

Introducción

A lo largo de mi formación en filosofía me he topado una y otra vez con el problema del origen, que el debate contemporáneo retoma del debate griego.¹ Si bien las razones por las cuales esta pregunta ha sido mal planteada ya han sido suficientemente expuestas,² no fue sino hasta que me encontré leyendo a Luce Irigaray y a Nicole Loraux que he podido dar con la razón que personalmente me incomoda acerca de esta pregunta. Se trata del ocultamiento del acontecimiento del nacer, y consecuentemente del parir, como origen y principio de toda subjetividad. Dicho en los términos de Adrienne Rich, el hecho de que toda persona nace de mujer.³ Especialmente en su formulación griega, la pregunta por el origen, es decir la *génnesis*, se confunde con la pregunta por el principio metafísico, *arkhé*. Asimismo, según Loraux, el ocultamiento del rol de la mujer en los relatos del origen es estructural al pensamiento griego.⁴ Lo que se está ocultando al plantear la pregunta en términos metafísicos es el hecho biológico del nacimiento. Se silencia también a la mujer-madre como sujeto, colocándola del lado de “lo otro”, al mismo tiempo que se silencia la armonía simbólica materna detrás de una metafísica calcada del orden simbólico del padre.⁵ Gracias a su carácter no sistemático, y al diálogo que mantiene con la medicina, la filosofía platónica nos permite vislumbrar algunas ideas que en el pensamiento griego quedan asociadas a la armonía simbólica materna.⁶ Tal es, como veremos, el caso de *Timeo*.

El término *hystéra* significa “útero” y el *Timeo* contiene algunas ideas bien interesantes acerca de la fisiología del útero. Pero, además, este es el título del capítulo que Irigaray le dedica a Platón en su libro, *Espéculo de la otra mujer*.⁷ El título de este libro alude al problema de lo

femenino como figura de alteridad. La imagen que evoca es la de alguien que mira su reflejo en el espejo. Ese reflejo se configura como una alteridad de la identidad: soy yo, pero al mismo tiempo no soy yo. Si bien en la traducción al castellano esto se pierde, el juego que Irigaray ofrece es la imagen de un espejo en el que esa identidad que es “el Sujeto” está identificada con lo masculino. Sin saberse marcada sexualmente, esta identidad se encuentra con su alteridad, a la que construye como mujer o como lo femenino.⁸ En el capítulo dedicado a Platón, Irigaray propone una interpretación de la alegoría de la caverna, cuya topología compara con la de un útero, argumentando que la gnoseología y la ontología de *República* se construyen sobre un rechazo de la matriz femenina, que representa lo falso y lo engañoso, es decir, el interior de la caverna del que hay que huir.⁹

Si bien no me voy a ocupar de la lectura de Irigaray sobre la obra platónica, sí me interesa recuperar el tópico de la matriz femenina en *Timeo*, trazando como horizonte de sentido la idea central de *Espéculo*, a saber, la representación de las mujeres bajo la forma de la alteridad. Hablaré de “retóricas” y no de “representaciones”, puesto que la construcción discursiva de la mujer como figura de alteridad reproduce una interpretación que la coloca en posición de subordinación en las relaciones sociales.¹⁰ Es por ello por lo que mi análisis no se ocupará de las intenciones del autor y de si estas ideas son expresión del pensamiento de Platón, sino del discurso que reproduce el lugar subordinado de las mujeres.

Aunque *Timeo* es uno de los diálogos platónicos más comentados, y que mayor influencia ha tenido en la tradición filosófica posterior,¹¹ existen pocas reflexiones acerca del lugar que ocupan las mujeres en el curioso relato antropogónico que la obra ofrece, donde estas nacen como reencarnación de los varones que han llevado una vida injusta (90e). Si bien ya se las ha mencionado en 18e, 70a y 76e, las mujeres son realmente introducidas

en la narración muy tardíamente, tan solo unos pasajes antes del final de la obra. Notablemente, aparecen cuando se vuelve necesario tocar el tema de la procreación y el apetito sexual. Para entonces, el surgimiento del cosmos ya ha sido discutido y analizado; se ha explicado la aparición y constitución del alma humana; pero el único tema que no se ha tocado es el de la procreación, como si esta no tuviera nada que ver con el origen de la humanidad.

En relato antropogónico de *Timeo* (90e-91d), las mujeres nacen a un mundo donde el varón ya existe. Lo que llama la atención es que, a la vez que se les niega su rol en el relato del origen de la especie, se insiste en el carácter necesario de su rol procreativo.¹² El objetivo del presente texto es analizar esta retórica en torno a las mujeres y su vínculo con la procreación en el relato antropogónico de 90e-91d, para trazar algunos caminos de interpretación del texto.¹³ Siguiendo a Loraux, quien sostiene que en la literatura griega predomina una retórica que identifica lo femenino con la sexualidad y la procreación, a la vez que oblitera su lugar en la genealogía de la especie,¹⁴ propongo la hipótesis de que la antropogonía de *Timeo* reproduce esta retórica. Asimismo, sostengo que ésta se construye a partir de tres rasgos: (1) el lugar secundario de las mujeres en el relato del origen de la humanidad, (2) la función discursiva de lo femenino como introductor de la sexualidad y, (3) la asociación entre el parto y la locura.

Las mujeres en la antropogonía de *Timeo*

Las mujeres son introducidas por primera vez en el relato antropogónico hacia el final del diálogo. Ya se ha hablado de la generación y de cómo está constituido el universo o el todo, *to pan*. Lo que queda por abordar es la *genesis* del *anthropos*, y el resto de los animales (90e1-5). Parece extraño que cuando solo quedan unos párrafos para terminar la obra, recién entonces, nos adentremos en el relato del nacimiento de los humanos. Bien, esto no es

tan así. La antropogonía de *Timeo* comienza mucho antes, en 41d, donde se explica la composición del alma de los mortales. Además, se da una detallada teoría sobre la anatomía (69d-76e) y la fisiología humana (77c-81e).

¿Por qué se nos dice entonces, que recién ahora, se va a abordar la antropogénesis? La razón queda sugerida en las palabras que Timeo, interlocutor principal y que da nombre al diálogo, profiere inmediatamente a continuación: “[h]e aquí la exposición correspondiente. Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta, según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación” (90e5-91a1).¹⁵

Voy a dejar de lado la cuestión del carácter moralmente inferior de las mujeres,¹⁶ y voy a concentrarme, en cambio, en el lugar secundario que ocupan en esta explicación antropogónica. Las mujeres nacen a un mundo donde el *anthropos* ya existe. Puede decirse entonces que, por lo tanto, *anthropos* que significa “hombre”, en el sentido en que nosotros hablamos de “humano”, queda identificado con *aner*, que es el “varón”. ¿Por qué? Creo que, como lo indica Loraux, habría que dirigir la mirada hacia el discurso cívico de las ciudades griegas.

Loraux ha llamado la atención sobre el hecho de que, a diferencia de otras mitologías, como la babilónica, la griega no hace descender a la especie humana de una pareja primordial. En la mayoría de los relatos mitológicos las mujeres nacen a un mundo donde los varones ya existían antes.¹⁷ Así por ejemplo la *Teogonía*, aunque no desarrolla una antropogonía, sí relata el nacimiento de la primera mujer; pero mal puede llamarse “nacimiento”, puesto que es manufacturada por el dios Hefesto. Como bien lo nota Loraux, durante su nacimiento, no están presentes Hera ni Artemis Ilitía, las divinidades que patrocinan el matrimonio y el parto. Quienes están presentes son Afrodita, Hefesto y Atenea (*Hes. Th.*, 560-595). Afrodita, cuya relación con el matrimonio

es tangencial y con el parto, nula. Hefesto y Atenea, ambos nacidos fuera del matrimonio y de la unión sexual. Asimismo, según una de las versiones del mito, los tebanos y los atenienses se remontan a un linaje sin madre. Según Flores-Farfán en estas narraciones mitológicas no sólo se trata de negar el vientre femenino sino de afianzar el espacio cívico con la esfera masculina.¹⁸

Lo femenino como marca de la sexualidad

Tras haber introducido a las mujeres, “los dioses crean el amor a la copulación (*synousias erota*)” (Pl., *Ti.* 91a1). Como antes comenté, la antropogonía de *Timeo* comienza muy temprano en el diálogo, con el tratamiento de la constitución del alma. Sin embargo, es hasta ahora que comienza la explicación antropogónica. Irónicamente, aunque ya se ha hablado del origen del hombre, el único tema que no se ha tocado es el de la procreación. Como si esta no tuviera nada que ver con el origen de la humanidad.

Creo que este es un ejemplo que ilustra muy bien lo que Loraux llama “operador femenino”, a saber, que en tanto marca del discurso las mujeres, y todo el léxico que pertenece a su mundo, aparecen cuando es momento de introducir ciertas temáticas, especialmente, el sufrimiento corporal y la diferencia sexual. Si en la oposición hombre/mujer, el hombre o lo masculino es el elemento no marcado, la mujer o lo femenino, es marca de una alteridad directamente vinculada a la sexualidad. Asimismo, según Loraux, al omitir la presencia de la mujer en los mitos sobre el origen, la cosmovisión griega se encuentra con el problema de dar cuenta de la procreación sexuada, dado que no es vista como punto de partida para la aparición del *anthropos*, sino como un emergente. Dicho esto, creo que ya no nos sorprenderá tanto que recién ahora aparezcan las mujeres en el relato, puesto que es hora de explicar la procreación.¹⁹

En suma, para la subjetividad griega, que es masculina por antonomasia -puesto que el sujeto es identificado en el discurso con el *aner*- la mujer constituye el lugar de la alteridad. Pero, además, según Loraux, en tanto modelo de la subjetividad, el *aner*, aun siendo masculino, no presenta para el discurso, marca de sexualidad alguna. En *Timeo*, esto puede corroborarse en el hecho de que su condición sexuada es aludida solo tras la aparición de las mujeres, como si la mujer perteneciese íntegramente al sexo, representando por ello la diferencia sexual.

El útero errante

Los dioses crean el amor a la copulación perforando el conducto de salida de la bebida en dirección a la médula, a la que se da el nombre de “simiente” (*sperma*).²⁰ Esta, “tras ser animada y haber recibido una ventilación, infunde un deseo vital (*epithymia*) de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace un Eros [amor] de la reproducción (*gennan erota*)” (91a). En la médula se fijan las raíces de cada parte del alma (73b-d) y se extiende desde la cabeza hasta los órganos procreativos. En el extremo superior conforma el cerebro y en el inferior los genitales, conectando así la parte inmortal del alma con una de las partes mortales, la que contiene los órganos procreativos.

En *Simposio* el apetito sexual, la *epithymía*, es el deseo de inmortalidad que se manifiesta en la procreación, y que no está a la altura del deseo intelectual, *eros*, que busca la permanencia a través de la producción de conocimientos (207a7; 209a-e). El término *epithymia* refiere en *Timeo* al “deseo vital” de expulsar el fluido seminal. Platón usa frecuentemente este término para referir a los apetitos del cuerpo, que incluyen la glotonería, así como la afición a la bebida y al sexo.²¹ En *República* la parte apetitiva del alma, *epithymetikon*, está localizada en el vientre, y su función es la de saciar el hambre, la sed y el deseo sexual. Esta parte del alma, que se ubica por debajo de la

parte impulsiva, el *thymoeides*, es ciega sin la dirección del *logistikon*, la parte racional y superior del alma. De modo que para la armonía y el correcto funcionamiento del alma y por lo tanto de la *pólis*, el *epithymetikon* debe estar sometido y controlado.²² Es curioso por ello que en *Timeo*, aun cuando se presenta una división del alma muy similar a la de *República*,²³ el elemento apetitivo del alma está restringido a los deseos relacionados con la nutrición, excluyendo la procreación. Esta aparece junto con las mujeres, en el relato antropogónico. Cornford atisba a atribuir esta curiosa estrategia de *Timeo* a la aparición tardía de las mujeres, sin embargo, inmediatamente descarta esta razón por no considerarla suficiente e imputa la aparición tardía del apetito sexual a que el *sperma* pertenece a un sistema diferente de órganos.²⁴ En efecto, en *Timeo*, los apetitos de la nutrición responden a un sistema diferente del de los apetitos sexuales (70e-73b); sin embargo, creo que debemos prestar más atención a la conexión entre la aparición del apetito sexual y la aparición de las mujeres porque, según creo, es mucho más que un simple apetito.

Se dice de los órganos procreadores que son desobedientes (*apeithes*), independientes (*autokrates*), que no escuchan a la razón, y que intentan dominarlo todo a causa de sus deseos (*epithymias*) (91c1-5). Esto es especialmente problemático en el caso de las mujeres: “[l]os así llamados úteros (*hystéra*) y matrices (*metra*) en las mujeres - un animal deseoso de procreación (*epithymetikon tes paidopoiias*), en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante (*planomenon*) por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar- les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades” (91c5-10).²⁵

La idea de que el útero se desplaza está presente también en los *Tratados hipocráticos*, donde se dice que si la mujer no ha tenido relaciones sexuales con un hombre o su

vientre se ha vaciado a causa de alguna enfermedad, la matriz (*metra*) se desplaza (*strepho*). El desplazamiento se atribuye a que “no tiene humedad por sí misma, al no haberse realizado el acto sexual ... de tal manera que se desplaza (*strepho*) por estar más seca y ligera de peso de lo que sería oportuno... Pero si está la matriz húmeda por el coito y el vientre no está vacío, no se desvía con facilidad” (*Mul. I.2*).²⁶ Las similitudes con *Timeo* son llamativas, sin embargo, la explicación de los *Tratados* propone una perspectiva más científica.²⁷ El útero no es representado como un animal autocrático que deambula a su antojo, sino que sus movimientos responden a una causalidad más mecánica. El verbo que usan no es *plano* “deambular”, sino *strepho*, “girar” o “desplazarse”. Pero no cabe duda de que se desplaza, porque se dice tiene un destino: “se hace contigo” (*homou ginontai*) al hígado; puede “ponerse contra” (*prosistamenai*) el corazón, etc.²⁸ Asimismo, algunos de sus destinos preferidos, como el corazón, el hígado y el cerebro, eran considerados como posibles sedes de la psique.²⁹

Parto y locura

El término para útero en griego es *hystéra*, de allí toma el nombre la enfermedad que se catalogó como histeria en los comienzos de la psicología. Es interesante, a propósito de ello, que en *Timeo* la incontinencia sexual (*aphrodisia akolasia*) es tratada en el marco de la enumeración de las enfermedades del alma y tratada como una forma de locura (86a). En este esquema, el desenfreno sexual es considerado como una enfermedad del alma, porque es una forma de incontinencia (*akrasia*) que hace que el comportamiento de quien la sufre sea malo (*kakos*) (86a-d).³⁰

Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado,

sufre muchos dolores (*odis*) en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos (*epithymia*) y en las acciones que son producto de ellos. De modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores. Como su alma es insensata y está enferma a causa de su cuerpo, parece malo, no como si estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente (86c-d).

El pronombre relativo indefinido *hostis*, “quien”, no determina el género, y para la biología antigua el *sperma* no es necesariamente exclusivo del aparato reproductivo masculino.³¹ Sin embargo, aunque el sujeto referido no presenta marca sexual, al hablar de los dolores que éste o ésta padece se usa el término *odís*, que significa “los dolores de parto”.³²

La asociación entre parto y locura es frecuente en la tragedia. En *Hipólito* se sugiere que el parto no es sino una alternativa a la locura de Fedra y Eurípides habla de la “la constitución débil y enfermiza” (*dysteros harmonia*) de las mujeres, en la que conviven el dolor de parto y la pérdida del sentido (*odinon kai aphrosynas*) (E. *Hipp.* pp. 160-165). Asimismo, es dolor de parto y pérdida del sentido lo que se apodera de Electra en *Coéforas*, y su salvación viene de la mano de su hermano Orestes, *sperma* de la casa real de Agamenón (A. *Ch.*, 204). Otro ejemplo es Io, víctima de los agujonazos de una *odyne* en la que la locura se confunde con los dolores interminables del alumbramiento (A. *Pr.* 683-684, 900). En el discurso médico se prioriza la asociación disyuntiva: el parto o la locura, alternativa hacia la que tienden las enfermedades de las mujeres jóvenes. La misma idea subyace a la explicación de *Timeo*, donde los muchos dolores (*pollas odinas*) y el vagabundeo del útero, que causa las enfermedades de las mujeres, se solucionarán una vez estas hayan sido fecundadas. En ambos textos, la causa de la movilidad del útero es la

falta de cópula, y la cura que se propone, la fecundación del útero para “la generación de los seres vivientes” (Ti. 91c-d). Podríamos concluir, con Loraux, que para la mujer griega “el colmo de la feminidad se resume en la equivalencia entre enfermedad, amor y alumbramiento”.³³

Como dije antes, en *Timeo*, el deseo sexual no es un simple apetito. Especialmente en el caso de la mujer, que sin la intervención de un hombre está en peligro de subyugar la propia fuerza vital si no satisface el deseo de procreación. A diferencia de lo que ocurre con el alma apetitiva de *República*, que debe ser acallada para que el individuo pueda cumplir su función cívica, en *Timeo*, el deseo desenfrenado de procreación del útero garantiza que las mujeres sean fecundadas y cumplan su función cívica.

Conclusiones

Propuse una lectura de *Timeo* 90e-91d atendiendo a la retórica de lo femenino que obtura su lugar en la genealogía de la especie, a la vez que coloca a las mujeres en el lugar de alteridad sexuada, priorizando por sobre de todo su función procreadora. Esta aparente contradicción no es inocente, sino que es parte de un mecanismo retórico que niega la trascendencia de la maternidad en el plano simbólico, asegurando el lugar prioritario del varón con respecto a esa potencialidad del cuerpo de las mujeres.

Mi hipótesis fue que en *Timeo* la retórica de lo femenino como alteridad se construye a partir de tres rasgos, (1) el lugar secundario de las mujeres en el relato del origen de la humanidad, (2) la función discursiva de lo femenino como introductor de la sexualidad y, (3) la asociación entre el parto y la locura. Con respecto a (1), haciendo nacer a las mujeres de la reencarnación de los varones previamente existentes, *Timeo* reproduce la idea del rol secundario o derivado de las mujeres. Con respecto (2), intenté mostrar que la introducción tardía de las mujeres en el diálogo se debe a que son el marcador textual para

introducir la explicación de la procreación sexuada, dado que el *anthropos*, identificado de manera implícita con el *aner* no presenta marca sexual alguna hasta la aparición de las mujeres. Con respecto a (3), creo haber mostrado que la retórica platónica del útero, de manera similar a la de los médicos hipocráticos, abona la idea de la condición enfermiza de las mujeres que, si no son inseminadas, corren el riesgo de caer en la locura. Intenté mostrar, mediante algunos ejemplos del discurso cívico de la tragedia, así como el de los *Tratados hipocráticos*, que esta asociación entre parto y locura no es casual, sino que es profundamente funcional a una sociedad patriarcal donde los varones ocupan el lugar de tutores de las mujeres; además de que justifica, por otra parte, la función principalmente reproductiva de las mujeres como algo que responde a la necesidad natural y no a una decisión política.

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2021.

Aceptación: 8 de marzo de 2022.

Palabras clave: Platón - *Timeo* - Diferencia Sexual - Parto - Maternidad.

Keywords: Plato - *Timaeus* - Sexual difference - Birth - Maternity.

notas:

- ¹ El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral que se realizó gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM y radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Para contactar con la autora: valeriasonna@filos.unam.mx.
- ² Me refiero a los cuestionamientos inaugurados por Nietzsche en su crítica a la metafísica moderna y la recepción de la crítica nietzscheana en los pensadores del s. XX. Véase Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez-Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- ³ Adrienne Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, trad. de Ana Becciu, Madrid: Traficantes de sueños, 2019.
- ⁴ Véase Nicole Loraux, *Nacido de la Tierra. Mito y política en Atenas*, trad. de Diego Tatián: Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012; “Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus”, *Arethusa* 11, 1/2 (primavera y otoño de 1978), pp. 43-87.
- ⁵ Los términos griegos para padre, *πάτηρ*, y madre, *μήτηρ*, no son términos simétricos. Mientras que *μήτηρ* designa a la madre física y es indisoluble del vínculo biológico que une a una mujer con sus hijos, *πάτηρ* es un término clasificatorio que no designa al “padre” en el sentido personal. Uno de los indicios lingüísticos que según Benveniste evidencia la supremacía del padre sobre la madre es la creación del término latino *patria* sobre *pater*: *patrius* sale exclusivamente del mundo del “padre”, no hay correlativo para la “madre”, no existe **matrius*. El motivo es, según Benveniste, la situación legal de la madre en el derecho romano que no conoce institución a la que convenga un adjetivo **matrius*. La potestad es exclusivamente *patria*, según este derecho, no hay ni autoridad ni posesión que pertenezca en propiedad a la madre (véase Émile Benveniste, *El vocabulario de las instituciones europeas*, trad. de Mauro Armíño, Madrid: Taurus, 1983, p. 143 y ss.). Algo similar sucede con los adjetivos que designan potestad en griego. De *πάτηρ* derivan *πατριά* que designa el linaje; *πάτρα* y *πατρίς*, que designaban originalmente al clan familiar y luego pasan a designar a la patria, país o territorio; como también *πατριώτης* “del mismo país”. En cambio, no encontramos ningún adjetivo derivado de *μήτηρ* que designe el linaje o la pertenencia, mucho menos un territorio. Para referir a “lo que pertenece a la madre” el término es *μητρῷος*, lo interesante es que este adjetivo no deriva de *μήτηρ*, “madre”, sino de “*μητρως*”, que significa “tío materno” y, a veces, “abuelo materno”. Los adjetivos que derivarían de *μήτηρ* para tal fin, como *μητριος* o *μάτριος*, no existen. (véase Pierre Chantraine, “Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec”, *Revue des Études Grecques* 59-60, 279-283 (1946), pp. 219-50.
- ⁶ Sobre el uso de armonía simbólica en lugar de “orden simbólico” véase Verzini, Barbara. *La Madre nel Mare: L'enigma di Tiamat*, Madrid y Verona: Edición independiente, 2020. Asimismo, Binetti usa la expresión “la simbólica materna” para referirse al campo simbólico materno, véase María J. Binetti, *Mater/realismo*, Buenos Aires: Prometeo, 2018.
- ⁷ Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Akal, 2007.
- ⁸ Este juego se pierde en la traducción al castellano porque el pronombre indefinido “otro, otra” tiene marca de género. De modo que “la otra mujer” remite a una alteridad que queda circunscripta al conjunto de las

mujeres. En francés, en cambio, “*autre*” es neutro respecto del género y remite por lo tanto a la alteridad en general. Una traducción menos estética pero que conserva el juego conceptual que propone el título del libro podría ser “especulo de lo otro que es (es decir, que se representa como) mujer”.

⁹ Luce Irigaray, *op. cit.*, 2007, pp. 221-232.

¹⁰ Véase Erika Lindig-Cisneros, “Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica” en *Figuras del discurso: Exclusión, filosofía y política*, ed. de Armando Villegas *et al.*, Ciudad de México: Bonilla Artigas, 2017, pp. 15-26. En este sentido, la mujer es una de muchas figuras de alteridad, como la del bárbaro, el indio, el salvaje, la animalidad, la vejez, entre otras; ver Leticia Flores-Farfán, “El animal en el discurso filosófico” en *Figuras del discurso, op. cit.*, pp. 95-111; “La vejez y la biopolítica” en *Figuras del discurso II: Temas contemporáneos de política y exclusión*, ed. de Armando Villegas *et al.*, Ciudad de México: Bonilla Artigas, 2019, pp. 259-274

¹¹ Véase Christina Hoening, *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018 y el estudio preliminar de Conrado Eggers-Lan, *Platón. Timeo*, Buenos Aires: Colihue, 1999, pp. 9-86.

¹² La sustracción de las mujeres de la genealogía puede pensarse como producto del silenciamiento patriarcal de la armonía simbólica materna. Sobre este tema ver Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, trad. de Gillian Gill, Nueva York: Columbia Univ. Press, 1993; Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Riuniti, 2006; María J. Binetti, *op. cit.*, 2018. Sobre la manera en que este silenciamiento es reproducido en la obra platónica véase Adriana Cavarero, *In Spite of Plato*, Cambridge: Polity Press, 1995. Especialmente el capítulo tercero donde, a propósito de la figura de Deméter, analiza el carácter tanático de la metafísica platónica a la luz de este silenciamiento.

¹³ No voy a ocuparme aquí del problema de la *khora* o receptáculo. Sobre este tema véase Irigaray, 2007, *op. cit.*, pp. 307-309 y Emanuela Bianchi, *The Feminine Symptom: Aleatory Matter in the Aristotelian Cosmos*, Nueva York: Fordham University Press, 2014, pp. 85-113.

¹⁴ Nicole Loraux, *op. cit.*, 2012, pp. 7-24; *Las experiencias De Tiresias. Lo Masculino y lo femenino en el mundo griego*, trad. de C. Serna y J. Pórtulas, Barcelona: Acanalado, 2006, pp. 7-40.

¹⁵ Todas las traducciones son de Francisco Lisi y M.^a Ángeles Durán, *Platón Diálogos*, vol. VI, Madrid: Gredos, 2014. La edición utilizada para el texto en griego es de John Burnet, *Platonis opera*, Oxford: Clarendon Press, 1902.

¹⁶ Sobre este tema véase Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York: Schocken Books Inc, 1998; Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia*, Valencia: Càtedra, 1999.

¹⁷ Nicole Loraux, “Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », cit. Leticia Flores-Farfán, *En el espejo de tus pupilas Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua*, México, Editarte, 2011, pp. 43-87.

¹⁸ Leticia Flores-Farfán, *op. cit.*, 2011, pp. 41-48.

¹⁹ Nicole Loraux, *op. cit.*, 2006, p. 23.

²⁰ Alcmeon de Crotona sostenía que la semilla es una parte del cerebro (Vors. 14A, 13) e Hipona de Rhegium enseñó que fluye de la médula

(ibidem 26A, 12). Las dos opiniones son combinadas por Diocles y Platón. La escuela hipocrática, por el contrario, creía que la semilla procedía de todas las partes del cuerpo. Sobre esta discusión véase Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997, p. 295; Lesley-Ann Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press, USA, 1996.

²¹ Véase Fed. 81e y ss.; Fil. 34c y ss.; Crat. 404a y ss.; Gor. 491e y ss.

²² La armonía individual garantiza la armonía social. Véase Claudia T. Mársico y Marisa Divenosa, *Platón. República*, Buenos Aires: Losada, 2005, pp. 24-31.

²³ Véase Luc Brisson, *Le Meme et l'Autre dans la structure ontologique du Timee de Platón. Un commentaire systématique du Timee de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015, pp. 416-420.

²⁴ Francis M. Cornford, *op. cit.*, 1997, pp. 291-293.

²⁵ Como lo nota Bianchi, la errancia (planē) es un leitmotiv a lo largo del diálogo. Aparece primero como atributo de los sofistas, que deambulan de ciudad en ciudad (19e), de los cuerpos celestes en 38c y 40b, de los movimientos de los cuerpos terrestres creados por los dioses en 43b y 47b y de los humores biliosos que vagan por el cuerpo en 86e. En 48 a atribuye el origen del cosmos a una causa errante (planomenes aitia). Ver Emanuela Bianchi, 2014, *op. cit.*

²⁶ Trad. de Lourdes Sanz-Mingote, *et al.*, *Tratados hipocráticos IV*, Madrid: Gredos, 1988. Jean-Baptiste Baillièrre (ed.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, París: Nabu Press, 1962.

²⁷ Ver Paola Manuli, "Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano", en *MADRE MATERIA Sociologia e biologia della donna greca*, ed. de Giulia Sissa *et al.* Turín: Boringhieri, 1983, pp. 149-204.

²⁸ Hip., *Mul.* 1. 7 (viii. 32. 7 8); 2. 124 (viii. 266. 20); 2. 128 (viii. 274. 10), 1. 134 (viii. 302. 13).

²⁹ Lesley-Ann Dean-Jones, *op. cit.*, 1996, pp. 69-77.

³⁰ Sobre este tema véase Ivana Costa, "Terapias del cuerpo y del alma en el Timeo", en *Conocerse, Cuidar de Sí, Cuidar del Otro. Reflexiones Antiguas y Medievales*, ed. de Silvia Magnavacca *et al.*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, pp. 143-70; Christopher Gill, "The body's fault? Plato's Timaeus on psychic illness", en *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, ed. de M. R. Wright, Londres-Swansea: Duckworth & The Classical Press of Wales, 2000, pp. 59-84.

³¹ Sobre la semilla femenina ver Dean Jones, *op. cit.*, 1996, pp. 47-54.

³² Loraux, *op. cit.*, 2006, pp. 67-68.

³³ *Ibidem*, pp. 70-74.