

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2372>

Matricide and Sexual Difference in Plato's *Laws*

Matricidio y diferencia sexual en las *Leyes* de Platón

Valeria Sonna
Universidad Panamericana
México
vsonna@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2645-1884>

Recibido: 25 - 08 - 2021.
Aceptado: 20 - 11 - 2021.
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.

Cómo citar este artículo: Sonna, V. (2023). Matricidio y diferencia sexual en las Leyes de Platón. *Tópicos (México)*, 67, 11–34. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v670.2372>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The treatment of sexual difference in the criminal code of *Laws* is intriguing. In *Lg. 872d1-873*, it is proposed as the fairest penalty for those who commit matricide to be born as part of the female nature and be killed by their offspring. It is also notable that, although this criminal code has been the subject of detailed analysis by some scholars, a great silence surrounds this passage. This is eloquent as to the hermeneutical difficulty that any problem involving the representation of women and the feminine represents for the study of Greek philosophy. My proposal is to open some lines of exegesis that can contribute to an analysis of the content of the text. I show that the treatment of matricide, besides referring to the irreducibility of the sexes, can be read in a socio-political key if we consider the elements that are associated in Greek literature with motherhood as an institution.

Keywords: Plato; *Laws*; women; sexual difference.

Resumen

Es intrigante el tratamiento de la diferencia sexual en el código penal de *Leyes*, que en *Lg. 872d1-873* propone como la pena más justa para el matricida el nacer formando parte de la naturaleza femenina para ser asesinado luego por sus hijos. Es notable, asimismo, que aunque este código penal ha sido objeto de un análisis detallado por algunos especialistas, un gran silencio envuelve este punto. Esto es elocuente con respecto a la dificultad hermenéutica que presenta, para los estudios de la filosofía griega, toda problemática que involucre la representación de la mujer y de lo femenino. Mi propuesta es abrir algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto. Intentaré mostrar que el tratamiento del matricidio, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución.

Palabras clave: Platón; *Leyes*; mujeres; diferencia sexual.

Introducción

En el código penal de Magnesia, la legislación de los homicidios premeditados es precedida por una reflexión de orden moral bajo la forma de un proemio que se atribuye a los antiguos sabios.¹ El proemio propone una noción de “justicia” que, como la ley del talión, ordena que la persona que ha causado un daño sufra en el Hades el mismo daño que provocó (*Lg.*, 870e). Para los parricidios, Díké, la justicia vengadora, pide no solo que el parricida muera, sino que sufra una muerte violenta a manos de sus hijos. Es interesante que la pena que reclama la diosa no es la misma para quien mata a su padre que para quien mata a su madre. Para el matricida no basta con ser asesinado a manos de sus hijos, sino que debe nacer formando parte de la naturaleza femenina y, una vez nacido, ha de perder la vida posteriormente a manos de sus hijos (*Lg.*, 872e).

Si bien el código penal de Magnesia ha sido objeto de análisis detallado por algunos especialistas (cfr. Chase, 1933; Gernet, 1951, pp. cxxxii-ccvi; Shuchman, 1963; Morrow, 1993, pp. 241-274; Saunders, 1994) es notable, no obstante, el silencio que envuelve este pasaje, en especial en lo que atañe al desplazamiento de lo masculino y lo femenino. Chase, Gernet y Shuchman pasan por alto el proemio. Morrow analiza el proemio sin prestar atención al tema del matricidio (1993, pp. 455-457), y Saunders retoma el problema, pero le dedica solo dos líneas, que usa para marcar la diferencia con un tópico similar que aparece en *Timeo* (1994, pp. 232-234).

Me interesa resaltar este silencio porque habla con elocuencia de la dificultad hermenéutica que presenta, para los estudios de las fuentes de la filosofía griega, toda problemática que involucre la representación de la mujer y de lo femenino, problema que constituye un punto ciego en muchos de los estudios que conforman el canon interpretativo de estas obras.

En el caso de los parricidas, la primera pregunta que cabe formular es por qué no basta con castigarlos con la muerte. ¿Por qué la ley que

¹ El presente artículo es resultado parcial de una investigación posdoctoral hecha en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que se realizó bajo la asesoría de la Dra. Leticia Flores Farfán y gracias al financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA).

es considerada la más justa requiere que sean asesinados por sus hijos? Además, lo que inmediatamente llama la atención es el requisito de la metamorfosis del matricida en mujer ¿Por qué es diferente ser víctima de parricidio que ser víctima de matricidio? Es llamativo también que, aun cuando el texto de *Leyes* se caracteriza por la simetría que propone en términos de sexo o género para las penas de homicidio intrafamiliar (cfr. Ernoult, 1996, pp. 327-329), no propone la metamorfosis inversa para la hija que mata al padre. ¿Es que Platón no puede concebir una hija parricida o matricida? ¿O es que no puede concebir la metamorfosis de una mujer en varón?

En un estudio comparado acerca de las mujeres en *República* y *Leyes*, Ernoult (1996) ha retomado estos interrogantes. Voy a apoyarme en su análisis, cuya idea central es que este pasaje de *Leyes* remite a la irreductibilidad de la diferencia sexual tal y como Platón la expresa en *República* 454e-d. Si bien estoy de acuerdo con esta lectura, creo, sin embargo, que la clave interpretativa no abre la puerta a mayores reflexiones.

Mi objetivo es abordar el pasaje 872d1-873a1 abriendo algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto con la mirada puesta en la representación de lo femenino y de la figura de la madre. Intentaré mostrar que el tratamiento del matricidio en *Leyes*, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución.

La hipótesis que sostendré es que, dado que la concepción taliónica de la justicia que se propone en el proemio de Lg. 870e —que indica que el homicida debe pagar en el Hades la pena natural (*katà phýsin*) de sufrir (*páskho*) lo mismo que hizo— se sostiene sobre una concepción de reciprocidad del *páthos*; para comprender acabadamente el peso de la metamorfosis que pide la pena divina, es necesario sopesar en detalle el carácter específico del *páthos* materno. Para abordar esta pregunta, voy a centrar mi análisis, no en los propios sexos, sino en su interpretación en las fuentes analizadas. De modo que mi método de exégesis consistirá en leer los textos en busca de lo que podríamos llamar la retórica de lo femenino y, más específicamente, la retórica del parir.

En vistas al objetivo planteado haré, en la primera sección, una presentación del lugar que ocupa el crimen del parricidio en el código penal de Magnesia. En la segunda sección, presentaré sucintamente algunas consideraciones sobre la concepción griega del carácter impío

del parricidio. En tercer lugar, analizaré la noción de “justicia” como *antipeponthós*, es decir, como reciprocidad del daño sufrido, que se propone en el proemio de *Leyes*, así como la doctrina de la reencarnación que le da sustento. En la cuarta sección analizaré la hipótesis de Ernoult de que la metamorfosis del matricida en mujer consiste en una radicalización de la irreductibilidad de la diferencia sexual tal y como esta es concebida por Platón en *República*. Con base en la analogía de Loraux (2006) entre el lecho y la guerra, en la quinta sección intentaré detallar algunas características del parto tomándolo en su dimensión cívica, como un sufrimiento que implica un trabajo cívico digno de mérito, y en su dimensión somática, como el dolor extremo y punzante del trabajo de parto, que sirve de metáfora para expresar el sufrimiento del guerrero. Finalmente, en la sexta sección retomaré el interrogante por la ausencia de una hija parricida en el planteo de *Leyes*. Si bien dejaré este interrogante abierto, propondré tres posibles vías de análisis para su respuesta.

El parricidio en el código penal de Magnesia

El código penal de Magnesia contempla dos tipos de homicidio: por una parte, los involuntarios (*akoúsios*) y sin premeditación (865a-869e); por otra parte, los voluntarios (*ekoúsios*) y premeditados (*ek pronoías*) (870a-874b).² La destinada a los homicidios es la parte del código penal donde más evidente es la deuda de Platón con los precedentes atenienses (cfr. Chase, 1933, pp. 168-169; Gernet, 1951, pp. cxcv-cc). Según Chase, el derecho ateniense distinguía tres formas de muerte por violencia: (i) *phónos ek pronoías* o *phónos ekoúsios*, lo que nosotros llamamos asesinato en primer grado; (ii) *phónos akoúsios*, lo que llamamos homicidio culposo o no premeditado, y (iii) el homicidio justificado. A estas formas, Platón añade una cuarta: la del asesinato cometido sin premeditación en el calor de la pasión (*Lg.*, 867c). Salvo para los esclavos y los parricidas, las penas para los homicidios involuntarios son considerablemente más livianas: no se prescribe para ellos la pena de muerte, sino los ritos de purificación correspondientes y el exilio temporal. Para los homicidios voluntarios, en cambio, la pena es, en la mayoría de los casos, la muerte.

² Para un estudio pormenorizado del tipo de responsabilidad que cada uno de estos tipos de homicidio implica, cfr. Shuchman (1963). Sobre la posición de Aristóteles frente a esta división entre crímenes voluntarios e involuntarios, cfr. Bieda (2021).

Los homicidios que se dan entre parientes tienen un carácter particularmente impío (cfr. 868e-869a). En la Atenas clásica y en la arcaica, los asesinatos intrafamiliares se resolvían dentro del *génos* (cfr. Glotz, 1904, pp. 321-323).³ En *Leyes*, en cambio, ya sea que fueran cometidos de manera voluntaria o involuntaria, ya sea a sangre fría o bajo el influjo de la pasión, exigen una acción pública y directa de la ciudad. El código penal de Magnesia asigna a los magistrados la tarea de perseguir a los asesinos, fijar la pena y ejecutarla (871 c-d). La única acción privada que concede la ley es la del perdón que la víctima puede conceder, antes de morir, a su asesino, y aun así solo puede concederla si el delito se cometió bajo la influencia de la ira y sin premeditación (869a). Es de notar que este alejamiento de la legislación ateniense es tanto más llamativo cuanto que la noción de “delito privado” se mantiene en el caso de los delitos fuera de la familia. Para estos casos, la ley de Magnesia estipula, como en Atenas, que un miembro de la familia de la víctima, en la línea materna y paterna, está obligado a perseguir al asesino so pena de recibir él mismo la mancha del asesinato y ser perseguido a su vez (871b).

De los crímenes intrafamiliares, el parricidio y el matricidio son especialmente terribles.⁴ Aun cuando hubiera cometido el asesinato sin premeditación y en estado de ira, el parricida (*patrophónon*) o matricida (*metroktónon*) es merecedor de las peores penas. No solo se le aplica la pena de muerte sino que, además, se dice que lo más justo sería que tuviera muchas muertes (cfr. 869b1-5). La ley, en cambio, es considerablemente más benévola para el caso de los padres que matan a sus hijos, a quienes no se aplica la pena de muerte sino el exilio temporal y los ritos de purificación correspondientes. Lo mismo aplica para el asesinato entre hermanos y entre esposos, siempre que se trate de homicidios no premeditados (868c-e).

La severidad de la pena al parricidio involuntario no parece dejar margen para aumentar el castigo en caso de voluntariedad. Quizás por eso Platón le dedica más tiempo a la justificación moral del carácter *deinós* de estos crímenes que a la pena que la polis le asigna, que es la lapidación seguida de una muerte sin entierro (*Lg.*, 873b5). Como lo nota

³ Sobre la familia y las mujeres en *Leyes*, cfr. Samaras (2013). Sobre el estatus de las mujeres en la legislación de Magnesia, cfr. Cohen (1987).

⁴ Sobre la violencia intrafamiliar en la antigua Grecia, cfr. De Béchillon (2013).

Saunders (1994, p. 209), en el código penal de *Leyes* la regulación del homicidio voluntario es muy corta y la parte más extensa está dedicada a las consideraciones de orden moral, psicológico y religioso que la sustentan. En este escrito voy a centrarme en esta justificación tal y como aparece en *Leyes* 872d-873d a propósito de los parricidios voluntarios.

La concepción griega del matricidio y el parricidio

Los crímenes contra los progenitores son particularmente terribles para la concepción griega. Un estudio de Clay (1982) muestra que se trata de algo tan abominable que los términos *patraloías* (“parricida”) y *metraloías* (“matricida”) se encuentran entre las palabras que la ciudad ateniense consideraba *apórretos*, es decir, prohibidas e impronunciadas. Estas palabras no parecen especialmente peligrosas o terribles a nuestra sensibilidad actual, pero para el ateniense, coaccionado y restringido por los estrechos lazos entre familia y polis, eran acusaciones muy serias y su silenciamiento lo acerca a prohibiciones que se prescriben desde el ámbito moral.

Clay afirma que la susceptibilidad que este homicidio despierta puede comprobarse en *Edipo rey*, la tragedia de Sófocles, donde el anciano Tiresias, al ser interpelado por Edipo, se niega a pronunciar tanto la palabra “homicida” (*androphónos*) como “parricida” (*patraloías*), refiriéndose a su crimen solo mediante eufemismos, llamándolo “impío” (*anosios*):

Y yo te insto a que permanezcas leal al edicto que has proclamado antes y a que no nos dirijas la palabra ni a éstos ni a mí desde el día de hoy, en la idea de que tú eres el azote impuro [*anosíoi miástori*] de esta tierra (*OT*, 350-355).⁵

Sobre el matricidio en particular tenemos las palabras que Orestes dirige a Clitemnestra en *Coéforas* cuando la arrastra fuera del escenario para matarla. Esquilo le hace decir: “¡Mataste a quien no debías! ¡Sufre ahora lo que no debiera suceder! [*tò mé khréon páthe*] (*Ch.*, v. 930). A propósito de este texto, Vlastos se pregunta por qué, si el talión es la quintaesencia de la justicia, no debería decir Orestes “ya que mataste a quien no debías, ahora sufres lo que debes [*tò khréon páthe*]” (1991, p. 183).

⁵ Traducción de Alamillo; cfr. Sófocles (2003).

Orestes está en un aprieto porque, tras recibir las instrucciones de Apolo para que Clitemnestra pague con su propia sangre la sangre de la familia, que ha derramado, sigue sin poder librarse del horror del matricidio. Vlastos atribuye la locura a Apolo, no a Orestes. Sin embargo, es a Orestes a quien persiguen las Erinias, que son, según Irigaray, la representación de la locura:

[...] mata a su madre y enloquece a resultas de ello, al igual que su hermana Electra. Pero Electra, la hija, continuará loca. El hijo matricida debe ser salvado de la locura para poder instaurar el orden patriarcal. El bello Apolo, más amante de los hombres que de las mujeres, amante narcisista de su cuerpo y de su palabra, amante que hace tan poco el amor como Atenea, su hermana del mismo padre Zeus, le ayuda a salir de la locura (Irigaray, 1985, p. 8).

Otro aspecto interesante que tener en cuenta es lo que expone Glotz en su análisis de la de la legislación de Dracón. El historiador llama la atención sobre la ausencia de sanción contra el parricidio en el código dracónico. Su hipótesis es que el legislador mantuvo en este punto la jurisdicción de la familia y que la ley no habla del parricidio simplemente porque es una cuestión que queda fuera de su competencia. Por la misma razón, la ley tampoco define el poder del marido sobre su mujer, del padre sobre sus hijos, o del amo sobre sus esclavos (cfr. Glotz, 1904, p. 322).

Según Thomas (1986, pp. 167-187), la razón por la cual la ley sobre el parricidio no aparece en Roma hasta el siglo II d. C. es que el nombrar este delito significaba admitirlo y, así, sacarlo a la luz. Ernoul sugiere que el silencio de la ley dracónica sobre el parricidio podría deberse, por razones similares, a que legislar sobre ello significa reconocer su existencia (1996, p. 346).

La justicia como reciprocidad y la doctrina de la reencarnación

Como comenté anteriormente, en el código penal de *Leyes*, la regulación del homicidio voluntario es muy corta. Como compensación, tenemos una extensa sección que Platón dedica a las consideraciones de orden moral, psicológico y religioso que sustentan la ley. El tratamiento del parricidio es abordado con una reflexión moral que destaca el carácter

impío y terrible de este tipo de crímenes. Esta reflexión, expresada en tono mítico-religioso, sostiene en primer lugar que:

[...] se dan casos sobre los que resulta terrible [*deinón*] y nada grato el legislar, pero que no pueden quedar fuera de la legislación, tales los parricidios [*syngénés phónos*] cometidos directamente [*autókheiras*] o por instigación [*epibouleúseos*], intencionales [*ekóusios*] y completamente injustos [*adikós*], que se dan en general en los Estados mal administrados y mal educados, aunque algo semejante también podría sucederle a un país en el que nadie los esperaría (872d1-5).⁶

Me interesa subrayar la expresión *syngénés phónos*, que refiere aquí a los parricidios. *Syngénés* es un término que alude a los miembros de un grupo familiar extenso; la expresión se usa en el código de Magnesia para designar también, en un sentido general, a los homicidios intrafamiliares. Al respecto es interesante notar que, salvo por una excepción en 881a5,⁷ el texto de *Leyes* respeta el carácter *apórretos* de los términos *patraloías* y *metraloías*, usando mayormente la expresión general *syngénés phónos*.

Como dice el texto, los asesinatos de los progenitores pueden ser cometidos de manera directa —*autókheiras*, que significa literalmente “con las propias manos”— o por instigación. En el código penal de Magnesia son más leves las penas para quien manda a matar, que, a diferencia de quien mata con sus propias manos, no es castigado con la muerte. Según Saunders (1994, p. 234), esto puede deberse a que el planificador que no lleva a cabo el asesinato por sus propias manos no queda contaminado, a diferencia de quien lo hace. Podríamos añadir que quizás su incapacidad de “pasar al acto”, para expresarlo en términos

⁶ La edición utilizada en todas las citas de *Leyes* es la de Burnet (1907); la traducción es de Lisi (1999). En este pasaje se presenta la traducción de Lisi con algunas mínimas modificaciones.

⁷ Tras haber legislado las penas a los crímenes de asesinato y lesiones, y tras haber insistido sobre el carácter impío de quienes lesionan no solo a sus progenitores, sino a los adultos mayores en general (879e), sostiene que, si bien los relatos sobre los castigos en el Hades “expresan una profunda verdad” (*alethéstata légontes*), no logran que tales almas desistan, “ya que, en caso contrario, nunca tendrían lugar matricidios [*metraloíai*] y otras golpizas temerarias e impías a los otros progenitores” (881a5).

psicoanalíticos, lo coloca del lado de las naturalezas corregibles. Sin embargo, para los parricidios, la pena es la muerte indistintamente de si se trata de un homicidio directo o por instigación.

Como antes mencioné, el texto de *Leyes* no se aparta de la concepción griega del parricidio, ateniéndose a la prohibición de usar los términos *patraloías* y *metraloías*. Asimismo, el pasaje comienza aludiendo al carácter terrible de estos crímenes. Se dice que son *adikós*, injustos, y que es *deinós*, terrible, tener que legislarlos. Inmediatamente a continuación se hace alusión a lo dicho en el proemio de 870e, que sirve de antesala a la legislación de los asesinatos voluntarios. Se dice que estos asesinatos requieren “repetir la historia mencionada un poco antes, por si acaso alguien, al escucharnos, llega a ser más capaz de apartarse por propia voluntad de asesinatos absolutamente impíos [*anosiótatos*]” (872d5). Esta historia, que el ateniense duda entre llamar *mýthos* o *lógos*, es un relato expuesto por antiguos sacerdotes que sostiene que:

[...] la vigilante Justicia vengadora de la sangre derramada de los parientes [*syngenôn haimáton*] aplica la ley que acabamos de proclamar y ordenó, por tanto, que el que cometió un crimen tal sufra [*páskho*] necesariamente lo mismo que hizo (872e1-5).

El proemio de 870e al que aquí se hace referencia sostiene que el homicida debe pagar (*tísin*) en el Hades la pena natural (*katà phýsin*) de sufrir (*páskho*) lo mismo que hizo (Lg. 870e). Es interesante que el texto dice que se trata de lo que cree más profundamente la mayoría. Esto apunta al efecto moral de estas creencias, que deberían bastar para disuadir a los asesinos potenciales. El Ateniense pretende, por ello, que tengan un fuerte efecto inhibitor en los ciudadanos de Magnesia.

Según Saunders (1994, pp. 209 y 234), para el Platón de *Leyes* los asesinatos voluntarios son producto de un orden viciado de las prioridades morales; los perpetradores, por lo tanto, son irreformables, no solo en este mundo sino también en el siguiente. En efecto, esta ley es presentada como un hecho “de la naturaleza” (*katà phýsin*) y operada por una divinidad, Diké, por lo que está más allá del control del legislador.

Se trata, además, de una concepción taliónica de la justicia que prescribe para el perpetrador que sufra (*páskho*) el mismo daño que ha causado. Aristóteles atribuye una noción similar a los pitagóricos, “que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad” (EN, 1132b21-7). La expresión que usa Aristóteles es *tò antipeponthòs*, algo así como

“proporción recíproca”, término que deriva del verbo *antipáskho*, “sufrir a cambio” (cfr. Liddell, Scott y Jones, 1996, ἀντιπάσχω, *ad locum*). La justicia así entendida requiere que se sufra lo mismo que se ha provocado.⁸ Para el caso de los parricidios premeditados, este *páthos* recíproco es particular y se prescribe que:

[...] si alguien [*tis*] mató alguna vez a su padre, él mismo deberá prepararse a sufrir una muerte violenta a manos de sus hijos [*téknon*] en un cierto tiempo, e incluso si hubiere matado a su madre, es necesario que nazca formando parte de la naturaleza femenina [*theleías phýseos*] y, una vez nacido, ha de perder la vida posteriormente a manos de sus hijos (872e5).

Aplicada al matricidio, la ley toma un giro singular. Un hijo que ha matado a su madre no puede, como hombre y padre, ser asesinado a su vez por su hijo. Para expiar su crimen, él mismo debe asumir la función de madre y, como madre, ser asesinado a su vez por su hijo.

Según Ernoult, la metamorfosis se vuelve necesaria porque la diferencia de naturaleza entre la relación de padre e hijo y la de madre e hijo es tal que es imposible concebir que una pueda sustituir a la otra, o que sus papeles sean intercambiables. En el momento en que se conviene en infligir al hijo culpable el acto de venganza que merece, la diferencia sexual entre el hijo y la madre se interpone “brutalmente y de forma totalmente intangible” (Ernoult, 1996, pp. 347-348). Como si, en el matricidio, el hijo asesino se enfrentara a la irreductibilidad de la diferencia sexual con su madre.

La doctrina de la reencarnación que da sustento a este relato no es nueva en la obra platónica. La encontramos en *Menón* como base de la teoría de la reminiscencia (81a-e). También en *Fedón*, en una primera aparición, bajo la forma de la metempsicosis o palingenesia, que forma parte del argumento de la inmortalidad del alma (70c-d), y más adelante se propone una serie de reencarnaciones degradadas para las almas de conducta inmoral (81d-82c). En *Fedro*, aparece en el marco del mito de la circulación de las almas (246a-b).

Pero es en *Timeo* y *República* donde encontramos el tratamiento más cercano al de *Leyes*. En *República*, en el mito de Er, se dice que los

⁸ Sobre la justicia como reciprocidad y el rechazo socrático de la ley del talión, cfr. Vlastos (1991).

mayores castigos los sufren las almas por impiedad hacia los dioses y los progenitores, así como quienes comenten asesinato por mano propia. Así, a los parricidas —como Ardieo, el tirano de Panfilia que había matado a su padre y su hermano— no se les permite reencarnar y sus sufrimientos en el Hades son extremos:

[...] les encadenaron las manos, los pies y la cabeza y tras empujarlos al piso y desollarlos, los arrojaron fuera del camino y los laceraron sobre espinas explicando siempre a los que pasaban por qué lo hacían y aclarando que los llevaban para arrojarlos al tártaro (615e-616a).

Es la versión de *Timeo* la que más me interesa analizar, puesto que encontramos allí expresada la idea de que los hombres pueden reencarnar en mujeres. Se dice que aquel que no hubiere vivido correctamente “cambiaría [*metabállo*] a la naturaleza femenina [*gynaikòs phýsin*]; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal [...]” (42c). La misma idea es repetida más adelante: que todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta “cambiaron a mujeres [*gynaïkes metephúonto*] en la segunda encarnación” (91a).

En este diálogo, las reencarnaciones se suceden en una cadena de degradaciones, de la que la naturaleza femenina es el primer escalafón. Le siguen las reencarnaciones en distintas especies animales, que dependen del tipo de conducta inmoral que se haya tenido. Algo parecido se dice en *Fedón* (81d-82c), donde se propone a las reencarnaciones en animales para los hombres de conducta inmoral.

Si bien existe un paralelo con el texto de *Leyes*, hay también una diferencia importante. En *Timeo*, la reencarnación en mujer es en sí misma un castigo. En *Leyes*, en cambio, la metamorfosis en mujer sirve para garantizar la reciprocidad para ese delito particular, es decir, para que el castigo sea proporcional en su *páthos*. Como bien lo nota Saunders (1994, p. 209), en *Leyes* es claro que esta metamorfosis no constituye el castigo mismo, puesto que no hay indicación alguna de que haya una escala descendente de reencarnaciones.

Matricidio y diferencia sexual

¿Pero de qué se trata este *páthos* tan peculiar a la maternidad, tal que la pena requiere la transmutación en mujer y un parto antes de la muerte para ser llamada justa? Según Ernoult, en esta representación del padre

y la madre se puede leer la definición misma de lo que es para Platón la diferencia sexual a la luz de la definición de *República* 454d-e.

En el tratamiento que hace en *República* acerca de la vida de los guardianes, Platón postula la hipótesis de la igualdad de naturalezas entre varones y mujeres. Con ello se distancia de uno de los tópicos misóginos de la tradición poética, que habla de una raza de las mujeres, el *génos gunaikôn*. Es frecuente encontrar en la literatura griega la idea de que las mujeres conforman una raza o especie aparte. Estas, nacidas en un mundo donde la comunidad de hombres se presenta como desde siempre ya constituida, son situadas, en virtud de su origen, dentro de un grupo cerrado y separado que es descrito como una clase, linaje o raza aparte (cfr. Loraux, 1978).⁹ Para el Platón de *República*, en cambio, la diferencia entre hombres y mujeres se reduce a un hecho estrictamente biológico que es considerado no esencial y, por ello, no incide en la división del trabajo:

[...] entonces, —dije yo— si el género [*génos*] de los hombres y de las mujeres resulta diferir [*diaphéro*] 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 [*tíkto*] y el hombre engendra [*okheúo*], diremos que de ningún modo ha sido demostrado que la mujer difiera del varón respecto del tema que tratábamos, sino que sostendremos incluso que nuestros guardianes y sus mujeres deben tener las mismas ocupaciones (454c5-d1).

En el proyecto político de esta polis ideal,¹⁰ el problema de la diferencia sexual es traído a la discusión porque Sócrates debe justificar ante sus interlocutores la propuesta de asignar las mismas tareas a naturalezas diferentes (*állos phýsis*), la de hombres y la de las mujeres (453e5-10). El argumento indaga sobre la índole de esta diferencia para reducirla al campo de lo estrictamente biológico, fundamentando de esta manera la decisión de dar a las mujeres iguales derechos que a los hombres y de

⁹ He desarrollado el tema del *génos gynaikôn* en Platón y Aristóteles en Sonna (2023).

¹⁰ Sobre el proyecto de Estado en *Leyes* y *República* en el marco del pensamiento político de Platón, cfr. Laks (1991).

asignarles las mismas tareas en la guerra y en la administración de la ciudad (451e1-10). En función de ello se brinda a las guardianas acceso a la educación, 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 (cfr. Pomeroy, 1998, pp. 71-75 y 79-86).¹¹ Y si bien están obligadas a contribuir al programa eugenésico de Calípolis procreando en el marco de las uniones reglamentadas, su función materna se reduce al parto y el amamantamiento —aunque amamantando a los niños y niñas sin saber cuál es propio—. La polis exime a las guardianas de las tareas de cuidado, que queda a cargo de los magistrados designados para esta tarea (460a-e).

Aunque reducida al campo estrictamente reproductivo, la diferencia sexual sigue siendo, en este planteo, irreductible: las mujeres dan a luz y los hombres engendran. Ernoult propone analizar el tratamiento del matricidio en *Leyes* a la luz de esta definición de *República*. Sostiene que el asesinato del padre o de la madre está íntimamente ligado al propio nacimiento del asesino, de modo que cuando este comete parricidio o matricidio, no mata simplemente a un progenitor, sino precisamente al que genéticamente le engendró o al que genéticamente le dio a luz. Según Ernoult (1996, p. 348), en su ideal de justicia que apunta a una estricta equivalencia entre el sufrimiento de la víctima y la pena del culpable, y frente a la irreductibilidad de la diferencia sexual, Platón lleva al extremo la lógica de la ley órfica. Y, a riesgo de una transgresión de la realidad, imagina una aplicación absoluta de esta.

Estoy de acuerdo con el planteo de Ernoult, ya que es evidente que tanto en el caso del matricida de *Leyes* como en la definición de *República* nos encontramos con la irreductibilidad de la diferencia sexual planteada en función de la reproducción. En otras palabras, en ambos

¹¹ Este planteo ha sido considerado emancipatorio por plantear la igualdad de las mujeres ante la ley y por disolver la división sexual del trabajo (Cornford, 1941; Smith, 1980; Vlastos, 1994; Méndez Aguirre, 2004). Sin embargo, hay quienes se resisten a calificar este planteo como emancipatorio porque Platón no tiene en mente los derechos de las mujeres sino el buen funcionamiento del Estado (Annas, 1976) y porque, a pesar de asignarles derechos (*R.*, 451e-d), Platón se refiere a las mujeres como parte de los asuntos comunes (*tà koiná*) de la polis (*R.*, 449c, 457c y 457d) (cfr. Pomeroy, 1974; Saïd, 1986). He desarrollado este problema en Sonna (2022a y 2022b).

textos, la función de dar a luz o engendrar divide irrevocablemente al padre de la madre y, por lo tanto, a las mujeres de los hombres. Sin embargo, creo que la clave de interpretación que esta lectura propone se agota rápidamente y no abre la puerta a mayores reflexiones. Es cierto, estamos ante la irreductibilidad de la diferencia sexual, ¿pero qué es lo que hace a la especificidad del *páthos* materno ese *páthos* que el hijo matricida debe sufrir a su vez?

El *páthos* materno: *pónos* y *odís*

Para intentar dar una respuesta a esta pregunta, considero interesante traer a colación la analogía que plantea Loraux entre el parto y la guerra. En primer lugar, cabe aclarar que el interés de Loraux radica en la función que lo femenino y lo masculino cumplen como operadores del discurso. En particular, lo femenino es, para Loraux, el operador que introduce la diferencia sexual, ya que, en la oposición hombre/mujer, el hombre es el elemento no marcado. Asimismo, considera que lo femenino es la marca que abre el discurso en su referencia al cuerpo y, en especial, al *páthos* (2006, p. 23). Para decirlo brevemente, según Loraux, el dolor o sufrimiento es femenino por excelencia, y de todas las esferas del *páthos* femenino, el parto es el que lo define por antonomasia:

[...] porque, gracias a sufrir como una mujer, incluso el muy viril Heracles realza en sí mismo la virilidad. Ello no resulta incoherente: la *andreía* exige la prueba heroica del sufrimiento, y el sufrimiento más intenso corresponde al lecho, no a la guerra [...] Por eso el *anér* se apropia al mismo tiempo de una parte de la maternidad (2006, p. 23).

Las palabras de Medea son proverbiales en este sentido: “Preferiría aguantar a pie firme con el escudo tres veces antes que dar a luz [*tíkto*] una sola” (*Med.*, 248-251).¹² Según Loraux, Medea no innova más que por exceso, porque en la tradición griega el parto es visto como una prueba digna de ser definida con el nombre de *pónos*. Este es uno de los términos con los que se designa el dolor del parto tanto en la poesía como en la prosa (Aesch., *Supp.*, 920, 1135-1136; Plut., *Thes.*, 20, 5), así

¹² Traducción de González; cfr. Eurípides (2018).

como en el corpus hipocrático, que es explícito en lo que refiere a sus peligros (*Nat. Puer.*, 11, 36; *Mul.*, 42, 46, 72).

El *pónos* expresa, según Chantraine (1999, *πένομαι, ad locum*), una pena que se distingue de la designada por el término *lýpe* porque, a diferencia de este último, *pónos* es un sufrimiento que acarrea esfuerzo duro, trabajo y sufrimiento físico. Loraux define *pónos* como una actividad penosa que se caracteriza por ser digna de mérito y reconocimiento. Se trata de un trabajo que, además, implica una duración y nace con una elección. El modelo de esfuerzo es el de Heracles, quien, ya sea para expiar la culpa de sus asesinatos o para lograr la inmortalidad, elige su sufrimiento, su *pónos*, al optar por una vida de trabajos (cfr. Loraux 2006, pp. 98-138).

El término *pónos* remite al mundo masculino. Designa, por ejemplo, lo que el varón espartano ha de saber soportar para convertirse en un hombre: aprender a endurecerse ante el *pónos*. Designa también el esfuerzo prolongado de los guerreros aqueos de la *Ilíada*, o el sufrimiento del hombre hesiódico, separado de los dioses y condenado a la vida de esfuerzo del campesino. En la época clásica, *pónos* designa también los trabajos de los héroes, especialmente Heracles y, según Loraux (2006, p. 59), a los trabajos de Atenas, ciudad-héroe en la oración fúnebre que pronuncia Pericles en la obra de Tucídides.

De lo antes dicho podemos extraer el corolario de que llamar *pónos* al trabajo de parir es un reconocimiento que “civiliza” el dolor de la mujer.¹³ Por eso, además de ser la culminación del matrimonio, dar a luz podría significar, según Loraux (2006, p. 58), la prueba viril más dura de la mujer y, en este sentido, la meta extrema de la feminidad estribaría en salir de la feminidad.

El parto es, asimismo, una contribución a la polis. Según Loraux, un ejemplo de ello puede leerse en las palabras de Praxitea, esposa del autóctono Erecteo, que sacrifica a su hija por la salvación de la ciudad. Ella anuncia que corresponde a la ciudad servirse a su conveniencia de los partos de las mujeres (*lokheúmasin*) y condena las lágrimas que vierten las madres ante la partida del hoplita. Como carece de un hijo varón, la solución de Praxitea estriba en utilizar a una de sus hijas como si fuese un hoplita abocado a la muerte (cfr. Licurgo, *Contra Leocrates*,

¹³ Debo esta expresión a mi colega, el Dr. Ignacio Anchepe.

100 y ss.).¹⁴ Otro ejemplo son las palabras de Lisístrata, que, dirigiéndose a los ciudadanos, un auditorio masculino que se ha congregado para reírse de las mujeres, afirma que ella “ha pagado su cuota” (*eisphéro*) en forma de una contribución (*eisphorá*) en hombres (Ar., *Lys*, 589-590). Así como los hombres entregan su vida, las mujeres entregan a sus hijos (cfr. Loraux, 2006, pp. 54-56).¹⁵

Loraux muestra que en la asociación del lecho y la guerra, del parto y el combate, el desplazamiento de los signos de la virilidad y la feminidad son invertidos o desplazados, de modo que los signos de la guerra se hallan en el corazón mismo de aquello que los griegos expresan a propósito de la maternidad (cfr. 2006, pp. 59-60).¹⁶

Del otro lado de la analogía, tenemos a los dolores del parto, *odís*, como paradigma del dolor moral. Este término describe el parto en su momento álgido: es un dolor que desgarrar y del que se afirma que es indecible. Es interesante notar que no existe una palabra en lengua castellana que designe específicamente a los dolores de parto. En inglés se usa la expresión *the pangs*, pero *pang* puede referir a cualquier dolor punzante del cuerpo, como los calambres. El griego tiene un término específico para el dolor de parto, *odís*, que se distingue de *odýnes*, término más general que refiere a los dolores punzantes del cuerpo. Aunque, como veremos, frecuentemente los términos *odís* y *odýnes* se encuentran asociados en el discurso.

Odís es un dolor tan desgarrador que los personajes masculinos de la tragedia no dejan de emularlo, para lo cual los poetas toman prestado el lenguaje de este. Así, Homero dice del Cíclope mutilado por Odiseo que gemía con agudos dolores (*odínon odýneisi*) (*Od.* IX, 415) y en *Hipólito* la locura de Fedra es descripta por Eurípides como *odís* (*Hipp.*, 258).¹⁷

¹⁴ Se trata de un fragmento del *Erecteo* de Eurípides conservado en la obra de Licurgo.

¹⁵ Sobre el desplazamiento de género y el intercambio de roles en la tragedia y la comedia, cfr. Zeitlin (1981 y 1985).

¹⁶ Otro ejemplo de este desplazamiento de símbolos es analizado por Loraux (2006, pp. 59-60) a propósito de la *zoné*, faja que la parturienta se desata para parir y el guerrero se ata para luchar, y del hígado, órgano vital que, de ser golpeado, lleva a la muerte del guerrero, pero también de la mujer gestante.

¹⁷ Sobre la relación entre los dolores del parto y la locura, cfr. Loraux (2006, pp. 70-74).

La obra platónica es rica en ejemplos de este tipo. En *Fedro*, los dolores del alma enferma de deseo son *odís* (251e5).¹⁸ En *República*, el alma, “engendrando inteligencia y verdad” (*gennésas noûn kai alétheian*), puede detener los dolores de parto, también *odís* (490b), y el alma sometida por el Eros tirano sufre grandes dolores (*odísí te kai odýnais*) (574a). En *Timeo*, el alma enferma, ya sea de ignorancia o locura, tiende al exceso: goza muchos placeres o sufre muchos dolores (*pollàs odínas*) (86c5). Especialmente en *Teeteto*, el parto y el arte de partear sirven como alegoría del proceso de investigación, y se dice de los personajes que sufren los dolores del parto (*odíneis*) cuando albergan una idea (148e y ss.; 210b-c).¹⁹

Asimismo, *odís* sirve para referir no solo al dolor del parto sino a su consecuencia, el hijo. Por ejemplo, para decir que, al sacrificar a su hija, Agamenón ha dado muerte a su propia hija, Clitemnestra se refiere a Ifigenia con el nombre de *odís*:

[...] sin darle importancia, como si se tratara de matar una res entre los rebaños de hermoso vellón, cuando superabundan las ovejas, sacrificó a su propia hija, mi parto más querido [*philtáten emoí odín*], como remedio contra los vientos de Tracia (Aesch., *Ag.*, 1417-1418).²⁰

Al respecto, Loraux afirma que en el discurso cívico de la tragedia es como si, “en la relación de la madre con su progeñe, el tiempo se detuviera en un nacimiento sin fin” (2006, p. 68).

Queda otro interrogante aún. Cuando se refiere al parricida o matricida, Platón usa términos de género neutro. Así, en 872e5 afirma: “Si alguien [tis] mató alguna vez a su padre, él mismo deberá prepararse a sufrir una muerte violenta a manos de sus hijos [*téknos*]”. Tanto *tis* como *téknos* pueden referir a una mujer o a un varón. No hay forma de decidir el género del asesino a partir de esta formulación. Sin embargo, al declarar que la pena del matricida habría de ser una metamorfosis en mujer, pidiendo que nazca “formando parte” (*metékho*) de la naturaleza femenina (*theléias phýseos*), no cabe duda de que tiene en mente un asesino

¹⁸ “[...] el alma excitada por el deseo siente como si la aguijoneasen y sufre enormes dolores [*oistráí kai odynátaí*] [...] y cuando por fin ve a quien posee la belleza, cesa en sus aguijoneos y dolores [*kéntron te kai odínon élexen*]”.

¹⁹ Sobre este tema, cfr. Burnyeat (1977).

²⁰ Traducción de Perea-Morales; cfr. Esquilo (2002).

masculino. De otra manera, este requerimiento no tendría sentido. ¿Por qué Platón considera el parricidio y el matricidio solo desde el punto de vista del hijo? ¿Se debe a que no hay hijas parricidas, o a la dificultad de Platón para concebir que una mujer pueda convertirse en hombre?

Acerca de las hijas y el parricidio

Según Loraux la relación que une a la madre con el hijo es diferente de la que une a la madre con la hija o, para el caso, al padre con el hijo o la hija. A propósito de ello, la autora nota que mientras que *odís* designa en Esquilo al hijo en relación con la madre, *tókos* lo designa en relación con el padre.²¹ Ambos términos tienen una etimología indecible (cfr. Chantraine, 1999, *ὠδίζ* y *τικτω*, *ad locum*), pero su significado difiere con claridad. Mientras que *odís* refiere a los dolores de parto, *tókos*, de *tíkto*, que significa “parir”, refiere al momento del parto y, por desplazamiento, al producto del parto. Según Loraux (2006, p. 67), es por el redoblamiento de lo femenino que *odís* caracteriza a la hija, mientras que *tókos* es el término que se aplica al hijo.

Esto no alcanza a resolver el interrogante de por qué no se aplica a las hijas matricidas la pena de la metamorfosis. Voy a dejar abierta esta pregunta, pero me gustaría proponer tres posibles caminos para su respuesta. Una posibilidad es pensar que, como propone Loraux, el sufrimiento se expresa en clave femenina, y el sufrimiento masculino es un sufrimiento neutro. Leyendo el sufrimiento en clave sexuada, podemos ver que el cuerpo masculino necesita de la introyección del cuerpo femenino para expresar el sufrimiento. En la oposición hombre/mujer, el hombre es el elemento no marcado sexualmente, lo que hace que su sufrimiento sera igualmente neutro.

Otra posibilidad es que, si para el discurso cívico lo masculino es el elemento no marcado y el *modelo de la identidad*, no habría posibilidad para ese discurso de construir “lo masculino” como alteridad, ya que esto implicaría un desplazamiento de perspectiva. De esta manera, mientras que lo femenino puede pensarse como “lo otro”, no existiría esta posibilidad para lo masculino; pero una metamorfosis en varón implicaría necesariamente este desplazamiento.

Como tercera posibilidad cabe contemplar la asociación frecuente que Loraux encuentra en el discurso cívico entre el tópico de la raza de

²¹ Cfr. también Dumortier (1935, pp. 27-28).

las mujeres —el *génos gynaikôn*— y la guerra interna, la *stásis*. Para la autora, la separación estricta entre lo femenino y lo masculino no tiene otro lugar ni otras fronteras que lo político, y la posibilidad de que una mujer asimile la masculinidad es percibida como un peligro. Un ejemplo de ello es la representación de la figura de Clitemnestra, detrás del cual se eleva el fantasma de la ginecocracia:

[...] en realidad, desde el instante en que el orden cívico se resquebraja, aparecen las mujeres. Viriles, como el “tirano” Clitemnestra, que encarna la única versión posible de la asimilación de lo masculino por una mujer, situada siempre— ¿hemos de sorprendernos por ello? — en el lado amenazador de la toma del poder; en resumen, es la hora de la ginecocracia (2006, pp. 34-35).

Conclusiones

El objetivo propuesto fue abordar la lectura del pasaje 872d1-873a1 en un intento por abrir algunas líneas de exégesis que puedan contribuir a un análisis del contenido del texto que atienda al desplazamiento entre lo femenino y lo masculino. En este sentido, intenté mostrar que el tratamiento del matricidio en *Leyes*, además de remitir a la irreductibilidad de los sexos, como sostiene Ernoult, puede leerse en clave sociopolítica si tenemos en cuenta los elementos que en la literatura griega se asocian a la maternidad como institución. En vistas al objetivo planteado hice, en la primera sección, una presentación del lugar que ocupa el crimen del parricidio en el código penal de Magnesia, poniendo énfasis en el carácter terrible e impío que se le atribuye. En la segunda sección, contextualicé esta concepción del parricidio en el marco de la concepción griega, que lo considera un crimen tan abominable que los términos *patraloías* (“parricida”) y *metraloías* (matricida) se encuentran entre las palabras que la ciudad ateniense prohíbe pronunciar. En coincidencia con la concepción griega, el parricidio y el matricidio son crímenes tan terribles en el código penal de Magnesia que se le dedica más tiempo a la justificación moral de su carácter *deinós* que a la pena que la polis le asigna.

En esta reflexión moral aparece el requisito de que el matricida se transforme en mujer y luego en madre para garantizar la justicia de la pena. Mi hipótesis, que gira en torno a este punto, es que, dado el requerimiento de la justicia como reciprocidad del *páthos*, para

comprender acabadamente el peso de la metamorfosis que pide la pena divina, es necesario sopesar en detalle el carácter específico del *páthos* materno. Para dar una posible respuesta a este interrogante, analicé la noción de “justicia” como *antipeponthós*, que significa “proporción recíproca” y deriva del verbo *antipáskho*, “sufrir a cambio”. Vimos, asimismo, que la reencarnación en mujer no es un castigo en sí mismo, como sucede en la antropogonía de *Timeo*, sino que la metamorfosis garantiza, en función de la noción de “justicia” como reciprocidad del *páthos*, que el matricida sufra de manera absolutamente recíproca el daño infligido a su víctima.

Argumenté también que, si bien concuerdo con Ernoult en que la metamorfosis del matricida pone de relieve la irreductibilidad de los sexos —el matricida ha matado a quien le dio a luz, y por lo tanto debe dar a luz y ser asesinado a su vez por el hijo que parió—, un análisis más profundo debería dar cuenta de la especificidad propia del *páthos* materno que el matricida debe encarnar para pagar su pena. Con base en la analogía de Loraux (2006) entre el lecho y la guerra, intenté dar cuenta de esta especificidad, que, más allá del plano biológico, remite a la función de la maternidad como institución, a saber, su dimensión cívica, como *pónos*, un sufrimiento que implica un trabajo cívico digno de mérito, y su dimensión somática, como *odís*, el tipo específico de sufrimiento que el parto conlleva para el cuerpo. Propuse un recorrido a través de algunos ejemplos del uso de *pónos*, término que designa el trabajo digno de mérito de los varones en la guerra, para expresar el trabajo de parto, así como del uso de *odís*, término que designa los dolores del parto para expresar el sufrimiento moral o intelectual de los personajes masculinos en la tragedia y en la obra platónica. Estos ejemplos muestran el trabajo de parto como una función cívica, reconocida y glorificada en la literatura. En la dimensión sociopolítica del *páthos* materno, el hijo representa el dolor más agudo, *odís*, pero también es la contribución cívica de la madre a la polis y en cuanto tal constituye su *pónos*, su trabajo y esfuerzo.

Finalmente, en la sexta sección, retomé la pregunta por la ausencia de una hija parricida en el planteo de *Leyes*. Si bien dejé este interrogante abierto, propuse tres posibles vías de análisis para su respuesta. Una posibilidad es que, así como el operador femenino configura el modelo del sufrimiento masculino, esto no se da a la inversa. De modo que es posible que este sea percibido por Platón como un sufrimiento neutro que no tiene especificidad alguna. Otra posibilidad es que, por

la identificación de lo masculino con el modelo de la identidad y su marca de neutralidad, no haya posibilidad, para Platón, de concebir una retórica de lo masculino como alteridad. Finalmente, la tercera opción sigue la afirmación de Loraux de que la figura de Clitemnestra, única versión posible de la asimilación de lo masculino por una mujer, nos habla del peligro que implica para la concepción griega la posibilidad de que una mujer asimile la masculinidad.

Bibliografía

- Sófocles. (2003). *Tragedias*. J. S. Lasso de la Vega (ed.). A. Alamillo (trad.). Gredos.
- Annas, J. (1976). Plato's *Republic* and Feminism. *Philosophy*, 51(197), 307-321. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100019355>.
- Bieda, E. (2021). Aristóteles frente al examen platónico de la voluntariedad práctica en *Leyes*. *Quaderni urbinati di cultura classica*, 1. DOI: <https://doi.org/10.19272/202106401005>.
- Burnyeat, M. F. (1977). Socratic Midwifery, Platonic Inspiration. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 24, 7-16.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*. Klincksieck.
- Chase, A. H. (1933). The Influence of Athenian Institutions upon the *Laws* of Plato. *Harvard Studies in Classical Philology*, 44, 131-192.
- Clay, D. (1982). Unspeakable Words in Greek Tragedy. *The American Journal of Philology*, 103(3), 277-298.
- Cohen, D. (1987). *The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws*. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 34, 27-40.
- De Béchillon, M. (2013). Violences familiales dans l'Antiquité grecque : Permanence d'un questionnement juridique. *Anabases*, 17, 243-248. DOI : <https://doi.org/10.4000/anabases.4231>.
- Dumortier, J. (1935). *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Les Belles Lettres.
- Ernoult, N. (1996). *Les femmes dans la cité platonicienne. La figure féminine dans la République et les Lois*. [Tesis doctoral]. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Esquilo. (2002). *Tragedias*. I. M. Fernández-Galiano (ed.). B. Perea-Morales (trad.). Gredos.
- Eurípides. (2018). *Tragedias*. I. *El cíclope. Alcestris. Medea. Los heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. A. M. González (trad.). Gredos.

- Gernet, L. (1951). *Les Lois et le droit positif*. En Platon, *Œuvres complètes. Tome XI, 1re partie : Les Lois, Livres I-II*. (pp. xcv-ccvi). Les Belles Lettres.
- Glötz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Albert Fontemoing Éditeur.
- Irigaray, L. (1985). *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. M. Bofill y A. Carvallo (trads.). LaSal. Edicions de les dones.
- Laks, A. (1991). L'utopie législative de Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181(4), 417-428.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with Revised Supplement*. Oxford University Press.
- Lorau, N. (1978). Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus. *Arethusa*, 11(1/2), 43-87.
- (2006). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. C. Serna y J. Portulas (trads.). Acantilado.
- Méndez Aguirre, V. H. (2004). Axiotea en Calípolis (las mujeres en la República de Platón). *Diadokhe*, 7-8(1-2), 105-121.
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*.
- Platón. (1907). *Platonis opera*. Volumen 5. J. Burnet (ed.). Clarendon Press.
- (1999). *Diálogos IX. Leyes, Libros VII-XII*. F. Lisi (trad.). Gredos.
- Pomeroy, S. B. (1974). Feminism in Book V of Plato's *Republic*. *Apeiron*, 8(1). DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1974.8.1.33>.
- (1998). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Schocken Books.
- Saïd, S. (1986). La République de Platon et la communauté des femmes. *L'Antiquité Classique*, 55(1), 142-162. DOI: <https://doi.org/10.3406/antiqu.1986.2174>.
- Samaras, T. (2013). Family and the Question of Women in the *Laws*. En C. Bobonich (ed.), *Plato's "Laws": A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Saunders, T. J. (1994). *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Clarendon Press.
- Shuchman, P. (1963). Comments on the Criminal Code of Plato's *Laws*. *Journal of the History of Ideas*, 24(1), 25. DOI: <https://doi.org/10.2307/2707857>.
- Smith, N. (1980). The Logic of Plato's Feminism. *The Journal of Social Philosophy*, 11(3), 5-11.

- Sonna, V. (2022a). La comunidad de mujeres en *República* de Platón. *Revista Estudios Feministas*, 30(1). DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n175479>.
- (2022b). Maternidad y división sexual del trabajo en *República* y *Leyes*. *ENDOXA*, 50. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.50.2022.27328>.
- (2023). ¿Nacemos de mujer? El tópico literario del *genos gynaikon* y su repercusión en Platón y Aristóteles. *Archai*, 33, e-03307. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_33_07.
- Thomas, Y. (1986). Le « ventre ». Corps maternel, droit paternel. *Le Genre Humain*, 14(1), 211-236. DOI: <https://doi.org/10.3917/lgh.014.0211>.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press.
- (1994). Was Plato a Feminist? En N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*. (pp. 11-25). The Pennsylvania State University Press.
- Zeitlin, F. I. (1981). Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*. En H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*. (pp. 169-217). Routledge.
- (1985). Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. *Representations*, 11, 63-94.