
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

¿Nacemos de mujer? El tópico literario del *genos gynaikon* y su repercusión en Platón y Aristóteles

Of woman born? The literary topic of the *genos gynaikon* and its impact on Plato and Aristotle

Valeria Sonnaⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-2645-1884>

vsonna@gmail.com

ⁱ Universidad Nacional Autónoma de México – Mexico City – Mexico.

SONNA, V. (2023). ¿Nacemos de mujer? El tópico literario del *genos gynaikon* y su repercusión en Platón y Aristóteles. *Archai* 33, e-03307.

Resumo: El decir que todos y todas hemos nacido de mujer parece una perogrullada. Esta es, como lo expresa Rich, la única experiencia unificadora, innegable, compartida por mujeres y hombres: aquellos

meses que pasamos dentro del cuerpo de una mujer, desarrollándonos. Sin embargo, es usual encontrar en el discurso cívico de las ciudades griegas, la idea de que la mujer no tiene relación alguna con el origen de la especie. Las mujeres son con frecuencia representadas como un grupo separado y cerrado sobre sí mismo, el *genos gynaikon*, que viene a agregarse al *anthropos genos* una vez que este ya existe. La hipótesis del presente escrito sostiene que hay dos aspectos conceptuales que acompañan la narrativa del *genos gynaikon*: (i) la ambigüedad en la clasificación del grupo de las mujeres y (ii) el lugar secundario que se les asigna respecto del origen de la humanidad. Como objetivo general propongo mostrar que el tópico del *genos gynaikon* está presente, a través de estos aspectos conceptuales, en la concepción platónica y aristotélica de la reproducción y la diferencia sexual.

Palabras clave: Diferencia sexual, Raza de las mujeres, Platón, Aristóteles.

Abstract: To say that we are all of woman born seems a truism. This is, as Rich puts it, the one unifying, undeniable experience shared by women and men: those months we spend inside a woman's body, developing. However, it is common to find in the civic discourse of Greek cities the idea that women have no relation to the origin of the species. Women are often represented as a separate and self-contained group, the *genos gynaikon*, which is added to the preexisting *anthropos genos*. The hypothesis of the present paper argues that there are two conceptual aspects to the *genos gynaikon* narrative: (i) the ambiguity in the classification of women and (ii) the secondary place assigned to them with respect to the origin of humanity. My main goal is to show that the topic of the *genos gynaikon* is present, through these conceptual aspects, in the Platonic and Aristotelian conception of reproduction and sexual difference.

Keywords: Sexual difference, Race of women, Plato, Aristotle.

Introducción

El decir que todos y todas hemos nacido de mujer parece una perogrullada.¹ Como lo expresa Rich, esta es la única experiencia unificadora, innegable, compartida por mujeres y hombres: aquellos meses que pasamos dentro del cuerpo de una mujer, desarrollándonos (2019, p. 55). Sin embargo, es usual encontrar en el discurso cívico de las ciudades griegas, la idea de que la mujer no tiene relación alguna con el origen de la especie. Las mujeres son con frecuencia representadas como un grupo separado, cerrado sobre sí mismo, y que viene a agregarse al *anthropos genos* una vez que este ya existe. Tanto las mujeres como la reproducción sexuada aparecen a menudo como un emergente a posteriori, de cuya necesidad habría de dar cuenta puesto que la narrativa del origen prescinde de ellas en un primer lugar. Para el discurso cívico de las ciudades griegas parece tener más sentido pensar que la especie humana ha nacido de la tierra, como Erictonio, padre de los atenienses, o como los *spartoi* tebanos, que del vientre de una mujer (cf. Loraux, 2012; Flores-Farfán, 2011).

Loraux analiza la tradición literaria del vituperio de las mujeres que se da bajo el tópico del *genos gynaiikon* y rastrea sus orígenes hasta Hesíodo, para mostrar luego su influencia en el discurso cívico de la tragedia y la comedia griega. Tradición que no se ha visto alterada porque, según la autora, expresa el feliz encuentro entre un texto y una práctica política que excluye a las mujeres de la ciudadanía (1978, p. 45).²

Como hipótesis, sostendré que hay dos aspectos conceptuales que a mi criterio acompañan la narrativa del *genos gynaiikon*. El primero es el carácter ambiguo de la clasificación del grupo de las mujeres, el segundo, es el lugar secundario que se les asigna respecto

¹ El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral radicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que se llevó adelante bajo la asesoría de la Dra. Flores Farfán, y fue financiada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

² Para un abordaje la influencia del *genos gynaiikon* en el cine de Cronenberg cf. Saraiva (2011).

del origen de la humanidad. Mi objetivo en el presente artículo es mostrar de qué manera este tópico literario se mantiene, a través de estos aspectos conceptuales, en la concepción platónica y aristotélica de la reproducción y la diferencia sexual. Con este objetivo en vista, dedicaré la primera sección a un análisis del *genos gynaikon* en la literatura, poniendo atención en los dos aspectos conceptuales mencionados. Para ello me basaré en el análisis de este tópico desarrollado por Loraux (1978). En la segunda y tercera sección analizaré algunos pasajes de la obra de Platón y Aristóteles, respectivamente, para mostrar de qué manera reproducen el contenido conceptual de este tópico literario. Me apoyaré para ello en el análisis de Sissa (1993) sobre el género y la diferencia sexual en el discurso filosófico de la antigüedad.

El tópico literario del *genos gynaikon*

Es frecuente encontrar en la literatura griega la idea de que las mujeres conforman una raza o especie aparte. Se trata según Loraux (1978) de uno de los tópicos predilectos de la tradición literaria del vituperio de las mujeres, el *genos gynaikon*. Esta tradición, que se remonta a Hesíodo, es aludida con fidelidad inquebrantable por los personajes misóginos de las tragedias para manifestar su rechazo a las mujeres. Estas, nacidas a un mundo donde la comunidad de hombres se presenta como desde siempre ya constituida, son situadas por Hesíodo, en virtud de su origen, dentro de un grupo cerrado y separado que a veces es descrito como una clase, linaje o raza, un *genos*; a veces como una tribu, *phylon*.

En *Medea*, por ejemplo, encontramos la expresión en boca de Jasón, quien además de atribuirle características estereotipables como la facilidad para la cólera, define al género como un mal para la humanidad (*anthropois kakon*) (E. *Med.* 575, 910). También para Hipólito las mujeres son un gran mal (*kakon mega*), una falsa moneda (*kibdelon*) (E. *Hipp.* 616). Etéocles habla de la raza “mujeril” (*gynaikeios*), a la que atribuye una serie de calificativos: criaturas insupportables, odiosas para los sensatos, y un mal tanto para su casa

como para el pueblo. Todo ello acompañado, al igual que para Jasón e Hipólito, de un visceral rechazo al matrimonio: “¡Ojalá no comparta yo la vivienda con mujeril raza (*gynaikeioi genei*) ... Cosas así puede lograr el que convive con las mujeres!” (A. *Th.* 185-190). Etéocles, al igual que Hipólito, rechaza el matrimonio siguiendo una estereotipación de las mujeres a las que se refiere como pertenecientes todas ellas a un colectivo cuyas características son generalizables. Pero además, lo que mejor describe el tipo de vicio del que son presas es la condición misma de mujer, las mujeres son *gynaikeios*. Asimismo, una de las expresiones que acompaña a la mención del *genos gynaikon*, tanto en las palabras de Hipólito como en las de Jasón, es el deseo de poder prescindir de las mujeres para la procreación. Jasón propone que

“[l]os hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina (*thely genos*): así no habría mal alguno para los hombres (*anthropois kakon*)” (E. *Med.*, 575).³

Asimismo, Hipólito reclama a Zeus: “[s]i deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello” (E. *Hipp.* 620).

Según Loraux, el hecho de que la tradición hesiódica del *genos gynaikon* no se haya visto alterada en modo alguno no responde a una simple fidelidad a la producción del poeta, sino al feliz encuentro entre un texto y una práctica política, puesto que la referencia a Hesíodo permite expresar una cuestión siempre presente en la concepción griega de la ciudadanía: “la exclusión, necesaria e

³ Debemos preguntarnos no obstante si la misoginia de Jasón es atribuible a la obra en su totalidad, puesto que el *genos gynaikon* está también en boca del corifeo que anuncia un cambio, una subversión de las leyes naturales: “lo que se dice sobre la condición de la mujer cambiará hasta conseguir buena fama, y el prestigio (*time*) está a punto de alcanzar al linaje femenino (*gynaikeioi genei*); una fama injuriosa (*dyskelados pheme*) no pesará ya sobre las mujeres” (E. *Med.* 415-420). Sobre Eurípides y la misoginia cf. Madrid, 1999, pp. 244-248; Hinkelman, 2015; Domenighini, 2015.

imposible, de la mujer, esa paradójica 'mitad' de la polis griega” (1978, p. 45).⁴

Al igual que la mayoría de los intelectuales franceses que podríamos definir como postestructuralistas, Loraux tiene una lectura de los mitos que hace hincapié primordialmente en su función de legitimación de un *statu quo*. A la luz de esta función, los mitos reproducen un relato que es histórico, pero solamente desde un punto de vista metafórico, puesto que no son historiografías. Presentado bajo la forma del mito, el *genos gynaikon* legitima la exclusión de las mujeres de la ciudadanía.⁵ De allí que la presentación de la diferencia sexual en términos de una especie aparte, así como la caracterización peyorativa de este grupo, ya sea un género o una tribu, haya sido retomada y sostenida en los discursos cívicos de la tragedia y la comedia.

Hay dos aspectos conceptuales que, a mi criterio, se desprenden de la descripción que Loraux hace de la narrativa del *genos gynaikon*, y que desarrollaré a continuación. El primero es el carácter ambiguo de la clasificación del grupo de las mujeres; el segundo, el lugar secundario que se les asigna respecto del origen de la humanidad.

La ambigüedad en la clasificación de las mujeres

Con respecto al primer punto, el relato hesiódico oscila entre la presentación de las mujeres como un género o como una tribu. La *Teogonía* relata el nacimiento de la primera mujer de la siguiente manera:

Pues de ella desciende la estirpe de femeninas
mujeres,

pues de ella desciende la funesta estirpe y las tribus de
mujeres.

⁴ Mi traducción.

⁵ Sobre la exclusión de las mujeres de la ciudadanía cf. también Flores-Farfán, 2011.

Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven, sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad. (Hes. *Th.* 590-592)⁶

Esta repetición de lo que aparenta ser una misma idea en las líneas 591 y 592 es a menudo tomada por una interpolación. Sin embargo, para Loraux se trata de una pieza fundamental del problema. La caracterización de las mujeres primero como una raza o estirpe, mediante el término “*genos*”, y luego como una tribu, mediante “*phylon*”, explica la naturaleza propia de este grupo. Es un género o una especie diferente, pero además, es pensado como una tribu, lo que le otorga un componente cerrado y acotado.

El *Yambo de las mujeres* de Semónides también sostiene una tensión entre *phylon* y *genos*. Este poema es para Loraux una interpretación del poema de Hesíodo, contra quien el poeta de Amorgos opone sus propias ideas sobre la raza de las mujeres. El yambo comienza con una descripción de los diez grupos de mujeres que existen. Ocho descienden de animales (el cerdo, el zorro, el perro, el burro, la comadreja, la yegua, el mono y la abeja) y dos de elementos (el agua y la tierra). Durante la primera parte, el poema parece cuestionar el *genos gynaikon*, ya que no se habla de un solo *genos* que abarque a todas las mujeres, sino que se trata de muchas tribus o grupos, cada uno con sus características comunes. Sin embargo, en la segunda mitad del poema, los grupos desaparecen y lo que queda es un grupo único, del cual se dice que es el más grande de los males (*megiston kakon*), incluso el de las mujeres que provienen de la abeja, modelo de buena esposa y madre, se diluye en el gran mal de género entero (Semon. 7.96).⁷

Loraux sostiene que el proyecto del poema es crear una metáfora generalizada de la mujer, explorando en este plexo de tribus la gama completa de la mente femenina, el *noos gynaikos*. Tomada en su conjunto, la verdadera naturaleza de la mujer es curiosa, malvada,

⁶ Edición consultada, Evelyn-White, 1914. Trad. Jiménez en Jiménez; Díez; Prado; Gual, 2018.

⁷ Edición consultada, West 1992.

perezosa, glotona, dotada de una sexualidad incontrolable, marcada por la indiferencia o el exceso, etc. Entre líneas, por supuesto, encontramos los criterios para una buena conducta: no buscar saber demasiado, no comer demasiado, no disfrutar demasiado, sino tener hijos para el marido (cf. Loraux, 1978, p. 61).

Del extenso análisis que Loraux dedica al poema, el aspecto que me interesa retomar es la pregunta por la relación que guarda cada grupo de mujeres con el animal o elemento del que proviene. En principio parece claro que estos funcionan como herramientas conceptuales para la metáfora que define a cada mujer por su relación negativa con ciertos actos esenciales de existencia. Por ejemplo, cuando se refiere a la mujer de mar, Semónides se complace en una extendida comparación entre su estado de ánimo y la naturaleza del océano. Pero Loraux llama la atención sobre el hecho de que se alude a cada uno de estos animales o elementos como un origen, el cual, sin embargo, queda en la indeterminación. En algunos casos es "el dios" quien las creó (*poiese*), o los dioses Olímpicos, o el mismo Zeus. En el caso de la mujer hecha de tierra, esta es modelada (*plasso*) por los dioses. Pero en el caso de la yegua, por ejemplo, el dios no es mencionado, sino que se dice que este tipo de mujer nace (*geinomai*) de la yegua. Y en la mayoría de los casos sólo se nos informa sin más que tal mujer proviene de (*ek*) tal o cual animal: de la perra (*ek kynos*), del mar (*ek thalasses*), de la cerda (*ek hyos*), de la comadreja (*ek gales*), etc.

Según Loraux, la indeterminación del origen podría deberse a que Semónides no toma este problema en serio, o que se mofa de él. Sin embargo, un análisis más profundo de la autora la lleva a pensar que en realidad la indeterminación responde a un asunto que excede al poeta de Amorgos. Esta ambigüedad está contenida en el campo semántico de la partícula *ek*. En su acepción de origen, *ek* puede referir a (a) aquello de lo que algo está hecho, es decir, su material; (b) al parentesco, (c) al lugar de nacimiento, (d) al autor, o incluso (e) al medio o instrumento a través del cual algo es llevado a cabo (cf. Liddell-Scott *ék, ad locum*). Según Loraux esta variedad de sentidos es una ambigüedad del pensamiento arcaico, pero sobre todo una

ambigüedad propia de la cuestión griega del origen. En el poema de Semónides esta ambigüedad se traduce en una pregunta que en principio, no tendría respuesta: para cada mujer, ¿el animal es un símbolo o una madre? (Loraux, 1978, p. 48).

En suma, las mujeres son designadas por Hesíodo y Semónides, ya sea como un *genos* —como si se tratara de un linaje o nacionalidad, tal y como se habla por ejemplo, del *phryx genos*, la nacionalidad frigia;⁸ o de una raza o especie, como lo es el *anthropos genos*—; ya sea como un *phylon*, que remite a un grupo social cerrado. Es interesante traer a colación lo que según Benveniste caracteriza a las tribus y los clanes, a saber, los lazos de solidaridad, especialmente en la guerra, condición que rige el dispositivo de las tropas y el plan de batalla (1983, p. 206). Benveniste ejemplifica esto con las palabras de Néstor en la *Ilíada*: “distribuye a los hombres por tribus (*phylon*) y clanes (*phratra*), Agamenón, de modo que el clan defienda al clan, y la tribu a la tribu” (Hom. *Il.*, II, 362-363). Este no es un dato menor, ya que son los lazos de solidaridad los que hacen del grupo de las mujeres un conjunto temible para el varón. De allí que sea frecuente, según Loraux, la asociación del tópico del *genos gynaikon* con el tratamiento del tema de la *stásis*, pues entre la guerra civil y las mujeres, hay una suerte de vínculo necesario y siempre verificable (2006, p. 500).

Tanto *genos* como *phylon* adquieren posteriormente el sentido de “sexo” o género, en el sentido que tiene el término “*gender*” en inglés.⁹ Como veremos, Sissa advierte la ambigüedad en la que queda el discurso, tanto de Platón como de Aristóteles, cuando con intenciones más científicas que las de los poetas, hacen uso de la categoría de *genos* para dar cuenta de la diferencia sexual.

⁸ Cf. Hdt. I.35.1 “llegó a Sardes un individuo, de nacionalidad frigia (*phrux genei*) y perteneciente a la familia real”.

⁹ Cf. uso de “*genos*” en Epich. 172.1, Pl. *Smp.* 189d; Arist. *Rh.* 1407b7, Diog. Bab. Stoic. 3.214, etc; así como el uso de “*phylon*” en Ar. *Th.* 786 (anap.) y Lac. 1.4.

El lugar secundario de las mujeres con respecto al origen

Analizaré ahora el segundo aspecto conceptual del *genos gynaikon*, a saber, el lugar secundario de las mujeres respecto del origen de la humanidad. Según Loraux el relato hesiódico del nacimiento de la primera mujer supone una doble asimetría. En primer lugar, la aparición de las mujeres es posterior a la de los hombres. Si bien Hesíodo no escribe una antropogonía, sí relata sin embargo el nacimiento de la primera mujer. Aunque, en rigor, esta no nace sino que es fabricada por el dios Hefesto, y en el relato todo se da como si los hombres siempre hubieran estado allí al momento de su llegada.

En segundo lugar, la primera mujer no es presentada como la madre de la humanidad sino como la madre de las mujeres. Y, como bien lo nota Loraux, durante su nacimiento no están presentes Hera ni Ártemis o Ilitía, las divinidades que patrocinan el matrimonio y el parto. Quienes están presentes son Afrodita, Hefesto y Atenea. 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. Esto ha llevado a algunas autoras a conjeturar que la primera mujer del poeta de Beocia, además de ser la causa de todos los males para los mortales, no guarda ninguna relación con el matrimonio, la maternidad, y la reproducción mediante la unión sexual reglamentada (Loraux, 1990, p. 134; Madrid, 1999, p.100). En el relato hesiódico la reproducción del *genos* se da en el marco de un entorno cerrado sobre sí mismo. Es por este rasgo particular que a Loraux le parece importante no pasar por alto su caracterización en términos de *phylon*.

Esta doble asimetría contribuye a la construcción de la idea de que las mujeres tienen un lugar secundario en la reproducción y, en última instancia, de que pueden ser prescindibles. Esta fantasía, que vimos expresada en las palabras de Jasón e Hipólito, es según Vernant un fantasma que habita en el imaginario griego bajo el

anhelo de un linaje puramente paterno (1988, p. 164).¹⁰ La expresión más acabada la encontramos en *Euménides*. En esta tragedia, Orestes intenta huir de la furia de las Erinias que buscan castigarlo por haber matado a su madre, Clitemnestra. Apolo legitima el matricidio diciendo:

[n]o es la que llaman “madre” la que engendra (*tokeus*) al hijo,

sino que es sólo la nodriza (*trophos*) del embrión recién sembrado.

Engendra el que fecunda (*tiktein*), mientras que ella sólo conserva el brote” (A. *Eu.* 657-660).¹¹

El dios justifica el matricidio en cuestión porque el verdadero vínculo familiar no es el del hijo con la madre, sino del hijo con el padre. Como veremos, el argumento que Esquilo pone en boca de Apolo no cae lejos de la explicación aristotélica de la reproducción.

El *genos gynaikon* en el discurso platónico de la reproducción y la diferencia sexual

En las secciones que siguen abordaré el análisis de algunas obras de Platón y Aristóteles con el objetivo de mostrar que estos aspectos conceptuales del *genos gynaikon* se mantienen en el discurso filosófico. Voy a ocuparme en primer lugar de la concepción de la reproducción y la diferencia sexual en algunos diálogos de Platón. Analizaré específicamente los pasajes de *Timeo* 90e-91a, *Político* 262d-263a y *República* 453a-457b. A continuación me ocuparé de dos pasajes de Aristóteles, *Metafísica* 1058a-b y *Generación de los animales*, 716a y ss.

¹⁰ Sobre este tema cf. también Arthur, M. B. (1983).

¹¹ Edición de Smyth, 1960, trad. González, 2018.

Timeo 90e-91d

Me ocuparé en primer lugar de las mujeres en la antropogonía de *Timeo*. Hacia el final del diálogo, una vez establecida la generación y constitución del universo, se aborda la génesis 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 adentramos en la antropogonía que nos relata el nacimiento de la especie humana. Bien, esto no es tan así. La antropogonía del *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 inmediatamente a continuación:

Todos los varones cobardes (*deilos*) y que llevaron una vida injusta (*adikos*), según el discurso probable, cambiaron a mujeres en la segunda encarnación (*deutera genesei*) (*Tim.* 90e).¹²

Casi ya terminando el diálogo aparecen las mujeres, en un mundo donde el *anthropos* ya existe. El *genos gynaikon*, como se le va a llamar en 91c, surge de la reencarnación de las almas de aquellos varones que no tuvieron una conducta satisfactoria en su vida anterior.¹³ Se hace evidente entonces que los *anthropoi* son en realidad sólo *andres*, hombres masculinos. Aún más, las mujeres nacen (*gignomai*) de los *andres*, como ya se había adelantado en *Tim.* 76e1.

¹² Para la obra platónica consulté la edición de Burnet, 1903. Las traducciones de cada una de las obras son las consignadas en la bibliografía.

¹³ Voy a dejar de lado la cuestión del carácter moralmente inferior de las mujeres. Por su dimensión y por su temática, un análisis tal se aleja del objetivo del presente trabajo, ya que requeriría analizar el modelo de virtud de la ética platónica para ver en qué medida la *arete* está construida sobre un modelo viril, que además es propio del pensamiento griego en general. Sobre este tema cf. Pomeroy (1998) y Madrid (1999).

Lo primero que sale a la luz es el lugar secundario de las mujeres en la explicación del origen. El comienzo del género humano parece prescindir de las mujeres. Es más, no presenta división sexual, de modo que el origen de la humanidad no aparece de la mano de un par reproductivo. La reproducción sexuada debe, por ello, ser explicada como un emergente a posteriori. Es de notar que no es sino hasta que las mujeres aparecen, que la narración se ocupa de dar una justificación de la reproducción sexuada “[e]n ese momento, los dioses crearon el amor a la copulación (*synousias erota*), haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres” (91a1). Al aparecer las mujeres, aparece la sexualidad. ¿O es, más bien, al revés, y porque necesita explicarse que los *anthropoi* se reproducen sexualmente que se hace aparecer al *genos gynaikon* en el relato? Como si las mujeres representaran la diferencia sexual y pertenecieran ellas íntegramente al sexo. Como si no hubiera más que un sexo, el femenino.¹⁴

La clasificación de las mujeres no presenta ambigüedad léxica en *Timeo*. La diferencia sexual es explicada en términos de *genos*: un *genos* junto a otro. Sin embargo, sí hay una ambigüedad conceptual en el uso de *genos*, que no parece referir al mismo tipo de clase o grupo cuando se refiere al *aner* que cuando se refiere a la *gyne*. Mientras que el *genos* de los *andres* equivale al género humano en su totalidad: el *anthropos genos*; el *genos gynaikon* es clasificado junto al de las restantes bestias como si se tratase de una especie más (cf. 76e1: *gynaiques kai talla theria*). Asimismo, Platón conservará algunas de las características que definen al *genos gynaikon* en la tradición literaria. A propósito de la analogía del deseo sexual con un animal (*zoon*), Platón describirá al útero, unas líneas más adelante, como “un animal deseoso de procreación ... que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período”,

¹⁴ Según Loraux “lo femenino” como operador del discurso introduce la sexualidad, la referencia al cuerpo y la manifestación de las emociones, especialmente el dolor físico y moral cf. 2006, pp. 7-40.

caracterización que resuena con la descripción de Semónides de la psicología de la mujer como irritable y tendiente al exceso.¹⁵

Político 262d – 263a

En *Político*, el contexto en el que aparece el género de las mujeres es diferente al de *Timeo*. Aquí, Platón se refiere a la diferencia sexual en términos estrictamente clasificatorios. No hace referencia a la cuestión del origen, sino que tanto hembras (*thely*) como machos (*arren*) están ya presentes al momento de la clasificación. Esta se da en el marco de la explicación del funcionamiento del método de división. Platón critica a quienes sostienen que el género humano se divide en dos *genei* asignando por un lado el *genos* de los griegos y por el otro, el de los bárbaros (262d1-5). Este razonamiento se asemeja, para el filósofo, al que divide el conjunto de los números en diez mil por un lado, y el resto de los números por otro. La forma correcta de división es la que separa el conjunto de los números en pares e impares. Estos conforman dos especies, *eide*, dentro del *genos* de los números (262e). De la misma manera, la división correcta del *anthropos genos* da por resultado dos formas o especies: un *eidos* masculino (*arren*) y un *eidos* femenino (*thely*).

Sin embargo, existe una ambigüedad en la jerarquía entre *genos* y *eidos*. Tomar un *genos* y cortarlo en dos es una operación que permite obtener dos *eide*, pero también dos *gene*. Por ejemplo, se dice que la forma incorrecta de división es la que separa a los helenos del resto de los pueblos, como los frigios, lidios, etc, englobando a estos últimos en un solo *genos* al que se designa bajo el mismo nombre de “bárbaros”. Sin embargo, los helenos son un *genos* si se los opone a los Lidios y a los Frigios, cada uno de los cuales conforma un *genos* también, a la vez que una parte (*meros*) del *anthropos genos*.

¹⁵ Sobre la teoría del útero errante cf. Dean-Jones, 2006, pp. 69-77; Faraone, 2001. He desarrollado este tema, así como el de la embriología platónica en Sonna (2022b).

Asimismo, se dice que diez mil constituye un *eidos* mientras que el resto de los números, un *genos* (262e1).

La jerarquía no está clara y, de acuerdo con Sissa, no podría estarlo jamás debido al sistema de división, que no nos permite saber cuál es el grado de autonomía de las partes con respecto del todo.

La definición de cada parte se hace necesariamente por el *genos* más la determinación dicotómica. Mujer = ser humano en femenino, siendo lo femenino lo contrario de lo masculino. Las mujeres son al mismo tiempo una porción del género humano y una forma opuesta a la forma masculina. Parte de un todo, sin duda; pero también parte contraria a otra parte (Sissa, 1993, p. 103).

Para la ciencia contemporánea no se puede decir que masculino y femenino correspondan a especies aparte, porque el criterio de la definición de especie es mixiológico. La especie se define por la capacidad de reproducir individuos, independientemente de su género sexual. De modo que la reproducción sexuada biparental es su fundamento y el entrecruzamiento de los individuos aísla una especie de otra. El problema para el pensamiento griego se presenta cuando se busca dar un criterio morfológico para la diferencia sexual, no mixiológico como el de la biología actual.

Como bien nota Sissa, a esto se le suma una confusión conceptual con respecto al tipo de grupo que constituye un *genos*, confusión que se da tanto en Platón como en Aristóteles. *Genos* es una noción extremadamente comprensiva, pues significa nacimiento, descendencia, linaje o raza, pero Platón y Aristóteles hacen un uso técnico que le atribuye un sentido clasificatorio como clase o conjunto. En el pasaje citado de *Político*, el término *genos* tiene un claro sentido clasificatorio y, según la *diairesis*, designa un grupo divisible en pares de *eide*. Desde este punto de vista, el género *anthropos* comprende el hombre y la mujer como dos formas opuestas. Esta división corresponde al resultado de una división dicotómica según las reglas platónicas.

El problema se presenta cuando se entrecruzan el primer sentido con el segundo. En su significado de descendencia o linaje, *genos* alude a un grupo que se reproduce. Este es, según Sissa, el sentido más fuerte del término, su sentido etimológico que designa un grupo vivo cuya característica principal es la reproducción, la *genesis* (cf. Chantraine, γένεσις, *ad locum*). Lo que Sissa sostiene es que no obstante el uso técnico que Platón y Aristóteles hacen del término, siempre está de fondo el significado literal de *genos* definido por la *genesis*.¹⁶ Esto da lugar a una confusión conceptual que permite imaginar que cualquier grupo llamado *genos* es capaz de reproducirse. Inspirada probablemente por la lectura de Loraux sobre el *genos gynaikon*, Sissa afirma que esta confusión predomina en el absurdo de la génesis monosexual (1993, p. 107).

República 453a-457b

En *República*, Platón presenta una concepción distinta de la diferencia sexual. En este diálogo, esta división no es expresada en términos de *eide*, y la idea de que hombre y mujer, o hembra y macho, son opuestos es identificada con la opinión incorrecta que debe ser corregida y superada por los interlocutores para el diseño de Calípolis. La división que, como en *Político*, distingue entre femenino y masculino como dos *eide* opuestas, que es correcta desde un punto de vista estrictamente aritmético, es omitida en *República* por no mostrarse exitosa en su aplicación concreta al cuerpo social de la ciudad. Asimismo, la idea del *genos gynaikon* aparece cuestionada en este diálogo:

...si el género (*genos*) de los hombres (*ton andron*) y de las mujeres (*ton gynaikon*) resulta diferir respecto de una técnica o de alguna ocupación, ¿diremos que es preciso atribuirlo a uno o a otro? En cambio, si resulta que difieren en que la mujer da a luz (*tiktein*) y el hombre engendra (*ocheuein*), diremos que de ningún modo ha sido demostrado que la mujer difiera del

¹⁶ Según Pellegrin este es el caso para la obra biológica de Aristóteles cf. 1986, p. 191.

varón respecto del tema que tratábamos, sino que sostendremos incluso que nuestros guardianes y sus mujeres deben tener las mismas ocupaciones (R. 454d-e).

Platón propone analizar la “naturaleza humana femenina” (*physis he anthropine he theleia*) para ver si difiere de la naturaleza humana masculina, llegando a una conclusión negativa (R. 453a). El argumento sostiene que no hay diferencia entre hombres y mujeres ni en su origen (*genesis*) ni en su naturaleza (*physis*) (451d). Con este planteo, se distancia de la tradición hesiódica que marcaba la diferencia sexual condenando al *genos gynaiikon* a la perpetua extranjería en virtud de su origen.¹⁷ Para el Platón de *República* la única diferencia consiste en que la hembra da a luz (*tiktein*) y el macho, engendra (*okheuein*) (454d10-e1). Pero esta diferencia es considerada como no esencial, tal como la diferencia que existe entre el hombre calvo y aquel con cabellera o como la diferencia entre el médico y el constructor (454c). Es decir, como un rasgo que no hace a la estructura de la *physis*, que es la misma en hombres y mujeres.

Es preciso tener en cuenta que las mujeres atenienses no tenían acceso a la vida pública: no eran consideradas ciudadanas, por lo que no tenían voz ni voto en las asambleas y tampoco podían acceder a las magistraturas. Sus tareas, que se reducían a la costura y preparación de los alimentos, estaban confinadas al interior de la casa. Las mujeres se ocupaban asimismo del cuidado y educación de los infantes hasta su pubertad, momento en el que su educación, en caso de ser varones, pasaba a manos de los educadores hombres. La educación que recibían las mujeres era muy pobre en comparación

¹⁷ Sobre este tema, véase el artículo de la Dra. Cinzia Arruzza (2023) en el presente dossier. Hay quienes sostienen que esto no es suficiente para hablar de igualdad en *República*. Las lecturas se dividen entre quienes ven en este diálogo un feminismo *avant la lettre* (Cornford 1941; Smith 1980; Vlastos 1994); quienes descartan la posibilidad de un genuino interés de Platón por la situación de las mujeres, pero sí reconocen el gesto de *República* como importante (Wender 1973; Saxonhouse 1976); y quienes niegan todo carácter feminista a la propuesta y desestiman el aporte de *República* (Pomeroy 1974; Annas 1976; Saïd 1986). He desarrollado este problema en Sonna (2022a).

con la que recibían los hombres. Mientras que estos últimos recibían una formación en retórica y gimnasia, las mujeres eran instruidas solo para las tareas domésticas por sus madres. Vivían confinadas a una vida de encierro en la casa y no se les permitía libre interacción social ni la posibilidad de una vida sexual por fuera del matrimonio, lo que para los hombres estaba totalmente permitido (Cf. Pomeroy, 1998, pp. 71-75; 79-86).

En *República* la igualdad de naturalezas fundamenta la decisión de dar a las mujeres iguales derechos que a los hombres y de asignarles las mismas tareas en la guerra y en la administración de la ciudad (R. 451e). En función de ello se les brinda acceso a la educación, pero también se les da derecho a la libre interacción social y, aunque bajo ciertas condiciones, a la libre elección de pareja sexual. Derechos de los cuales las mujeres atenienses contemporáneas a Platón estaban despojadas.

El *genos gynaikon* en el discurso aristotélico de la reproducción y la diferencia sexual

Por el carácter de su escritura, Platón puede permitirse la ambigüedad léxica y conceptual. En efecto, saca provecho de las ambigüedades semánticas, refiriéndose a las mujeres a veces como un *eidos*, tal y como vimos en *Político*, a veces como un *genos*, como en el caso de *República* y *Timeo*. Asimismo, oscila entre una narrativa que se atiene a la tradición hesiódica, como vimos en el ejemplo de la cosmogonía de *Timeo*, o distanciándose de ella, como en el modelo *cuasi* feminista de la ciudad ideal de *República*. Pero para Aristóteles, como veremos a continuación, la especificidad de la diferencia sexual presenta un problema realmente difícil.

Ambigüedad en la clasificación

Con respecto al primer aspecto conceptual del *genos gynaikon*, el del carácter ambiguo de su clasificación, la obra de Aristóteles parece realmente emblemática. En *Metaph.* I. 8, Aristóteles aborda el problema de la diferencia sexual con respecto a la definición de la

diferencia específica (*toi eidei heteron*). Allí sostiene que: (a) entre femenino (*thely*) y masculino (*arren*) no hay diferencia específica (*ouk eidei diapherei*), es decir, que macho y hembra no difieren en cuanto al *eidos*. A continuación afirma que (b) *thely* y *arren* son opuestos (*enantios*). Una primera pregunta que el lector no puede evitar hacerse es qué clase de oposición es la de femenino y masculino si no se refiere a la forma ¿Se trata, entonces, de una afección de la materia? No exactamente. Aristóteles sostiene, efectivamente, que (c) ser macho o hembra son afecciones (*pathe*) que no se dan en la *ousia*, sino en la materia (*hyle*) y, según agrega a continuación, también en el cuerpo (*soma*) (*Metaph.* 1058a30-b24).¹⁸

Esta última premisa resulta bastante enigmática. El estagirita afirma que macho y hembra no presentan diferencia específica y tampoco difieren en cuanto a la *ousia*. Sin embargo, la diferencia no es solamente de la materia, sino de la materia y *el cuerpo*. Según Sissa, Aristóteles se encuentra en un verdadero aprieto, dado que si dijera que lo único determinante es la materia, la diferencia sexual sería accidental (como la que existe entre el círculo de bronce y el círculo de hierro), pero esto tornaría inexplicable el dimorfismo de los órganos. La antinomia masculino-femenino es demasiado importante para ser un accidente, pero no lo suficiente como para afectar a la *ousia*. Decir que lo que constituye la polaridad macho-hembra es la materia y *el cuerpo*, implica agregar, subrepticamente, una connotación formal, anatómo-fisiológica. Según Sissa esta es la salida que encuentra Aristóteles al problema, ya que de esta manera, el dimorfismo queda a salvo. Pero el problema que emerge es que un criterio formal perteneciente al *eidos* es reintroducido de manera solapada.¹⁹ Ni puro accidente, ni diferencia específica, la alternancia

¹⁸ Para la obra de Aristóteles hemos consultado las ediciones de Ross y Smith, 1967; y de Peck, 2020. Las traducciones pertenecen a García Yebra, 1998; y Sánchez, 1994.

¹⁹ Pues para Aristóteles un ave y un pez son específicamente diferentes, precisamente en la estructura de sus cuerpos, definido por su disposición anatómo-fisiológica, es decir, su forma.

de lo masculino y lo femenino se sitúa en el espacio intermedio entre uno y otro (1993, p. 111).

Desde el punto de vista de la *génesis*, la última premisa de *Metafísica* asigna a la diferencia sexual una causa que queda en una indeterminación igual de enigmática que la anterior. Sostiene que (d) el espermatozoide se convierte en macho o hembra después de sufrir una determinada afección (*pathon ti pathos*) (1058b24). Según Solana-Dueso (2005) para encontrar una explicación a esta expresión debemos ir a la obra biológica, más específicamente, a la teoría de la reproducción. Esto lleva al segundo aspecto conceptual del *genos gynaiikon*, el del carácter secundario de las mujeres con respecto al origen de la especie.

Carácter secundario con respecto al origen

Como veremos, la idea que subyace a la cosmogonía de *Timeo*, de que las mujeres son secundarias respecto del origen de la humanidad —idea que encuentra su argumento en las palabras que Esquilo pone en boca de Apolo en *Euménides* y que Vernant identifica como el sueño griego de un linaje puramente paterno—, encuentra su justificación científica en la concepción de la reproducción que Aristóteles sostiene en su obra biológica.

Como observa Sissa, en la taxonomía linneana, las aves son una clase, sea cual fuere el punto de vista comparativo que adopte el observador. Esto se debe a que ocupan un sitio, abstracto, que lleva un nombre preciso y que designa por sí mismo, unívocamente, su posición en el mundo animal. En Aristóteles, por el contrario, es el punto de vista del zoólogo el que, al situar las aves, o bien por encima de sus variantes polimorfas, o bien por debajo de un conjunto más vasto, determina la pertinencia de los términos “género” o “especie” (1993, pp. 101-102).²⁰

²⁰ La obra biológica de Aristóteles ha recibido muchas críticas de los historiadores de las ciencias debido a la laxitud de su clasificación de los animales, especialmente de parte de quienes buscan en Aristóteles un proyecto taxonómico. Uno de los puntos que hace a la argumentación de estas lecturas críticas es su uso ambiguo de

En *GA*, Aristóteles sostiene que hembra y macho son principios (*arche*) de la reproducción: el macho es poseedor del principio del movimiento (*kinesis*) y la hembra, del principio material (*hyle*) (716a5). La diferencia sexual tiene dos aspectos: (a) según la razón (*kata ton logon*), macho y hembra son principios distintos porque tienen una facultad o función, una *dynamis*, propia: el macho es capaz de engendrar en otro, mientras que la hembra engendra en sí misma aquello que ya existe en el engendrador (716a18-19). Respecto de la observación (*kata ten aisthesin*), machos y hembras se diferencian porque poseen órganos distintos para realizar la función que les es propia, en cuanto principios de generación (716a19-23). Asimismo, Aristóteles sostiene que el fluido menstrual, por una incapacidad (*adynamia*) propia del cuerpo más frío de las mujeres no produce semilla, sino que es el esperma del varón el que contiene la forma que se transmite en la génesis. La única contribución de la mujer a la formación del feto es el fluido menstrual, que cumple una función nutricia (*GA*, 728a20).²¹

Según Dean-Jones (1996) Aristóteles creía que el sexo de un futuro individuo se determinaba al final de la concepción y que esta determinación hacía que la fetación fuera "perfecta" (*teleion*) (737b2), es decir, que el principio pasara finalmente a la materia. Si el *pneuma* tenía suficiente calor vital para dominar por completo la materia femenina, creaba un principio sin ninguna disminución de su calor original, por lo que el individuo resultante tenía suficiente calor vital en su principio para poder él mismo confeccionar el residuo seminal hasta su forma final; es decir, tendría el *eidos* completo y

los términos clasificatorios "*eidos*" y "*genos*". Según Pellegrin (1986) el error más común en el que caen quienes dirigen esta crítica a Aristóteles es el querer ver un paralelo entre el par *genos/ eidos* y las categorías de género y especie de la biología decimonónica. Pellegrin parte de las conclusiones del estudio de Balme (1962) quien demuestra los errores en los que caen las interpretaciones sistematicistas. A diferencia de Balme, Pellegrin sostiene que no hay en Aristóteles una intención taxonómica.

²¹Cabe observar, no obstante, que la tesis contraria se mantiene en el libro X (634b29; 636a1, b15, 26; 637a16,36) de la *Hist. Anim.* Según Sánchez (1994), esto da motivo para pensar en el carácter espurio de este libro, cf. nota *ad locum*.

sería masculino (766a35-767b5.). Si el *pneuma* del semen del padre fuera dominado por el material de la madre, aunque sería capaz de generar el principio para permitir que un organismo se desarrolle hacia su propio fin (la hembra tiene su propio *logos*) (716a18) no podría impregnar este principio con suficiente calor vital para ser capaz por sí mismo de confeccionar el semen, por lo que el organismo nunca alcanzaría la forma completa de la especie sino que cambiaría a su opuesto, la hembra (porque las cosas no cambian al azar, GA 768a1).

En suma, en la explicación aristotélica es el padre quien, a través del semen, pasa al embrión la forma de la especie. Según Dean-Jones (1996) esto no explica qué es lo que hace que cada individuo tenga características únicas, ni cómo los padres transmiten a sus hijos sus propias características idiosincrásicas que no están contenidas en la forma de la especie. La explicación de cómo ocurre esto es una de las partes más tendenciosas de la teoría de Aristóteles. Implica una diferenciación de la forma a nivel individual, y generalmente se le ha criticado que al negar el *eidos* a la menstruación dificulta innecesariamente la explicación del parecido del niño con su madre. Cabe agregar que según Solana-Dueso (2005) en la explicación aristotélica de la reproducción la materia no debe ser entendida en función de la teoría hilemórfica como un principio absolutamente pasivo, sino que tiene una cierta *dynamis*. Esta misma hipótesis es defendida por Terán (2020) quien afirma que, por las dificultades antes mencionadas, Aristóteles se ve obligado a reconocer que, en tanto principio de generación, la hembra tiene una *dynamis*, que no se agota en la transmisión de materia puramente pasiva, pues por una parte, la materia es materia nutritiva, que brinda “cocción” al embrión, y por otro, es la causa de la definición de ciertos rasgos no esenciales en el individuo (p.124).

Conclusiones

En el presente escrito propuse, como objetivo principal, analizar la influencia del tópico literario del *genos gynaikon* en la manera en

que Platón y Aristóteles construyen su discurso en torno a la diferencia sexual. En vistas a ello, delimité dos aspectos conceptuales que a mi criterio definen el tópico del *genos gynaikon*, (i) la ambigüedad en su clasificación y (ii) el lugar secundario que se le asigna respecto del origen de la especie humana.

En cuanto al primer aspecto, vimos que en el caso de *Timeo*, las mujeres conforman un *genos* diferente del de los *andres*, pero también se las clasifica junto al resto de los animales que nacen, como ellas, de los hombres. Toda la antropogonía se cuenta como la aparición sucesiva de diferentes *gene*: en un primer momento solo había *anthropoi*, que en realidad eran sólo *andres*. Este comienzo del género humano no presenta división sexual. Luego, por una suerte de mutación degenerativa, viene al mundo el *genos* de las mujeres, que surge de las almas de los varones cobardes e injustos. Lo mismo sucede con todas las otras grandes familias de animales. No queda claro por lo tanto cuál es exactamente la relación de las mujeres con respecto al género humano ni con respecto a los varones o los animales. En *Político* la clasificación es más rigurosa, las mujeres conforman no un *genos* sino un *eidos*, que es parte del *anthropos genos*, o más precisamente, la mitad, que es presentada como opuesta la otra mitad, los hombres. En *República*, en cambio, no encontramos oposición en la diferencia sexual, sino que se dice que las mujeres no difieren de los hombres ni en su naturaleza ni en su origen. De manera que, si bien se hace referencia al *genos gynaikon*, en rigor, se contradice la idea que da sustento al tópico hesiódico. En el caso de Aristóteles, la pregunta por el tipo de la diferencia sexual queda en la indeterminación. En *Metafísica* se dice que la diferencia sexual no es específica, lo que en un principio podría estar en consonancia con el planteo de *República*. Sin embargo, tampoco es una diferencia accidental, porque, según el Estagirita, se da en la materia y *el cuerpo*, volviendo a introducir, de manera subrepticia, un criterio formal.

En cuanto al segundo aspecto, el del carácter secundario de las mujeres respecto del nacimiento y el origen, encontramos esta idea expresada claramente en la antropogonía de *Timeo* donde se dice que las mujeres nacen de los hombres. El género humano es identificado

con los varones, de modo que el origen es pensado como algo que no involucra ni la diferencia sexual ni la reproducción sexuada. En la explicación aristotélica de la reproducción, en *GA*, encontramos esta misma idea pero expresada en el lenguaje de la ciencia. Encontramos allí la justificación fisiológica de la identificación del macho con el principio reproductivo.

Para finalizar, quisiera volver sobre la dimensión política del asunto. Como antes dije, según Loraux el hecho de que la tradición hesiódica haya sido sostenida responde al feliz encuentro entre un texto y una práctica política, que se expresa en la exclusión de las mujeres de la ciudadanía. En este sentido, narrativas como la de *Timeo*, abonan la idea de que las mujeres ocupan un lugar secundario y en última instancia prescindible. En el caso de Aristóteles, no obstante las salvedades hechas por Solana-Dueso y Terán, que el Estagirita asocia el principio masculino con la causa formal y el femenino con la material, torna incuestionable la superioridad masculina. Según Dean-Jones de esta manera, aunque el objetivo no fuera el de quitar a las mujeres su derecho parental, una vez establecida la dicotomía de forma y materia e identificada esta con la dicotomía sexual, es inevitable identificar el fluido menstrual con el principio inferior. Quizás la única excepción en esta línea excluyente, sea *República*, diálogo en el que la diferencia sexual es desestimada como criterio para la organización social y política, al menos en lo que respecta a la clase de los guardianes.

Bibliografía

- ANNAS, J. (1976). Plato's Republic and Feminism. *Philosophy* 51, n. 197, p. 307–321, <https://doi.org/10.1017/S0031819100019355>
- ARRUZZA, C. (2023) Wearing Virtue: Plato's *Republic* V, 449a-457b and the Socratic Debate on Women's Nature. *Archai* 33.
- ARTHUR, M. B. (1983). The dream of a world without women: Poetics and the circles of order in the «Theogony» prooemium. *Arethusa* 16, n. 1/2, p. 97-116.

- BALME, D. M. (1962). Genos and Eidos in Aristotle's Biology. *Classical Quarterly* 12, n. 1, p. 81-98.
- BENVENISTE, É. (1983). *El vocabulario de las instituciones europeas* (M. Armiño, Trad.). Madrid, Taurus.
- BURNET, J. (1903). *Plato. Platonis Opera* (ed.). Oxford, Oxford University Press.
- CORNFORD, F. M. (1941). *The Republic of Plato*. Oxford, Clarendon Press. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.892>
- DEAN-JONES, L. A. (1996). *Women's Bodies in Classical Greek Science* (New Ed edition). Oxford, Oxford University Press.
- DOMENIGHINI, S. (2015). Eurípide: Misoginia o ginofobia? *Revista Internacional de Culturas y Literaturas* 16, p. 73-82. <https://doi.org/10.12795/RICL.2014.i16.06>
- EVELYN-WHITE, H. G. (1914). *Hesiod, the Homeric Hymns and Homérica*. Cambridge, Harvard University Press.
- FARAONE, C. A. (2011). Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World. *Classical Antiquity* 30, n. 1, p. 1-32. <https://doi.org/10.1525/CA.2011.30.1.1>
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (2002). *Esquilo. Tragedias* (B. Perea-Morales, Trad.; Vol. 1). Barcelona, Gredos.
- FLORES-FARFÁN, L. (2011). *En el espejo de tus pupilas Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua*. Ciudad del Mexico, Editarte.
- GARCÍA YEBRA, V. (1998). *Aristóteles. Metafísica*. Barcelona, Gredos.
- GONZÁLEZ, A. M.; PÉREZ, J. A. L.; GUAL, C. G. (2018). *Eurípides. Tragedias I: El cíclope. Alcestris. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. Barcelona, Gredos.
- HINKELMAN, S. (2015). *Eurípides' women* [Electronic Thesis or Dissertation, Ohio University]. <https://etd.ohiolink.edu/>
- JIMÉNEZ, A. P.; DÍEZ, A. M.; PRADO, L. A. DE C.; GUAL, C. G. (2018). *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Barcelona, Gredos.
- LISI, F.; DURÁN, M. Á. (2014). *Platón. Diálogos: Filebo, Timeo, Critias*. Barcelona, Gredos.

LOMBARDI, T. (1994). Alcune considerazioni sul mito di Pandora. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 46, n. 1, p. 23-34
<https://doi.org/10.2307/20547227>

LORAUX, N. (1978). Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus. *Arethusa* 11, n. 1/2, p. 43-87.

LORAUX, N. (1990). *Les enfants d'Athéna*. Paris, Seuil.

LORAUX, N. (2006). *Las experiencias De Tiresias. Lo Masculino y lo femenino en el mundo griego* (C. Serna & J. Portulas, Trad.). Barcelona, Acontilado.

LORAUX, N. (2012). *Nacido De La Tierra* (D. Tatian, Trad.). Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

MADRID, M. (1999). *La misoginia en Grecia*. Madrid, Ediciones Cátedra.

MÁRSICO, C. T.; DIVENOSA, M. (2005). *Platón. República*. Buenos Aires, Losada.

PECK, A. L. (2020). *Aristotle. Generation of animals*. London, William Heinemann.

PELLEGRIN, P. (1986). *Aristotle's Classification of Animals: Biology and the Conceptual Unity of the Aristotelian Corpus* (A. Preus, Trad.). Berkeley, University of California Press.

PELLEGRIN, P. (2009). *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris, Ellipses.

POMEROY, S. B. (1974). Feminism in Book V of Plato's Republic. *Apeiron* 8, n. 1, p. 33-35.
<https://doi.org/10.1515/APEIRON.1974.8.1.33>

POMEROY, S. B. (1998). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York, Schocken Books Inc.

RICH, A. (2019). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución* (A. Becciu, Trad.). Madrid, Traficantes de sueños.

ROSS, W. D., & SMITH, J. A. (1967). *The Works of Aristotle*. Oxford, Clarendon Press.

SÁNCHEZ, E. (1994). *Aristóteles. Reproducción de los animales. Introducción, traducción y notas*. Barcelona, Gredos.

SANTA CRUZ, M. I.; VALLEJO CAMPOS, A.; CORDERO, N. (1988). *Platón. Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Barcelona, Gredos.

SARAIVA, A. I. R. de S. (2011). Da Grécia a Cronenberg ou por que existem as mulheres. *Revista Estudos Feministas* 19, n. 2, p. 329-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200002>

SAXONHOUSE, A. W. (1976). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. *Political Theory* 4, n. 2, p. 195–212. <https://doi.org/10.1177/009059177600400206>

SISSA, G. (1993). Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual. En: DUBY, G.; PERROT, M. (1993) *Historia de las mujeres. Vol 1: La Antigüedad*. Madrid, Taurus, pp. 89-207.

SMITH, N. (1980). The logic of Plato's feminism. *The Journal of Social Philosophy* XI, n. 3, p. 5–11.

SMYTH, H. W., & LLOYD-JONES, H. (1960). *Aeschylus II: Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*. Cambridge, Harvard University Press.

SOLANA-DUESO, J. (2005). La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles. *Convivium: revista de filosofía* 18, p. 23-45.

SONNA, M. V. (2022a). La comunidad de mujeres en República de Platón. *Revista Estudos Feministas* 30, n. 1, e75479, <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n175479>

SONNA, V. (2022b). La hystera de Platón. Mujeres y procreación en el relato antropogónico de Timeo. *Duoda: Revista d'estudis Feministes* 62, p. 18–31.

TERÁN, C. (2020). Materia viva en la teoría aristotélica de la generación animal. In: SONNA, V. (Ed.), *Las mujeres en la antigüedad. Partos, maternidades y nacimientos*. Buenos Aires, Teseo Press, p. 119-144

VERNANT, J. P. (1988). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, Éditions la decouverte.

VLASTOS, G. (1994). Was Plato a feminist? In: TUANA, N. (Ed.), *Feminist interpretations of Plato*. University Park, The Pennsylvania State University Press., p.11-25.

WENDER, D. (1973). Plato: Misogynist, paedophile and a feminist. *Arethusa* 6, n. 1, p. 75–90.

WEST, M. L. (Ed.). (1992). *Iambi et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati Volume 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Monora Adespota*. Oxford, Oxford University Press.

Sometido en 26/06/2022 y aprobado para publicación en 14/10/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
