

Márgenes del *Protágoras*: pelo, escritura, *phármakon*

Angel Alvarado Cabellos

Bergische Universität Wuppertal

“Más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente”

Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*

“La luz de Nicandro ya se apagó, todo el fulgor de su cuerpo ha partido ya, de aquel, a quien antes contamos entre los inmortales, pero tengan presentes, jóvenes, solo pensamientos mortales, ya que todo está lleno de pelos”

Epigrama helenístico anónimo

“El pelo es (es decir, puede mostrarse como) la punta más fina de la ambigüedad; se encuentra entre el “para sí” y el “en sí”, entre el ser y el tener; una vez que cae, salta del cuerpo propio en la cosa; prefigura, así, el cadáver en el que me convertiré; a pesar de que cuando crece, es mi ser-para-la-muerte el que crece en mí”

Paul Ricœur, “Sobre la fenomenología”

I

El *Protágoras* se inicia con el encuentro entre Sócrates y un amigo (*hetairos*): “¿De dónde te nos apareces, Sócrates?” (*Póthen, ô Sókrates, pháinei;*).¹ El diálogo se abre con una pregunta que interroga a Sócrates. No lo interroga acerca de cuestiones de carácter particular, como podría interpretarse superficialmente; no lo interroga, en ese sentido, acerca de qué cosas ha estado haciendo o de qué lugar materialmente tal proviene. Más bien, lo interroga respecto de su “aparecer” (*pháinein*), es decir, lo interroga respecto de la figura que le es propia, del mostrarse en el cual Sócrates resplandece como tal.

Es, sin embargo, una pregunta a la que inmediatamente sucede una segunda que, en cierto modo, provee de una respuesta a la primera: “¿acaso no es manifiesto que de estar a la caza de la belleza de Alcibiades?” (*è dêla dê hóti apò kunegesíou toú perì tèn Alkibiádou hóran;*)². Ya hemos dicho que aquello por lo cual se pregunta es el aparecer, la figura, el manifestarse propio de Sócrates. Ese manifestarse, aquello en lo cual consiste la figura socrática, es descrito como un “estar a la caza de la belleza de Alcibiades”. La “belleza” (*hóra*) de Alcibiades es, en realidad, la “flor de la juventud” en tanto se trata de un espacio o período de tiempo de carácter irreductiblemente cualitativo, es decir, en modo alguno de carácter cuantitativo, como un corte entre dos puntos cualesquiera en un continuo infinito. En ese sentido, en modo alguno se corresponde el término con algo así como un “número de años”. Más bien, se corresponde con el momento que le es propio a algo, aquel en el cual este llega a tener la figura que le es propia, se muestra y resplandece como tal, y adquiere su belleza. De ahí que, por ejemplo, *hóra* también designe las estaciones del año, es decir, el momento oportuno no solo para la cosecha sino asimismo para la batalla. Inclusive, no sería descabellado —y habrá quizás que volver sobre lo “descabellado”— relacionarla con el término *akmé*, el cual designa tanto la “ocasión oportuna” o el “tiempo justo” para la realización de algo como el “florecimiento” o la “madurez” de alguien determinado. Asimismo, *ai Hôrai* son las custodias de las puertas del cielo, “a quienes está encomendado el elevado cielo y el Olimpo, bien para disipar una espesa nube, bien para echarla encima”³. Por último, y en virtud de todo lo anterior, Heráclito puede afirmar: “Las horas, que portan todo” (*hôras ai pánta phérousi*)⁴. La atribución de divinidad y de aquello que rige de antemano va de la mano con lo ya dicho respecto de la irreductible cualidad con que se dota a cada cosa. Este intento por decir, característico del

¹ 309a1.

² 309a1-2.

³ *Iliada*, V, 749-751.

⁴ DK, B100.

decir verdaderamente tal, aquello en lo cual se manifiesta esto como esto y aquello como aquello, es decir, el intento por decir el que “todo esté lleno de dioses”, es ya el comienzo de la propia pérdida de lo divino⁵. La mención de eso uno genera una simetría, borra la diferencia entre esto y aquello, hace que esto y aquello sean reductibles a eso uno. Así, hace un momento hicimos mención a que *hóra* designaba la “flor de la juventud” en el sentido de una porción de tiempo irreductiblemente cualitativa, irreductiblemente disimétrica, y la distinguimos de una interpretación cuantitativa. Sin embargo, es precisamente esta interpretación la que finalmente regirá cuando *hóra* pase a designar la “hora”.

Dicho esto, podemos ahora reconocer aquello que subyace a estas dos preguntas con las cuales se abre el *Protágoras*. En efecto, se ha puesto de manifiesto respecto de la figura socrática el que esta consista precisamente en estar en el tránsito de sacar a la luz la figura de Alcibiades. Ambos, Sócrates y Alcibiades, formarían parte de una estructura en la cual ambas figuras alcanzarían su condición de tales. La estructura en cuestión es designada en términos del “estar a la caza de” (*kunegétéin*), designación que, a partir de lo dicho, tampoco puede referirse a la caza materialmente tal. Así, por ejemplo, en el *Laques*, el propio proceder dialógico, es decir, el estar a la búsqueda del *eídos* —en este caso, de la valentía (*andreía*)— es designado como una caza (*kunegésion*) y aquel que la lleva a cabo como un buen cazador (*agathòn kunegéten*). Este “estar a la búsqueda” del *eídos* es aquello en lo cual consiste la *areté*, es decir, el “saber ocuparse de” (*besorgen*), y, en efecto, la pregunta que constituye el hilo conductor intra-dialógico del *Protágoras* es aquella que se pregunta acerca de la enseñabilidad de la *areté*. Con esta última conexión, hemos hecho explícito algo que ya latía en nuestra descripción de la estructura en cuestión. Esta plantea una articulación, en la cual la figura socrática consiste precisamente en sacar a la luz la figura de Alcibiades. Precisamente, tener una figura, salir a la luz, con el matiz de brillo, belleza y divinidad es lo que designa el término *eídos*. Así, lo propio de Sócrates es un estar en el tránsito de sacar a la luz el *eídos*.

Asimismo, la estructura en cuestión tiene un componente eminentemente erótico que puede ser descrito en términos de una estructura amante-amado (Sócrates-Alcibiades).⁶ El amigo entiende dicha estructura en términos que, vistos superficialmente, pueden ser designados como “meramente sexuales” o como “meramente pasionales”. Planteada la relación en términos de un “estar a la caza de” o de un “saber ocuparse” del *eídos*, lo que dicha posición parece sugerir en primera instancia es que el *eídos* resplandece en el simplemente dejarse llevar por la irreductible belleza de Alcibiades, es decir, en el estar sometido a

⁵ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía I*, Madrid: Ediciones Istmo, 2010, pp. 11-26.

⁶ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Muestras de Platón*, Madrid: Abada Editores, 2007, pp. 95-111.

la mera multiplicidad, al aparecer de esta, la otra y aquella cosa, el revolotear, el estar abandonado al placer.

El amigo, no obstante, agrega, por decirlo así, sin pelos en la lengua: “Precisamente lo vi yo anteayer y también a mí se me apareció como un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón”⁷. Así, el amigo ciertamente reconoce la belleza de Alcibíades (*anèrkalós*) igualmente en términos de un “aparecer” (*pháinein*). Sin embargo, resalta el que quizás ya no sea tan joven, en términos de que “ya vaya cubriendo de barba su mentón” (*pógonos éde hupopimplámenos*). ¿Cómo entender esta salvedad? La estructura amante-amado, planteada, por ejemplo, en el *Lisis*, encarna una disimetría, según la cual el amante no es él mismo bello y está enamorado mientras que el amado es el bello y no está enamorado. Esa disimetría, como señalamos, sería correspondiente a la relación que tiene Sócrates con el *eídos*. No obstante, el amigo estaría acusando un peligro de cercanía de la simetría, es decir, de pérdida de la disimetría, intrínseco al “estar a la caza de” o al “saber ocuparse de”, en suma, a la *areté* misma. Así, por ejemplo, en el discurso de Pausanias en el *Banquete*, diálogo que muestra en sus sucesivos discursos la progresiva metamorfosis de la estructura amante-amado y que buscamos reproducir en cierta medida en este prólogo, se coloca como condición el que el amado empiece a tener alguna inteligencia, hecho que se produciría cuando “empieza a crecer la barba” (*geneiaskéin*)⁸ y ello de acuerdo con una distinción entre tipos de “amores”. Con ello, se atribuye a la estructura amante-amado una determinada característica, un determinado criterio de discernimiento acerca del recto “estar a la caza de” o “saber ocuparse de”, es decir, en términos del hilo conductor del *Protágoras*, se atribuye a la estructura amante-amado la enseñabilidad de la *areté*. Habíamos ya esbozado el peligro que conlleva el “saber ocuparse” de la *hóra*, es decir, el que el intento por fundar aquello en lo cual consiste el que esto sea esto así como aquello sea aquello, conllevaba al establecimiento de un “uno-todo”, de una simetría, que uniformizaba al esto y al aquello, es decir, los volvía puntos indiferentes en un todo continuo. Este es precisamente el peligro que denuncia el amigo respecto de esa pretensión. Al querer “saber ocuparse” de aquello en lo cual consiste el *eídos*, la *hóra*, la belleza, ¿no se perderá precisamente su belleza, su irreductibilidad?

Sócrates, no obstante, responde: “¿Y qué con eso? ¿No eres tú, pues, admirador de Homero, quien dijo que la más agraciada adolescencia era la del primer bozo, esa que tiene ahora Alcibíades?”⁹. Se recurre,

⁷ 309a2-5.

⁸ 181d.

⁹ 309a6-b2.

mediante una cita, a un *poietés* para refutar al amigo. El *poietés* es precisamente el experto en el decir, en el *légein*, es decir, en el reunir, de acuerdo al cual cada cosa es lo que es. Más aún, se dice al amigo que él mismo es un admirador de tal *poietés*, es decir, que él mismo reconoce que lo que pone en juego el *poietés* convoca a todo lo que es, que nada queda innombrado, ni siquiera el propio hombre. Con esto lo que se quiere decir es que en la pura *akrasía*, es decir, en el puro y simple padecer y revolotear en el que las cosas aparecen en su belleza propia, representada por la belleza de Alcibiades, no hay nada dicho, sino que todo permanece en la más profunda oscuridad. Aparecen las cosas ciertamente, pero el aparecer mismo, el *eídos*, la belleza misma, permanece innombrada.

II

Ahora bien, tomando en consideración la pensada y cuidada estructura que constituye un diálogo platónico, nos permitiremos aludir a la cita homérica, la cual afirma que “la más agraciada adolescencia es la del primer bozo” (*khariestáten hében ênai tou prôton hupenétou*)¹⁰.

El contexto en el cual tiene lugar la referencia aludida es el siguiente: Odiseo ha llegado en desgracia a Eea, isla habitada por Circe. Allí, la mitad de sus hombres han sido convertidos en cerdos por la diosa, de los cuales solo ha regresado Euríloco, quien implora no regresar y continuar la huida. Euríloco, es decir, *eurú-lokhos*, representa la ancha base de hombres, la multitud, el deseo del mero padecer, revolotear y dejarse llevar por la corriente y las cóncavas naves. A él, se opone firmemente Odiseo: “Sigue, Euríloco, ahí si es que ese es tu gusto, comiendo y bebiendo al amparo del hueco y oscuro navío, que yo voy para allá, pues me impulsa una fuerza invencible”¹¹. Permanecer al amparo del “hueco y oscuro navío” (*koilei parà nei melainēi*), es lo que se opone a la “fuerza invencible” (*kraterè anágke*), es decir, la *akrasía* es lo que se opone a la *enkráteia*. La impotencia, el mantenerse a oscuras, el ocultamiento propio de las cosas es lo que se opone a la fuerza, al *krátos* necesario que impulsa a Odiseo hacia la casa de Circe, la “rica en venenos” (*polu pharmákou*). Es en ese instante cuando tiene lugar el pasaje al que hace referencia indirecta Sócrates: “cuando, próximo a ella, delante mostróseme Hermes, el de vara de oro; tenía la figura de un joven al que el bozo ya empieza a apuntar en la edad más graciosa”¹². Aquello que había sido atribuido por parte de Sócrates a Alcibiades es lo que literalmente canta Homero respecto de Hermes. Hermes, como es bien sabido, siempre tiene la figura del mensajero, del mediador. Por ello, es

¹⁰ *Odisea*, X, 279.

¹¹ 271-273.

¹² 277-279.

asimismo comprensible el que su figura sea planteada en un tránsito, la del joven cuyo bozo empieza a apuntar.

Hermes muestra a Odiseo cómo contrarrestar el *phármakon* de Circe: “Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó a distinguirla; su raíz era negra, su flor del color de la leche; ‘molu’ suelen llamarla los dioses”.¹³ Hermes arranca de la tierra un *phármakon* y le muestra su *phúsis*. ¿En qué consiste la *phúsis* del *phármakon*? Desde una perspectiva actual, podríamos pensar que lo que Hermes debería mostrar es la capacidad con la que dicha planta puede contrarrestar al embrujo de Circe. Sin embargo, lo que Hermes le muestra a Odiseo es una figura y un nombre, en ello consiste la *phúsis* de la cosa. El llegar a ser de la planta está compuesto por una raíz negra así como por una flor blanca como la leche, es decir, la belleza de la planta, su figura, su llegar a ser, su naturaleza, entraña una disimetría, un ocultamiento, un rehusar a ser reducida: eso es lo que le muestra Hermes a Odiseo.¹⁴

Regresemos al *Protágoras* o, mejor dicho, a sus márgenes. El amigo anunciaba el peligro implícito en la pretensión de Sócrates y, no obstante, con la referencia a Homero, se ha mostrado no solo la necesidad de tal empresa, sino que asimismo se ha sugerido la ambigüedad que esta entraña. Ahora, profundizaremos en dicha ambigüedad mediante: 1) el carácter de la propia cita homérica, es decir, de su naturaleza escrita; 2) el doble sentido del término *phármakon*, es decir, la droga como veneno y como remedio; 3) el carácter intermedio de la propia figura de Hermes, reflejado en el “bozo que empieza a apuntar” (*prôton hupenétei*). Descosamos, pues, estos hilos, los cuales ciertamente no constituirán hilo conductor alguno que haya bordado de antemano el tejido textual del diálogo sino meramente el desenhebrar de su madeja. En primer lugar, si en el *Parménides*, la referencia de Zenón a la historia del robo remite lo dicho, en cierto sentido, a una no-instancia, en tanto el *kléptein* precede a la *boulé*, en el *Protágoras*, Sócrates, mediante la cita, no busca a su vez remitir lo dicho al decir homérico, ampararse en la autoridad del poeta o recordar su “querer decir”, sino, por el contrario, mostrar, como lo hará en un sentido hermenéutico más adelante respecto del poema de Simónides, cómo el “estar a la caza” de la *hóra*, el “saber ocuparse” del *eídos*, entraña una ambigüedad estructural: la cosa que me es presente debe aludir a una presencia que la sostenga, es decir, que pueda garantizar su identidad en la repetición, que pueda aludir a una posibilidad de iteración, en suma, a una posibilidad de citación. No obstante, la cita permite a la cosa presente, por decirlo así, a su vez, romper con la presencia al ir más allá de todo contexto dado, es decir,

¹³ 302-305.

¹⁴ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, 1990, pp. 86-90.

permite escapar a la propia lógica del “querer decir”, pero no en un sentido a posteriori, no en el sentido de que la citacionalidad del signo rompa con su contexto o significado originario, en este caso concreto, con aquello que habría querido decir Homero, sino en el de que todo contexto ya presupone la citacionalidad, con lo cual, no habría sino contextos o signos que no remiten a un origen. Para decirlo en una frase, no habría sino citas. Ello es claro en el *Protágoras* en el sentido de que la cita homérica no refiere a un contenido sino a una serie de elementos que, como hemos sugerido y habremos de ver, rompen con lo presencial.

En segundo lugar, como nos ha mostrado Derrida, el ambiguo uso del *phármakon* en los diálogos platónicos no debe resultar extraño¹⁵. En el *Fedro*, por ejemplo, cumple la misma función, emparentada asimismo con la escritura, en el mito de Theuth y Thamus. Theuth, inventor de las distintas artes, debe someter a juicio de Thamus sus invenciones. Así, llega el turno de la escritura (*grámma*), a la cual llama “fármaco de la memoria y de la sabiduría” (*mnémes te gàr kai sophías phármakon*)¹⁶. Sin embargo, Thamus aclara que la escritura tendrá el efecto opuesto al propuesto por Theuth pues “no es fármaco de la memoria sino de la rememoración” (*oúk oun mnémes allà hupomnéseos phármakon*)¹⁷. Y, no obstante, afirma Derrida, podría pensarse en el *phármakon* ya no bajo la dominación de dicha oposición sino en términos de que él mismo se halle en la diferencia entre memoria (*mnéme*) y rememoración (*hupómnesis*). La misma ambigüedad es detectable en la cita homérica. El *phármakon* como remedio que procura Hermes a Odiseo ciertamente lo protegerá del *phármakon* como veneno de Circe y salvará a sus hombres, pero, no obstante, no parecerá sino reproducir la situación del estar sometido a la mera multiplicidad, al aparecer de esta, la otra y aquella cosa, el revolotear, el estar abandonado al placer. Así, afirma Odiseo, luego de haberse salvado a sí mismo y a sus compañeros: “Tal diciendo logró persuadir nuestro espíritu prócer. Mas pasaban los días: quedamos allí todo un año en banquetes de carnes sin fin y de vino exquisito”¹⁸. Lo que parece ir a contrapelo es que no se trata precisamente de una situación que, por decirlo así, se dé por ausencia de un “saber ocuparse de”, como era el caso de la situación en la que yacían los hombres de Odiseo, convertidos en cerdos, sino que, por el contrario, tenga lugar precisamente por el éxito del *krátos* de la empresa de Odiseo, el “rico en recursos” (*polu mékhanos*). Solo gracias al “gran juramento” (*mégan hórkon*) prestado por la diosa es que podrán salir de dicha situación, pero para retornar a otra que en modo alguno será percibida por ellos mismos como éxito o como poder, a saber, el continuo vagabundear que constituye el retorno a la patria y que quizás, en su impotencia, es decir, en su

¹⁵ Cf. Derrida, Jacques, *La dissémination*, París: Editions du Seuil, 1972.

¹⁶ 274e.

¹⁷ 275a.

¹⁸ 466-468.

akrasía, guarda verdadera fidelidad a la enseñanza de Hermes. Como hemos afirmado, la pretensión de un “saber ocuparse” de la *hóra* conlleva el peligro del establecimiento de un “uno-todo”, de una simetría, que uniformiza al esto y al aquello, es decir, que los vuelve puntos indiferentes en un todo continuo. Sin embargo, ello no excusa de poner en marcha dicha pretensión, es decir, no excusa de quedar al amparo del “hueco y oscuro navío” sino que, afirmando la “fuerza invencible”, debe darse al interior de ella misma el reconocimiento de otro navegar, de otra oquedad, de otra oscuridad que ya no cae bajo la oposición previa sino que la precede y constituye su diferencia.

En tercer lugar, como hemos dicho, dada la naturaleza intermedia de Hermes, es asimismo comprensible el que su figura sea planteada en un tránsito, la del joven cuyo bozo empieza a apuntar. No obstante, no hemos aún deshilvanado todo lo que nos parece se encuentra enredado en la figura del “primer bozo”. Que no nos venza la tentación de descartar como tirado de los pelos el ocuparnos de un objeto que, como opinaba el joven Sócrates en el *Parménides*, no era sino, por decirlo así, de medio pelo. En efecto, el anciano Parménides pregunta: “Y de las cosas que pudieran parecer ridículas, Sócrates, tales como el pelo, el barro, la suciedad o cualquier otra cosa indigna y despreciable, ¿te ves en aprietos también acerca de si hay o no que admitir una Idea separada de cada una de estas cosas, distinta de las que están a nuestro alcance?”¹⁹. Con respecto a la respuesta del joven Sócrates, el cual califica como “extravagante” (*átupon*) el que cosas como el “pelo” (*thriks*) puedan poseer un *eídos*, el anciano Parménides recordará la juventud de Sócrates, es decir, el que aún no esté poseído (*antelleptai*) por la filosofía. Dicha *antilepsis*, es decir, dicho “desapoderamiento”, en suma, dicha *akrasía*, la cual tendrá lugar en el Sócrates maduro bajo la figura del *daímon*, consistirá justamente en no juzgar indigno (*atímazein*) al pelo. Más aún, ¿no es acaso precisamente esa “mata de pelo” que constituye la irrupción del “instante” (*eksaíphnes*) aquella que es denominada asimismo “naturaleza extravagante” (*phúsis átupos*), en tanto enmaraña la calculada simetría del ejercicio dialéctico, el cual en el *Político* es descrito bajo la imagen del “arte de tejer” (*huphantiké*), es decir, el saber entrelazar la trama y la urdimbre (*plektikèn krókes kai stémonos*) de la “lana” (*érion*), a saber, otro de los nombres para designar la melena? ¿No parece el pelo ir más allá de la oposición que lo coloca al margen, que lo peina con raya al medio ya sea como lo carente de *eídos*, ya sea como aquello que participa del *eídos* del Pelambre? ¿Bastará aquí recordar que las palabras griegas que significan “pelo” como *oúlos* o como *phóbe* transitan un espectro que va desde el mechón, la guedeja y la mata de pelo, pasando por lo crespo, la espesura, el follaje y lo enmarañado hasta llegar a lo siniestro, lo destructor y lo horroroso? ¿No parece, así, el pelo ser aquello que como la frondosidad del

¹⁹ 130c.

bosque, es decir, como la *húle* aristotélica, apunta a señalar la obscuridad que habita en la pretendidamente lampiña presencia a sí mismo del *eídos*? Si constatamos las más de las apariciones del pelo en el corpus griego, no podremos sino afirmar, como ya sugería el amigo de Sócrates, que este es nombrado como aquello que enturbia y que, por ende, debe permanecer al margen de la imberbe presencia de la *hóra* del amado. Así, por ejemplo, canta Teognis de Megara: “Joven, mientras tu mentón sea suave, no dejaré de adorarte, ni siquiera si debo morir por ello”²⁰. Tensando la misma cuerda, entona Fancias de Ereso: “Fugaz, Pánfilo, es el tiempo de tu amor, pues ya tus muslos y barbilla florecen con vello”²¹. ¿No parece aquí ya anunciarse el elemento que, yaciendo enredado entre las greñas, atormenta dicha estructura en tanto el pelo nos enfrenta a nuestra mortalidad, nos revela la finitud propia del amor, su intrínseca carencia? En efecto, frente a la ya tantas veces referida pretensión por decir aquello en lo cual se manifiesta esto como esto y aquello como aquello, el pelo parecería revelar precisamente que el intento por decir el que “todo esté lleno de dioses” es ya el comienzo de la propia pérdida de lo divino. Así, ¿no haría falta, pues, citar aquí aquel anónimo epigrama helenístico de nuestro epígrafe que aún canta burlescamente: “la luz de Nicandro ya se apagó, todo el fulgor de su cuerpo ha partido ya, de aquel, a quien antes contamos entre los inmortales, pero tengan presentes, jóvenes, solo pensamientos mortales, ya que todo está lleno de pelos”²²?

III

Volvamos al *Protágoras*. Todas estas hilachas, como dijimos, no pretenderán constituirse como hilo conductor del diálogo platónico sino, más bien, revelar precisamente el tejido o la mata de pelo que lo rodea y que continuamente exige de nosotros su des-costura. El amigo vuelve a preguntar: “¿Qué hay, pues, de nuevo? ¿Vienes, entonces, de estar con él? ¿Y cómo se muestra contigo el muchacho?”²³, frente a lo cual responde Sócrates: “Bien, me parece a mí, y especialmente en el día de hoy. Que mucho ha dicho en mi favor, socorriéndome, ya que, en efecto, ahora vengo de estar con él. Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él”²⁴. En primer lugar, hay que señalar el carácter que Sócrates atribuye a lo que le acaba de suceder, es decir, aquello que acontece o tiene lugar en el resto del diálogo: “sorprendente” (*átupon*). El término *átupon*,

²⁰ 1327-1328.

²¹ 12.31.

²² Cf. Lida Tarán, Sonya, “*ΕΙΣΙΤΤΙΧΕΣ*: An Erotic Motif In The Greek Anthology”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 105, (1985), pp. 90-107.

²³ 309b3-4.

²⁴ 309b5-9.

como ya hemos sugerido, es bastante más fuerte que “sorprendente”, designa aquello que literalmente no tiene lugar, característico de la pretensión aludida. En realidad, según el lenguaje capilar que se ha venido manejando en este prólogo al diálogo, quizás sea lo más apropiado traducir *átupon* por “descabellado”. En segundo lugar, hay que notar que aquello que es calificado como descabellado es una inversión en los papeles de la estructura amante-amado. En efecto, si habíamos dicho que la estructura amante-amado consistía en que el amante no era bello y estaba enamorado mientras que el amado era bello y no estaba enamorado, aquí la situación es inversa: por un lado, Alcibíades es el que dota de favores a Sócrates; por otro lado, es el amante el que ha adoptado la postura de la indiferencia frente al amado.

¿Qué sentido tiene esta inversión de los papeles? Ya hemos aludido una y otra vez a la pretensión propia del diálogo platónico y, a su vez, a su ambigüedad interna, lo cual puede ser expresado ahora como sigue. La disimetría que hemos reconocido en la estructura amante-amado, así como en la citacionalidad de la referencia homérica, en el *phármakon* derrideano y en la figura del “primer bozo”, no buscaba sino poner de manifiesto el que el “estar a la caza” de la *hóra* de Alcibíades, es decir, la pretensión de decir aquello que constituye la belleza de la cosa, no puede ser él mismo bello puesto que si fuera él mismo bello ya se postularía un criterio determinado según el cual se clasificarían las cosas bellas y las que no lo son, con lo cual se perdería el carácter cualitativo de la *hóra*. En esto consistía el que Sócrates, el cazador, el enamorado, el que “sabe ocuparse” de la *hóra* no sea él mismo bello. Y, no obstante, reconocimos asimismo que dicha disimetría, dicha *akrasía*, era algo que debía acontecer internamente a la pretensión aludida, con lo cual se tenían algo así como dos momentos o dos caras de lo mismo que constituían la ambigüedad. La cita homérica parece ampararse en la autoridad del poeta y, no obstante, su propio carácter citacional quiebra dicho amparo; el poder del *phármakon* no genera sino un asilo en tanto reiteración del estar sometido a la mera multiplicidad, frente al cual debe tener lugar el exilio como reconocimiento de la propia impotencia; el “primer bozo”, como en el discurso de Pausanias, parece poder constituirse en elemento de discernimiento respecto del recto amor y, sin embargo, su naturaleza mortal no hace sino reconocer la irremediable finitud, carencia y disimetría del amor. Ese doble carácter que atormenta a cada uno de estos elementos es desplegado en la inversión de los papeles. No obstante, sería más exacto decir que la inversión de los papeles constituye el envés de la moneda, frente al cual el reconocimiento de su carácter descabellado o aporético constituirá el revés. Recordemos, por ejemplo, que dicha inversión es análoga a la que tiene lugar hacia el final del *Banquete* con los mismos protagonistas: si el amante por antonomasia ha sido Sócrates y el amado es Alcibíades, ahora el que dota de favores es Alcibíades mientras que Sócrates es el que no le presta atención. En el *Banquete*, no

obstante, ello tiene lugar como “punto de llegada”, frente a lo cual aquí pareciera ser el “punto de partida”. Lo cierto es que no puede ser ello punto de partida alguno; más bien, se plantea como “lo que acaba de suceder”, es decir, como una especie de “sumilla” del diálogo mismo, como la pretensión de decir aquello en lo que el diálogo propiamente dicho acontecerá. Y, no obstante, dicho acontecimiento (*Ereignis*), en el cual ha de consistir el diálogo platónico no es sino algo en lo que no puede acontecer nada, en lo que nada tiene lugar (*átopon*).

Aquello *átopon* que ha tenido lugar es descrito como el que la figura de Protágoras ha pasado a ocupar el lugar de la figura de Alcibíades. Protágoras, por oposición al irreductiblemente bello Alcibíades, es “sabio” (*sophós*), es decir, es aquel que ostenta el “saber ocuparse de”. Y si recordamos la “tesis” que viene de sostener Sócrates hacia el final del diálogo, a saber, el que “la *areté* en tanto conocimiento es enseñable”, ya que no consistiríasino en una “ciencia métrica del placer y el dolor” (*metretiké hedonês te kai lúpes*)²⁵, es decir, el que hay un “saber ocuparse de” efectivo, lo que estaría siendo caracterizado no es en modo alguno la sustitución de una belleza corporal por una belleza espiritual o intelectual, sustitución que ya presupone la simetría de la belleza, sino, más bien, algo mucho más originario, a saber, la sustitución de una belleza que consiste en la irreductibilidad de la cosa, de la disimetría propia de la *hóra* de Alcibíades, por una belleza que consiste en su reductibilidad, es decir, en la posibilidad de que haya un conocimiento positivo de la cosa, en la posibilidad de que la cosa se me haga presente ya sea corporal o espiritualmente. El decir que la belleza de Alcibíades no sea verdaderamente bella sino que lo verdaderamente bello sea la sabiduría de Protágoras es borrar la ambigüedad o disimetría propia de la estructura amante-amado en tanto una sola figura, la de Protágoras, sería tanto el cazador como el bello.

Esta “inversión de los papeles” ha sido, pues, descrita como no ostentando nada trivial sino como reflejando la problemática intrínseca a que pueda haber algo así como una reductibilidad de la cosa o un efectivo “saber ocuparse de”. Así, el reconocimiento del carácter descabellado (*átopon*) que Sócrates hace hacia el final del diálogo de todo lo acontecido mediante la burla (*kata gelân*) consiste en que en un inicio Sócrates sostenía el que “la *areté* no es enseñable” mientras que hacia el final en tanto todos “los nombres de la *areté*” parecen referir a un conocimiento o ciencia (*epistéme*), esta será enseñable; por otro lado, Protágoras en un inicio sostenía el que la virtud era enseñable y, sin embargo, ahora por todos los motivos trata de negar el que “los nombres de la *areté*” sean conocimiento o ciencia, con lo cual la virtud no sería enseñable. Aquello que ha permitido que Sócrates afirme la enseñabilidad de la virtud ha sido precisamente la *metretiké* del placer y el dolor, lo cual puede ser caracterizado como el afirmar de modo

²⁵ Cf. 356c-357b.

expreso la *enkráteia*. En ese sentido, el reconocimiento final de Sócrates de la *aporía* interna al intercambio acontecido, a su defensa de la *enkráteia*, consistirá en el más profundo sentido de la *akrasía*. Solo nos queda decir que dicho sentido de la *akrasía* es, asimismo, lo que ha guiado nuestra aproximación hermenéutica al diálogo platónico, lo cual se refleja en la designación que Sócrates hace de él al término del prólogo, a saber, en términos de una “doble gracia” (*diplê kháris*), en tanto el amigo agradece a Sócrates por hablar y este a aquel por escuchar. En efecto, nuestro propio “interpretar” (*hermeneúein*) el diálogo platónico radica en una disimetría entre el “decir” (*légein*) y el “oír” (*akoúein*). Es a esa a disimetría a la cual hemos tratado de mantenernos fieles.