijo-, la cantidad que creemos precisa para beber. -Lo entiendo - respondió él-. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses (εὔχεσθαι) que este traslado de aquí hasta allí resulte feliz (τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε εὐτυχῆ γενέσθαι). Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea. y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. (*Fed.* 117b-c)

Esta escena constituye el momento cúlmine del paso del *phármakon* al *pharmakós*. Sócrates está preparado para ofrecerse en sacrificio a los dioses y, a su vez, ofrece él mismo un rezo a los dioses, para que su pasaje sea exitoso (εὐτυχῆ). Es notorio cómo Sócrates le otorga un carácter religioso y sacraliza su acto al querer realizar previamente una libación para los dioses. No hay que olvidar que sus últimas palabras son el mandato a Critón de sacrificar un gallo para Asclepio, el dios de la medicina (*Phaed.* 118a), un sacrificio usual para pedir o agradecer por una sanación. Esto es un signo de la efectividad del *phármakon*. Al ingerir el veneno, el *phármakon* se absorbe, el cuerpo, el personaje, en este acto se vuelve el

pharmakós. Al mencionar su partida, Sócrates utiliza el sustantivo *μετοίκησις*, que comparte raíz con el verbo *μετοικέω* que, entre sus varios sentidos incluye aquel de cambio de morada, de lugar de residencia o de ciudad, función que cumplía tradicionalmente todo *pharmakós* al ser expulsado de la ciudad o asesinado (Ogden, 2007).

6. Comentarios finales

En nuestra lectura del texto derridiano buscamos alejarnos de las tradicionales interpretaciones que priorizan el tratamiento del *phármakon*. Nuestro principal objetivo radica en dejar en evidencia que *phármakon* y *pharmakós* son dos aspectos de una misma "cosa", del mismo cuerpo, del mismo personaje, del mismo ritual: Sócrates. Nos interesa, así, dejar en evidencia la centralidad del concepto del *pharmakós* que no se presenta en términos de jerarquía, sino como en una relación de implicación mutua con el *phármakon* en la que no hay lo uno sin lo otro. Un *phármakon* necesita de un *pharmakós* para operar y para ejercer su función. Algo o alguien debe ser sacrificado para poner a prueba o para hacer efectivo un *phármakon* del tipo que sea, pues el carácter de indecible del *phármakon* se debe en parte a su constante movimiento entre el adentro y el afuera, entre la vida y la muerte, y porque el *phármakon* comprende el sentido de la expulsión de la enfermedad. Al analizar los significados y acepciones de los términos griegos, encontramos una definición que los incluye a ambos, i.e. que la víctima expiatoria (*pharmakós*) se considera un remedio (*phármakon*) para la ciudad.

Este pasaje del *phármakon* al *pharmakós*, opera en la figura de Sócrates. La constitución del *phármakon* en *pharmakós* o, mejor dicho, del filósofo (y no cualquier filósofo, sino aquel que no dejó obra escrita, aquel filósofo del *lógos*, de la palabra) en víctima expiatoria o *pharmakós* por medio del *phármakon* es la metáfora del paso y la prioridad del discurso por sobre la escritura. En un nivel superficial o primer análisis se presentaría una suerte de jerarquía del *phármakon* que finalmente no se sostiene en el texto.

El ejemplo claro de este movimiento entre *phármakon* y *pharmakós* se presenta en la escena de la muerte de Sócrates en el *Fedón*, donde el sacrificio de Sócrates cobra un carácter religioso y su existencia parasitaria ocupa un lugar sagrado al poseer en su poder la liberación de la comunidad. De modo similar podemos interpretar el paralelismo entre el discurso o *logos* y la presencia, la toma de significado o la transparencia, mientras que la escritura (el



phármakon) implica ausencia, oclusión y, finalmente, muerte. El *phármakon*, en palabras de Derrida (1967; 1986), trae la muerte (como droga, como pintura y como escritura). El *phármakon* es la herramienta de conversión, es lo que transforma en *pharmakós*.

Esta es la metáfora perfecta para ilustrar la deconstrucción derridiana en la inversión del binarismo platónico, abrazando esta caída de la oralidad en pos de la escritura una suerte de fin del logocentrismo platónico y dando lugar una escritura que siempre estuvo escribiendo-se: *archi-escritura*.



7. Referencias

- Aristófanes. (2007). Macía Aparicio, L. M. (trad.) *Comedias II*. Gredos.
- Barker, S. (2013). Techno-pharmaco-genealogy. En Howells C. & Moore G. (Eds.), *Stiegler and Technicsp* (pp. 259-275). Edinburgh University Press.
- Borradori, G. (2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. The University of Chicago Press.
- Bremmer, J. (1983). Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87. 299-320.
- Brogan, W. (1989). Plato's Pharmakon: between two repetitions. En Silverman, H. (Ed.) *Derrida and Deconstruction* (pp. 7-23). Routledge.
- Burkert, W. (2012). *Greek Religion*. Blackwell.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Tome i, A-Δ. Klincksieck.
- Derrida, J. (1995). Retóricas de la droga. *Revista Colombiana de Psicología*, (4), 33-44.
- _____, (1992). Nous autres Grecs. En Cassin, B. (ed.) *Nos Grec et leurs modernes* (pp. 251-276). Éditions du Seuil.
- _____, (1992b). *Points de suspension*. Galilée.
- _____, (1972a). *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- _____, (1972b). *Positions*. Les Éditions de Minuit.
- _____, (1977). *Posiciones*. Pre-textos.
- _____, (1967). *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- _____, (1986). *De la Gramatología*. Siglo XXI.
- _____, (1994). Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité». *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Galiléé.
- Derrida, J. (1972a) *Marges de la Philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Dover, K. J. (1968). *Aristophanes: Clouds*. Oxford.
- Girard, R. (1974). The Plague in Literature and Myth. *Texas Studies in Literature and Language*, 15 (5), 833-850.
- _____, (1986). *The Scapegoat*. Baltimore.
- _____, (1989). *Violence and the Sacred*. John Hopkins University Press.
- Janowski, B., Wilhelm, G. (1993). Der Bock, der die Sunden hinaustragt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.2lf. En Janowski, B., Koch, K., Wilhelm, G. (eds.) *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (pp. 109-169). Freiburg/Göttingen.
- Kakoliris, G. (2015). The "Undecidable" Pharmakon: Derrida's Reading of Plato's Phaedrus. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Routledge, 223-234.



- Luciano de Samosata. (1988). Sobre el parásito o Que el parasitismo es un arte. En *Obras vol. 2*. Gredos.
- Mikalson, J. D. (2015). *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton University Press.
- Nolan, G. (2014). The Pharmakon and the Machine. *Thresholds* (42), 38–49.
- Ogden, D. (2007). *A Companion to Greek Religion*. Blackwell Publishing Ltd.
- Platón. (1985). *Diálogos I*. Gredos.
- _____, (1988). *Diálogos III*. Gredos.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford University Press.
- Parker, R. (1996). *Athenian Religion: A History*. Oxford University Press.
- Petrovic, A., y Petrovic, I. (2016). *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*. Oxford University Press.
- Reynolds, J. y Roffe, J. (2004). *Understanding Derrida*. Continuum.
- Rinon, Y. (1992). The Rhetoric of Jacques Derrida I: Plato's Pharmacy. *The Review of Metaphysics*, 46(2), 369-386.
- _____, (1993). The Rhetoric of Jacques Derrida II: Phaedrus. *The Review of Metaphysics*, 46(3), 537-558.
- Rosenbloom, D. (2002). From Ponêros to Pharmakos: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE. *Classical Antiquity*, 21(2), 283–346.
- Royle, N. (2003). *Jacques Derrida*. Routledge.
- Scott, C. (2007). Pharmacological Ethics. *Research in Phenomenology*, 37(2), 239-253.
- Sharpe, M. (2021) On Politics, Irony, and Plato's Socrates ad Derrida's Pharmakon. *The Review of Politics*, Volume 83, Issue 2 ,2, Spring 2021, 153-173.
- Stavru, A. (2018). Socrates' Physiognomy: Plato and Xenophon in Comparison. En Danzig, G. et al. (eds.) *Plato and Xenophon*. Brill.
- Tarrant, D. (1958). The touch of Socrates. *The Classical Quarterly*, 8(1), 95–98.
- Thalmann, W. G. (1988). Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 118, 1.
- Zebroski, B. (2016). *A brief history of pharmacy: Humanity's search for wellness*. Routledge.
- Zuckert, C. (1996). Derrida's deconstruction of Plato. *Postmodern Platos, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. University of Chicago Press.