

LA BOCA, METONIMIA DEL COSMOS:
INTELIGENCIA Y NECESIDAD EN EL *TIMEO*.
LOS INTERMEDIARIOS EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

THE MOUTH, METONYMY OF THE COSMOS:
INTELLIGENCE AND NECESSITY IN *TIMAEUS*.
INTERMEDIARY FIGURES IN PLATONIC PHILOSOPHY

Henar Lanza González
Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia
lanzam@uninorte.edu.co

Resumen: En el *Timeo* la boca es el lugar de encuentro de lo necesario y lo mejor. Tomaré este punto de partida para reflexionar sobre las entidades que ejercen una función intermediaria (*metaxy*) en el pensamiento platónico. Para ello recurriré a la analogía tal y como es definida por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* y en *Poética*. La finalidad es evidenciar la importancia de estas figuras mediadoras en la concepción unitaria del ser humano y de la comunidad política sana, que, tal y como es descrita en *República*, V, debería ser como un único individuo.

Palabras clave: *metaxy*, cuerpo, alma, demiurgo, causa inteligente, necesidad, causa errante

Abstract: In *Timaeus* the mouth is the meeting place of the necessary and the best. I will take this as a starting point to reflect on the entities that exercise an intermediary (*metaxy*) function in Platonic thought. To do so, I will resort to analogy as defined by Aristotle in *Nicomachean Ethics* and *Poetics*. The aim is to show the importance of these mediating figures in the unitary conception of the human being and of the healthy political community, which, as described in *Republic*, V, should be as a single individual.

Keywords: *metaxy*, body, soul, intelligent cause, necessity, wandering cause

La entrada de lo necesario y la salida de lo mejor

En el *Timeo* el cuerpo humano es descrito teleológicamente. Cuerpo y mundo son tal y como dispuso el demiurgo, que es bueno (ἀγαθός) y sin envidia (φθόνος οὐδεΐς). Sin embargo, a pesar de que su previsión (πρόνοια) hizo el mejor de los mundos posibles, este no es resultado únicamente de la causa inteligente, sino que en su ordenamiento concurre también la necesidad o causa errante (οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. *Ti.* 48a). Esta confluencia de las dos causas en el discurso verosímil (εἰκός) de Timeo es la que exploraré tomando como punto de partida la boca (στόμα), descrita como la entrada de lo necesario y salida de lo mejor (*Ti.* 75d).

Lo sugerente de la descripción platónica incide en el hecho de que la boca es un lugar privilegiado: gracias a ella realizamos las actividades vitales de respirar, hidratarnos y alimentarnos; con ella nos comunicamos cuando hablamos y también cuando besamos¹; moldeándola hacemos música, cantamos o silbamos; por ella gritan el dolor que nos desencaja y la ira que nos enloquece y en ella se dibuja cóncava nuestra alegría. Esta versatilidad otorga a la boca un gran valor simbólico: cuando vamos a morir, nos tendemos boca arriba (*Phd.* 117e) y al morir, nos cierran la boca (*Phd.* 118b).

La naturaleza determina la función del órgano en el cuerpo. La función de los ojos es ver y la de los oídos, oír (*R.* II 352e-353e). Consecuentemente, las respectivas excelencias de estos órganos serán ver y oír, pues la función (ἔργον) propia es lo que sólo uno (μόνος) hace o hace mejor (ἄριστον) (*R.* I 352d) y sus respectivas falencias, la ceguera y la sordera. La referencia al cuerpo humano sirve como analogía para determinar que la responsabilidad política de cada quien en el Estado vendrá determinada por su naturaleza. Esta hipótesis de la *República* sigue vigente en el *Timeo* en la descripción que se hace de la boca como resultado de la confluencia de las causas inteligente y necesaria:

¹ Herodoto, *Historia*, I, 134.1: los persas que se encuentran en la calle y son de la misma condición se besan en la boca (φιλέουσι τοῖσι στόμασι).

En lo que atañe a nuestra boca, los organizadores la aderezaron con dientes, lengua y labios, tal como ahora está dispuesta, a causa de lo necesario y lo mejor (τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων), ya que la idearon para entrada de lo necesario y como salida de lo mejor (τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ' ἔξοδον τῶν ἀρίστων). Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario (ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφήν διδὸν τῷ σώματι), mientras que la corriente de palabras que fluye hacia afuera y está a las órdenes de la inteligencia es la más bella y mejor de todas las corrientes (τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων). (75d-e. Trad. J. M. Zamora)

El mito cosmológico del *Timeo* es un discurso verosímil sobre cómo se pasó del desorden precósmico al universo ordenado y cómo el cosmos mantiene su orden, por eso el recorrido hacia atrás (πάλιν) de *Timeo* justifica la forma y estructura del cuerpo humano desde la perspectiva de su formación.

Debido a que la naturaleza de la boca es la de ser un lugar de paso, de entrada del alimento y de salida de las palabras, su función no es una, sino varias. Para cumplir con ellas, estas no deberán llevarse a cabo simultáneamente, lo que entra no debe coincidir con lo que sale, mientras se come, no se habla. Por el mismo lugar por el que cubrimos la necesidad de alimentarnos, salen nuestras palabras.

Metaxý

Platón ha mostrado en varios diálogos su atracción por las figuras que cumplen una función mediadora entre dos ámbitos: el *daimon* comunica a Sócrates con la divinidad y vincula su religiosidad privada con su misión filosófica (*Euthphr.* 3b; *Ap.* 41d; *Smp.* 175a-b; *R.* VI 496c; *Phdr.* 242b-c; *Tht.* 151a); Sócrates es soldado y filósofo y domina el miedo a la muerte en el campo de batalla frente al enemigo (*Symp.*

220e-221c) y también ante los conciudadanos que le condenan a tomar cicuta (*Ap.* 38e; *Cri.* 43b; *Phd.* 114d-115c); según la imagen de Alcibiades, Sócrates tiene apariencia de sileno, pero tiene en su interior un dios (*Symp.* 215a-b); el alma tiene la capacidad de encarnarse en un cuerpo sensible y de trascender a lo inteligible (*Phd.* 79b-80b); la matemática parte de la multiplicidad sensible y nos eleva a la unidad inteligible (*R.* VI, 500c-d); el mejor guardián será filósofo y gobernante y reunirá en una sola persona la sabiduría y el poder (*R.* V 473d); Eros posee nuestro cuerpo mortal, nos entusiasma y nos eleva a la contemplación de la Idea de la Belleza (*Symp.* 210e-211a); la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ recibe el material sensible en el que el demiurgo imprime las formas inteligibles (*Ti.* 52a-53a); el proemio o prelude predispone a los ciudadanos al cumplimiento de la ley (*Lg.* IV 720a).

En el *Timeo* Platón escribe explícitamente que “no es posible unir bien dos elementos aislados, sin que intervenga un tercero, pues es necesario en medio algún vínculo que ponga a los dos en conexión” (δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν. δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. 31b-c). Un ejemplo de la aplicación de esta especie de principio platónico es que solo así, a través de esta necesaria mediación, consigue el alma racional dominar al alma apetitiva, a través del alma volitiva, el *thymós* (*R.* 441c; *Lg.* I 625e-627a, 633c-d, 645b).

Dentro de este conjunto de elementos mediadores, los selectos miembros del exótico club *metaxy*³, formado por esos terceros elementos intermedios que conectan dos ámbitos⁴, la boca cumple su papel a escala antrópica en tanto lugar de paso obligado del sustento material y de la comunicación inteligente⁵.

Esto despierta la pregunta de si la boca es una excepción al principio que fundamenta la comunidad de la *República*

² Boeri (2010) se refiere a la “naturaleza anfibia” de lo colérico y “su carácter intermedio” (p. 306).

³ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=metacu&la=greek#lexicon>

⁴ Sobre el carácter demónico de Eros, ver Friedländer y Meyerhoff, 1969, pp. 41-43, 53, 180, 346, 372; y Ramos Jurado, 1999, pp. 79-86.

⁵ “Un razonamiento hecho evidente por medio de la voz (...) que imprime su juicio en la corriente que sale por la boca”, *Teeteto*, 206d. “...flujo que surge de ella ya sale por la boca, acompañado de sonido”, *Sofista*. 263e.

según el cual a cada naturaleza le corresponde cumplir una única función, o si su naturaleza es cumplir todas las funciones de las que es capaz (respirar, comer, beber, hablar, etc.). Si elegimos la primera opción, lo único que conseguiremos es salvar la coherencia.⁶ En cuanto a la segunda, mostraré sus consecuencias más adelante⁷. Lo que se puede afirmar es que la multiplicidad de funciones no es problemática mientras haya orden (no hacer más de una al mismo tiempo) y salud (los problemas vienen cuando la vejez o la enfermedad impiden el buen funcionamiento). Sin embargo, aún habría una tercera posibilidad: si, como Platón, recurrimos a la analogía, vemos que figuras capaces de varias funciones, como el guardián, filósofo y gobernante, son destinadas por el Estado a cumplir funciones superiores cada vez hasta desempeñar únicamente la más importante, esto es, gobernar, con el fin de evitar que haya almas de oro limitadas a cubrir las funciones propias de las de plata. Si aplicamos este razonamiento a la boca, vemos que en los bebés la boca cumple la función de alimentarlos y llorar y a medida que crecen, también a hablar.

Uno, dos, tres (εἷς, δύο, τρεῖς. *Ti.* 17a)

La evolución de la concepción platónica del ser humano tiene tres momentos fundamentales: en el *Fedón* el alma es prisionera del cuerpo y ese dualismo extremo divide al ser humano, —salvo, quizá, en el momento en el que Sócrates acaricia por última vez los cabellos de Fedón (89b)—; en la *República* cada una de las tres funciones del alma se corresponde con una parte del cuerpo, y en ese reparto la cabeza (κεφαλή) es la sede del alma racional; finalmente, en el *Timeo*, la cabeza, si bien sigue siendo la única parte del cuerpo con revoluciones divinas (85a, 90a-b), es reconocida también como el comienzo del tracto digestivo, asociado hasta ahora únicamente a la bestia del pesebre (*Ti.* 70d-e).

Esta coincidencia en la misma parte del cuerpo de lo racional con lo digestivo abre el camino a la afirmación de que las enfermedades del alma son generadas “por la disposición

⁶ La coherencia, escribe Ferlosio en uno de sus pecios, “tiene un punto de vanidad estética: vale poco más que la rima, pero es más peligrosa” (2009).

⁷ Ver nota al pie número 8.

del cuerpo” (διὰ σώματος ἕξις. *Ti.* 86b) y la peor de ellas es la ignorancia (ἀμαθία, *Ti.* 88b). Por eso, asegura Timeo, “nadie es malo por voluntad propia; un malo se hace por una mala disposición del cuerpo y una educación incorrecta” (κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξις τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. *Ti.* 86d-e).

Que cuerpo y alma estén entretejidos determina cómo hay que plantear la educación y cómo hay que vivir la vida, y la prescripción platónica es “que el alma no se mueva sin el cuerpo ni éste sin el alma... y ambos se vuelvan equilibrados y saludables” (ἰσορρόπῳ καὶ ὑγιῇ. 88b-c). De ahí que quienes se dedican al estudio deban ejercitar su cuerpo y quienes se dedican a la gimnasia deban cultivar su alma a través de la música y la filosofía (“no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia” (οὐχ ἧττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ. *R.* VI 504c-d).

En definitiva, cuidar el alma presupone cuidar del cuerpo y esto se logra a través de la alimentación y el movimiento que caracterizan a los ciudadanos de un Estado sano, pero no a los del Estado inflamado y afiebrado, en el que aumenta la necesidad de médicos⁸ (*R.* II 373d). El movimiento debe ejercitar⁹ (πονήσει, *R.* III 410b) el alma volitiva para ponerla a prueba frente a lo apetitivo (*Lg.* VIII 841a). La salud de cuerpo y alma depende del equilibrio, pero ese equilibrio no es un estado final ni algo estático, sino que se alcanza a través del movimiento (Miller, 1957). La salud del ser humano es una cuestión cinética.

Y si bien el alimento es necesario, también es causa de destrucción (*Ti.* 30c) y será la causa de la muerte (*Ti.* 81d) cuando en la vejez la comida no pueda ser triturada porque se haya debilitado (*Ti.* 81c-d) la raíz de los triángulos elementales (*Ti.* 53c-54e, 57c-d), principios formales a los que se puede reducir todo el mundo físico.

⁸ En *La República de Platón*, Badiou (2016) destacó que la proliferación de médicos y abogados es síntoma de la mala calidad del sistema educativo.

⁹ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ponh%2Fsei&la=greek&can=ponh%2Fseio&prior=e/gei/rwn&d=Perseus:text:1999.01.0167:book=3:section=410b&ci=1#lexicon>

Los cuatro elementos naturales de los que está formada toda la *phýsis* están constituidos por dos principios formales, que en el lenguaje geométrico de *Timeo* son los dos triángulos elementales (53d-54b) —porque el triángulo es el polígono con menor número de lados (53c)—. Traducido a términos geométricos, la función de alimentarse consiste en introducir a través de la boca triángulos que, mientras el cuerpo es joven, son triturados por los triángulos del aparato digestivo y metabolizados en sangre y carne¹⁰, pero tras hacer esto durante muchos años, el cuerpo se desgasta y envejece y “la raíz de los triángulos se afloja” (ἡ ρίζα τῶν τριγῶνων χαλᾷ, 81c)¹¹.

Análogamente, las palabras que pronunciamos, incluso las de alguien sabio y justo como Sócrates, pueden conducirnos a la muerte. Lo necesario y lo mejor nos dan la vida y también nos la quitan. “Muerte y vida están en la boca”¹². En el lenguaje geométrico de *Timeo*, todo depende de las uniones y separaciones de los triángulos elementales¹³.

Entonces tenemos que los elementos que han hecho posible llegar a esta imbricación de cuerpo y alma en el *Timeo* desde el dualismo extremo del *Fedón* han sido el desarrollo del alma tripartita y el tratamiento de la salud y la enfermedad.

El recurso a la analogía

“El instrumento fundamental de la imaginación creativa es la analogía.”

Edward O. Wilson, biólogo, *Biofilia*

“Supongamos que una persona no comprende algo, pero se da cuenta de que ese ‘algo’ se parece a otra cosa que sí comprende muy bien. Si se comparan ambas cosas, puede

¹⁰ Lo que posteriormente Marco Aurelio llamará *dialýsis*, disolución, descomposición, destrucción, y *metabolé*, alteración, transformación (*Meditaciones*, IV 21, 36; V 13; VII 50; VIII 18).

¹¹ Hoy sabemos que las personas ancianas, con demencia o Alzheimer suelen morir a causa de una broncoaspiración, “la entrada anormal de fluidos, sustancias exógenas o secreciones endógenas en las vías aéreas inferiores” (Barroso, 2009, p. 24). Es decir, morir a causa de que la boca cumpla dos funciones, la de alimentar y la de respirar.

¹² “Tod und Leben in den Mund”, R. M. Rilke.

¹³ En términos literarios: “vivimos en la elección, odiamos la necesidad y al final morimos en sus garras de la forma más innoble”, Annie Dillard, “Vivir como comadreas”, (2019) p. 89.

llegar a comprender la primera. Si su comprensión resulta apropiada y nadie antes ha llegado a ella, puede afirmar que su idea fue muy creativa.”

Hideki Yukawa, Premio Nobel de Física, *Creativity and Intuition*

Según el mito cosmológico narrado por Timeo, el demiurgo ordenó todo lo existente gracias a la matemática, de ahí la correspondencia entre cuatro de los poliedros regulares y los cuatro elementos naturales de los que está conformado todo el mundo físico, sensible, tridimensional y sujeto a corrupción. Esta naturaleza común de todo lo existente es la que permite establecer una analogía tal y como es definida por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* V 3, 113a32: “La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos” (ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις), y en *Poética*, 1457b15-20: “Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto” (τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον: ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον).

1° – 2°

3° – 4°

Establecer una analogía entre los niveles micro y macro permite tomar la parte por el todo y recurrir a un tropo literario como la metonimia con el fin de pensar en la unidad del mundo natural: si el ser humano es un mundo en miniatura, ¿cuáles serían los análogos de la boca en los niveles político y cósmico?

Siguiendo el uso platónico de la analogía, pretendo rastrear las posibilidades y limitaciones de este recurso como herramienta útil para visibilizar la unidad de todo lo existente y la alineación de antropología, política y ontología.

El cuerpo humano y el cuerpo político

Boca – Humano.

X – Ciudad

La boca es al ser humano lo que X es a la ciudad. ¿Cuál sería la boca de la ciudad?

Platón recurre a la analogía entre cuerpo humano y cuerpo político para justificar la razón de ser del cuerpo en el *Timeo* y para presentar el lugar del ciudadano en el Estado de la *República*.

La estructura del cuerpo humano es descrita en *Timeo* a través de una analogía con la *pólis* a partir de la repetición del verbo κατοικίζω (24c, 24d, 69d, 70a, 70e, 71d, 89e), asentarse, establecerse¹⁴. El alma racional e inmortal se corresponde con la cabeza, es la acrópolis (70a) de la ciudad y está separada del alma mortal por un istmo: el cuello. A su vez, el alma volitiva está separada del alma apetitiva por el diafragma (77b), como las habitaciones de los hombres y las mujeres (69e-70a).

También en el tratamiento de las enfermedades recurre Platón a esta analogía, en este caso para describir los efectos de la disentería, durante la cual el alimento escapa del cuerpo como las huidas que se producen en “una ciudad en guerra” (ἐκ πόλεως στασιασάσης, *Ti.* 85e). En general, no hay que permitir “que lo enemigo dispuesto junto a lo enemigo engendre guerras en el cuerpo” (οὐκ ἐχθρὸν παρ’ ἐχθρὸν τιθέμενον ἔασει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, *Ti.* 88e). Esta analogía es un eco de la teoría médica de Alcmeón de Crotona (Gigon, 1985, p. 168), quien había comparado el cuerpo sano con un Estado bien gobernado (DK 24 B 4) cuya salud viene determinada por el equilibrio de fuerzas (ἰσονομία των δυνάμεων); por oposición, la enfermedad acaece cuando predomina una sola, la tiranía o la monarquía.

Este recurso es similar al de *República*, II, 368d, donde la indagación sobre la justicia pasa de las letras pequeñas a las grandes, del alma del individuo a la ciudad-Estado. No en vano, las primeras palabras del *Timeo* son las de Sócrates preguntando a sus interlocutores si recuerdan la conversación de ayer (17a), lo que da lugar a un resumen de las principales cuestiones de la *República*.

Retomando la pregunta: ¿cuál es la boca de la *pólis*? En términos urbanísticos la respuesta podría ser bien el puerto,

¹⁴ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=katoikizw&la=greek#lexicon>

donde comienza la *República*¹⁵, bien las vías de acceso a la ciudad desde el campo (*Lg.* VI 763c). En términos sociales, es imposible que ninguno de los tres grupos de habitantes sea la boca de la ciudad, puesto que la responsabilidad de hacer entrar el alimento recae sobre los productores (agricultores, ganaderos, comerciantes) y de quien más se espera que pronuncie palabras inteligentes y razonables es del sabio, el filósofo, el gobernante justo.

Sin embargo, lo importante de este ejercicio no es encontrar el cuarto elemento necesario para completar la analogía y salvar la coherencia¹⁶, sino servirnos de la analogía como herramienta de pensamiento para alcanzar y mantener la salud y la unidad de la comunidad política. Lo importante es que el Estado tenga cubiertas ambas funciones, la entrada de lo necesario y la salida de lo mejor. En todo Estado son necesarios el abastecimiento de alimentos —lo que desde hace un cuarto de siglo se conoce como “soberanía alimentaria”¹⁷—, y las propuestas sabias propias de un buen gobierno (*R.* II 372b-c; IV 421d-422a) y ambas están entrelazadas del mismo modo que el aparato digestivo recorre todo el cuerpo humano. Estas dos condiciones de la vida buena merecen ser pensadas desde el pasaje de la *República* donde se dice que quienes gobiernen no deberían poseer nada de lo que poseen ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario por su servicio como guardianes, el alimento (τροφή) que para ello requieren anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del resto del Estado (VIII 543b-c).

Esta medida, si bien se refiere únicamente a quienes gobiernan, sirve para entrelazar a toda la comunidad política porque impide que gobernar sea la vía al enriquecimiento del gobernante y la consecuente pobreza de los gobernados. En términos platónicos es lo mismo que impedir que el alma apetitiva esté al frente del Estado. Y esto solo se logra mediante la selección de gobernantes moderados, preocupación que sigue vigente en el *Político* y las *Leyes*.

¹⁵ Ver también *Critias*, 115d.

¹⁶ Ver nota al pie número 6.

¹⁷ Este concepto fue propuesto la semana del 11 al 17 de noviembre de 1996 en Roma, Italia, por el movimiento internacional La Vía Campesina.

Pero debido a la dedicación que requiere el tejido de un discurso inteligente, sea en forma de gobierno justo o de redacción de una legislación justa, esta función exige que quien deba cumplirla esté exento de cualquier otra. Y así lo recomendará posteriormente Aristóteles: “es mejor, cuando es posible, que el mismo órgano no se dedique a usos distintos (...) Sin embargo, cuando no es posible, emplea el mismo órgano para diversas funciones” (*Partes de los animales*, IV 6, 683a). En el caso del relato verosímil de Timeo, que algo sea posible o imposible viene determinado por la necesidad¹⁸, mientras que en *República* el criterio es la naturaleza del alma, en términos míticos, la calidad del metal.

Debido a la dificultad reconocida por Platón a lo largo de los diálogos de encontrar a una persona que reúna los requisitos para ser filósofo y gobernante, debido a lo dispar de ambas naturalezas y a que no hay impedimento para que una función sea cumplida por dos órganos, Platón abre la puerta a unir los caracteres sensatos de los filósofos con los caracteres valientes de los guardianes: “jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes (μηδέποτε ἔαν ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἤθη. *Político*, 310e).

Y debido a la necesidad de que ambos caracteres estén presentes, el fin de la actividad política es entretejer “el carácter de los hombres valientes con el de los sensatos (τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἤθος. *Político*, 311b). Esto es, que dos naturalezas se aúnen para cumplir una función.

El banquete, boca de la comunidad amistosa y filosófica

Tal y como es descrita por Platón en *Timeo* como el lugar por el que sale una corriente de palabras inteligentes y bellas, la boca parece corresponder únicamente a la del sabio, prudente y leal a la verdad en cuyas palabras y acciones se refleja el brillo de su alma de oro, no a la de un ignorante, un imprudente o un sofista o la de quien no sabe qué decir¹⁹. Esto

¹⁸ “sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo”. *Ti.* 69a.

¹⁹ Menón reconoce que Sócrates lo ha dejado paralizado de alma y de boca, (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ. *Men.*, 80b) y Alcibiades lo compara con el sátiro Marsias, que

se debe a que en *Timeo* la definición de cada órgano es teleológica, según su finalidad y su excelencia (continuación del principio de que hay una excelencia (ἀρετή) para cada cosa que tiene asignada una función (ἔργον, *R.* I 353a-b)), no según el uso que le damos cuando decimos palabras falsas, necias o crueles.

Los simposios, las celebraciones donde se come, se bebe y se conversa, son una boca —si bien temporal— de la comunidad amistosa y filosófica a través de la cual los hombres disfrutaban de los alimentos, el vino y los bellos discursos. Aunque siempre hay quien, como Aristófanes, sufre hipo y pierde su turno de palabra (*Symp.* 185c), y quien, como Alcibiades, ha bebido demasiado y actúa como un borracho, irrumpiendo ruidosamente y de forma agresiva, pero, también, como buen borracho, diciendo la verdad (*Symp.* 212d y ss.).

La importancia política de las reuniones en las que se comparte lo necesario y lo mejor es tal que Platón determina que los guardianes “se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común” (*R.* V 416e, sobre lo que insiste en *R.* V 458c), siguiendo las costumbres de Esparta y Creta, medida que se mantiene en las *Leyes* VII 806d-807a y 842a-c, donde la propuesta se hace extensiva a las mujeres (VII 780d-781d).

En el *Timeo* el demiurgo decide que el lugar óptimo para la boca es la cabeza, que deja de ser la parte del cuerpo asociada únicamente a lo más elevado, la filosofía y el gobierno, y se comienza a asociarse también al ciclo digestivo que termina en el intestino, el órgano más largo del hombre, previsto así por el demiurgo para que comer no sea una necesidad constante y podamos dedicarnos a la filosofía (72e-73a). El hecho de que el aparato digestivo comience en la cabeza, sede del alma racional, y atraviese todo el cuerpo hasta el abdomen, sede del alma apetitiva, continua la analogía cuerpo-ciudad: igual que el alma y el cuerpo están entretejidos, también debe estarlo la comunidad política (*Pol.* 311c), pues los gobernantes no pueden vivir sin alimentarse, sino que para ello dependen de los gobernados, y los productores de alimentos no pueden, según Platón, autogobernarse de forma justa.

encantaba a los hombres con el poder de su boca (ἐκλήλει τοὺς ἀνθρώπους τῆ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει. *Symp.* 215c).

Todos deben conformar una comunidad de placer y dolor (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, *R. V*, 462b y ss).

El ser humano, modelo del Estado mejor gobernando

La analogía ser humano-Estado funciona en ambos sentidos: no solo el alma humana debe estar estructurada y jerarquizada como el Estado, sino que el Estado debe ser como un ser humano en el sentido siguiente. En la *República* Platón recurre a la analogía *psyché-pólis* para responder a la pregunta de qué papel debe desempeñar cada quien en el Estado con el fin de que cada persona cumpla solo una única función, aquella para la que esté mejor preparada por naturaleza —hay una función (ἔργον) propia, que es lo que sólo (μόνος) uno hace o hace mejor (ἄριστον) (*R. I* 352d); la función (ἔργον) de cada cosa es lo que sólo ella cumple o lo que esa cosa cumple más apropiadamente, hay una excelencia (ἀρετή) para cada cosa que tiene asignada una función (ἔργον) (*R. I* 353a-b); “se necesita una naturaleza (φύσις) adecuada a la actividad” (*R. II* 374e)—. Este principio se mantendrá hasta las *Leyes*, donde se trata en detalle la educación a la que hay que someter a cada naturaleza para que cumpla de forma excelente con su función (VI 769e-760a).

Según este punto de partida, una comunidad política estará sana si ante un mismo acontecimiento reacciona como un organismo, mientras que si lo que a unos alegra, a otras entristece, será un síntoma inequívoco de una comunidad política enferma y dividida. El Estado mejor gobernado es aquel en el que más gente dice “lo mío” y “lo no mío” refiriéndose a las mismas cosas y, del mismo modo, y este Estado es el que tiene más similitud con el ser humano individual (ἐνὸς ἀνθρώπου. *R. V* 462c). Es importante no pasar por alto que Platón haya elegido presentar su ciudad deseada mediante una analogía orgánica.

En conclusión, el cuerpo ha ocupado en el *Timeo* el lugar del alma en la *República*, pero solo en la analogía: en el pensamiento platónico el alma nunca deja de ser el elemento rector.

Las analogías sobre el deseo sexual: el hombre-árbol y la mujer-bestia

Hombre — Árbol

Mujer — Bestia

¿Cuál es la función de esta analogía tan asimétrica?

El recurso a la analogía es posible entre distintos niveles y también dentro del mismo nivel microcósmico, entre diferentes reinos y especies.

Coherente con la asimétrica visión del hombre y la mujer en la Antigüedad, Platón recurre a distintas analogías para referirse al deseo sexual masculino y femenino.

Cuando se refiere a aquel hombre cuyo esperma es tan abundante que fluye alrededor de la médula, lo describe como “un árbol que da más frutos de lo normal (δένδρον πολυκαρπότερον)” (*Ti.* 86c). Considero que a esta comparación se le pueden poner dos objeciones. La primera, que dar más frutos de lo normal es negativo solo en los hombres, no en el reino vegetal y así lo vemos en el jardín de Alcínoo, rey de los feacios (*Odisea*, VII, 122). La segunda, que lo que dan los hombres no es el fruto (καρπός), sino solo la semilla (σπέρμα), tal y como el propio Platón dice en *Timeo* (86c y 91b). Los frutos los dan solo las mujeres (91d).

El deseo sexual ha sido representado por Platón a través de la imagen de una bestia en diálogos como la *República* (IX, 571c-d, 588e) y las *Leyes* (VIII 831d-e) y esta idea se mantiene en el *Timeo*, donde los órganos sexuales son descritos como “las partes del hombre que producen vergüenza, desobedientes y autónomas” (ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατές) que no obedecen a la razón, sino solo a su deseo (ἐπιθυμίας. 91b).

Esta bestia deseante (ζῷον ἐπιθυμητικόν. *Ti.* 91c) que todo lo domina es más poderosa aún en “el útero y matriz de las mujeres (ταῖς γυναιξιν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι. *Ti.* 91c), que si no es fecundado durante mucho tiempo se enfurece y anda errante por el cuerpo (πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα. *Ti.* 91c), provocando carencias y enfermedades.

A pesar de que el cuerpo humano es un microcosmos compuesto de lo mismo que el macrocosmos, en el nivel humano el deseo femenino es presentado como inmune a la

persuasión, a pesar de que incluso en una escala mucho mayor, el nivel cósmico, el demiurgo es capaz de persuadir a la causa errante (πλανωμένη αἰτία), que de buen grado le obedece (48d y 56c). El mundo es una mezcla de inteligencia y necesidad, pero cuando una parte no cumple su función, se produce un desequilibrio, lo mismo en el cuerpo que en el Estado, de aquí la importancia de que cada quien ocupe el lugar que le corresponde según la naturaleza de su alma con el fin de que pueda cumplir la función que le es propia y no andar errante²⁰.

Esta asimetría entre el tratamiento del deseo sexual femenino y masculino guarda relación con el hecho de que la mujer era asociada al agua y a lo ilimitado, y el hombre a lo seco y al límite, tal y como se lee en los tratados hipocráticos (*Sobre la dieta*, 27) y en la obra biológica de Aristóteles (*Problemas*, IV, 879a33-34; *Generación de los animales*, 765b2). Las emociones son líquidas, húmedas y gotean, y producen secreciones, sudor y lágrimas, y en la filosofía platónica los hombres prudentes y con dominio de sí deben aspirar a secar su alma (δέον ἀρχμεῖν. *R.*, X, 606d). Según la poeta y filóloga griega Anne Carson (2007), este carácter húmedo e ilimitado de la mujer es problemático desde el punto de vista de la limpieza física y moral porque limpieza es que cada cosa esté en su sitio y lo húmedo se caracteriza por rebosar el cuerpo y sobrepasar sus límites. La errancia del deseo por todo el cuerpo es un problema en tanto desplaza algo fuera de su lugar propio. Una vez iniciadas en las relaciones sexuales, las mujeres —se decía— no eran capaces de controlar su deseo²¹, que las disolvía, las sacaba de sus límites y las volvía bestias salvajes hasta el punto de que a veces se las representaba bajo la figura de animales, vacas, yeguas, ciervas y monstruos

²⁰ Prolongando este razonamiento podríamos hacer la siguiente lectura: cuando el filósofo se dedica a errar por la ciudad en lugar de asumir la responsabilidad de gobernar, se produce el consecuente desequilibrio en forma de injusticia, como le sucedió a Sócrates, razón por la cual Platón busca aunar filosofía y poder en *R.* V 473d. La idea de la errancia es central en el *Timeo*: los sofistas vagan de ciudad en ciudad (19e), los astros errantes y los no errantes (39d y 40b), el movimiento errático de la *chóra* (43b), las convulsivas revoluciones humanas (47c) frente a lo imperturbable de las divinas. la causa errante persuadida por la causa inteligente (48a).

²¹ Aristóteles, *Política*, VII 1335a8: "conviene a la templanza que se entreguen en matrimonio a una edad más avanzada, pues las que desde jóvenes han tenido relaciones sexuales parecen ser más intemperantes".

irracionales incapaces de sabiduría, prudencia y autocontrol, cuando no ayuntándose con animales, como Pasífae con el toro blanco de Creta²².

Entonces, si bien Platón reconoce en *República*, V que análogamente al hecho de que hay hombres excelentes, también hay mujeres excelentes cuya naturaleza les permitiría e, incluso, las obligaría a ser guardianas, en el *Timeo* no desciende hasta ese nivel en el que es posible detenerse en unos pocos individuos, sino que generaliza sobre la naturaleza de las mujeres, a las que considera más susceptibles de desequilibrarse a causa del deseo sexual no satisfecho despertado, supuestamente, por no haber sido fecundadas. Lo interesante de esto es: primero, que, si bien de forma implícita, asume que en ellas la causa errante tiene más fuerza que la propia necesidad cósmica, la cual sí pudo ser persuadida por el demiurgo; segundo, que esta desproporción podría ser consecuencia de lo que podríamos llamar “error metonímico”, que consiste en tomar la parte por el todo y considerar a las mujeres fundamentalmente como matrices²³; y tercero, que esto, a su vez, podría deberse a concebir a los individuos en términos de la función que pueden y, por tanto, deben cumplir.

Somos plantas celestes

Cabeza — Cuerpo humano

Raíz — Planta celeste

¿Qué función tiene la analogía del ser humano como planta celeste?

Al final del tratamiento del cuerpo hay un hermoso excursus sobre las plantas (*Ti.*, 76e-77c), donde se dice que debido a que nuestros artífices previeron que íbamos a necesitar ayuda, crearon unos seres vivientes a partir de una mezcla que contenía una parte de naturaleza humana, la relativa a la tercera especie de alma, y la plantaron. A continuación se compara el cuerpo humano con un jardín (κῆπος) surcado por canales de riego, el sistema circulatorio.

²² Apolodoro, *Biblioteca*, III 1.2-4; Virgilio, *Bucólicas*, VI.5 y sig.; Ovidio, *Metamorfosis* VIII.136 y 155-175.

²³ Julio Cortázar en *Los reyes* (1970) hace que Minos le diga a Ariadna. “Las madres no cuentan. Todo está en el caliente germen que las elige y las usa”.

El último uso que hace Platón de esta comparación entre lo humano y lo vegetal se encuentra casi al final del *Timeo* y hace referencia al alma inmortal:

En lo concerniente a la especie de alma más importante (κυριωτάτου) que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon. Esto, precisamente, es lo que decimos expresándonos con absoluta corrección, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo (ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι) y que nos eleva desde la tierra hacia aquello que en el cielo le es afín (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν), como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste (ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον) (90a. Trad. J. M^a Zamora)

Somos plantas celestes (φυτὸν οὐράνιον)²⁴ y formamos parte de una familia celeste. La imagen elegida por Platón para referirse a la especie más importante del alma (περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους) no divide a la humanidad en hombres y mujeres, en machos fructíferos y hembras poseídas por el deseo, sino que incluye a toda la especie humana bajo la facultad común de poder conducirse por la razón, tal y como se afirmó en *República*, V durante la selección de los hombres y las mujeres excelentes.

El demiurgo nos dio a cada uno algo divino, una divinidad tutelar (δαίμονα θεός) y la alojó en nuestra cabeza, que es cabeza y raíz (κεφαλὴν καὶ ῥίζαν. *Ti.* 90a) y desde ahí dio a todo nuestro cuerpo su posición vertical. La función de esta analogía, entonces, es recordarnos que tenemos un componente divino que es el que debe gobernar nuestra alma.

Pero ahí, en la misma sede donde el demiurgo alojó nuestro *daimon*, abrió también nuestra boca, y así es como en una misma parte del cuerpo coinciden la raíz que nos permite ser mejores que nosotras mismas y la abertura por la que, bocado a bocado, vamos incorporando el cosmos a nuestro cuerpo. Como escribió Rilke, somos solo boca: *wir sind nur Mund*.

²⁴ Para conocer la historia de esta imagen, ver Coccia, 2017, pp. 79-85 y p. 137.

La boca, metonimia del cosmos, el ser viviente. Hacia unas humanidades ecológicas

Boca — Ser humano

X — Cosmos

La boca es al ser humano es lo que X es al cosmos. ¿Cuál sería la boca del cosmos?

En tanto lugar de paso de lo necesario y lo mejor, la boca es una metonimia del cosmos²⁵, del universo ordenado resultado de la inteligencia y la necesidad, tal y como se expone en el tercer discurso de *Timeo* (69b y ss.), de la capacidad de la causa inteligente de persuadir a la causa errante (48a). La boca, la cabeza, el cuerpo humano y todo lo existente son el resultado de la providencia divina (30c) que ordena teleológicamente lo sensible para dar forma al ser viviente (ζῷον) que es el universo: el ser viviente eterno (ζῷον αἰδίων. 37d), el ser viviente que contiene en sí todos los seres vivientes (ζῷον ἐν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ. 69c), el ser viviente visible (ζῷον ὀρατὸν. 92c).

Debido a que el ser humano es un microcosmos formado a partir de los mismos cuatro elementos que el macrocosmos, y a que nuestra alma racional e inmortal procede de los restos de la mezcla con la que el demiurgo hizo el alma del mundo (41d), “es por el cuerpo que comunicamos²⁶ con el devenir y por el alma, mediante el razonamiento, con la realidad real” (σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι’ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. *Sph.*, 248a). Por eso la salud humana se mantiene “tratando de imitar la naturaleza del universo” (τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος. *Ti.* 88c)²⁷.

²⁵ En el hinduismo, Krishna tiene en su boca el universo entero y según la medicina, en la boca tenemos una gran microbiota (Arponen, 2021, p. 189); la boca contiene el macrocosmos y el microcosmos.

²⁶ “Para mencionar la relación entre el cuerpo y el devenir, por un lado, y el alma con la ousia, por el otro, [el Extranjero ha] preferido ‘comunicar’ (*koinonein*), que será, en la definición del ser que propondrá, la posibilidad que transmite el hecho de ser: *dúnamis koinonías*, ‘poder de comunicación’.” (251e8). Cordero, 2006, p.146.

²⁷ A una escala no individual, sino de especie, esto fue formulado por el microbiólogo y humanista René Dubos en estos términos: “el bien del mundo coincide con el más profundo bien del hombre” (2019, p. 68).

Sin embargo, entre el cuerpo humano y el del mundo hay tres diferencias fundamentales.

La primera es que el cosmos no tiene un aparato digestivo con principio y fin, no necesita ingerir alimentos ni expulsarlos. “Nada salía ni entraba en él por ningún lado — tampoco había nada—, pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción” (ἐαυτῷ τροφήν τὴν ἐαυτοῦ φθίσειν παρέχον. *Ti.* 33c-d). En respuesta a la pregunta de este apartado, el cosmos no tiene boca porque no la necesita. A diferencia del ser humano, el cosmos es autárquico, y así lo vemos en los ciclos de la vida en la Tierra: una vez terminada su vida, vegetales y animales sirven de alimento para las generaciones del futuro. Que no exista un afuera del cosmos quiere decir que “todo debe ir a alguna parte”, tal y como afirma una de las cuatro leyes de la ecología enunciadas por el biólogo Barry Commoner en 1971. Este ciclo continuo de la materia es lo que hace que todos los seres vivos formemos una unidad de sentido. “No venimos al mundo, sino que salimos de él. No somos más que expresiones del mundo” (Tim Lott citado por Rebecca Tamás, 2021, pp. 50-51).

La segunda es que, a diferencia del cosmos, el cuerpo humano muere, por eso el final del mito cosmológico del *Timeo* está dedicado a la enfermedad (νόσος), que sobreviene cuando “la carne se corrompe y vierte en las venas el producto de su descomposición” (τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῆ, 82e). El cuerpo humano muere envenenado porque, a diferencia del cosmos, no ha sido diseñado para alimentarse de sus residuos, sino para tomar el alimento del exterior por la boca. Que todos los seres vivos mueran es lo que hace posible el ciclo de vida en la Tierra.

Este ciclo sin fin será desarrollado posteriormente por Marco Aurelio a partir del concepto de transformación (μεταβολή): “Por naturaleza todo cambia, se modifica, se destruye para que surjan otras cosas sin interrupción” (ἅπαντα γὰρ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι καὶ φθείρεσθαι πέφυκεν, ἵνα ἕτερα ἐφεξῆς γίνηται. *Meditaciones*, XII, 21).

La tercera diferencia entre el cuerpo humano y el cosmos se refiere al movimiento. Mientras el cosmos posee un movimiento ordenado impuesto por el demiurgo (*Ti.* 36c), el

cuerpo humano, a pesar de estar diseñado para moverse (*Ti.* 44e-45a), no lo hace como debiera, pues quienes se dedican al estudio tienden a llevar una vida sedentaria ajena al ejercicio físico y quienes se preocupan por su cuerpo, tienden a descuidar la vida filosófica (*Ti.* 88c).

Para evitar ambos extremos “hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma” (μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς. *Ti.* 88b), receta que resume el necesario entrelazamiento y mutuo cuidado de cuerpo y alma que caracteriza la antropología del último Platón.

Conclusiones

- Que el cosmos es el fruto de la confluencia de dos causas, la inteligencia y la necesidad, se muestra en la boca, creada teleológicamente por la provisión divina al servicio de lo necesario, el alimento, y lo mejor, el discurso.
- Por ser punto de encuentro del cuerpo y el alma, la boca cumple una función mediadora.
- Este carácter intermediario (*metaxy*) no es exclusivo de la boca, sino que es compartido por otras figuras: Sócrates en tanto vehículo que traslada el valor que debe caracterizar al guerrero en el campo de batalla al que debe poseer el filósofo en la ciudad; Sócrates en tanto hombre con apariencia de sátiro poseedor de un dios interior; el *daimon* de Sócrates como figura de encuentro de la piedad religiosa y la racionalidad filosófica; el alma racional e inmortal, que mediante el proceso de transmigración y *anamnesis* comunica el ámbito sensible con el inteligible; la matemática, que puede elevarnos a la unidad inteligible a partir de la multiplicidad sensible; el guardián, filósofo y gobernante, que aúna sabiduría y poder; el alma volitiva, que permite al alma racional dominar el alma apetitiva y hacer que el ser humano se asemeje más a lo divino; la locura divina con la que Eros posee nuestro cuerpo mortal y nos permite ascender a lo inteligible y

contemplar la Idea de la Belleza; la *chóra*, material espacial o receptáculo del devenir en el que el demiurgo imprime las formas inteligibles; el proemio que busca predisponer al ciudadano a cumplir la ley.

- Lo que estas entidades ponen en evidencia es que la ontología platónica y, lo que al fin y al cabo es más importante, la traslación que hace Platón de ella a la política, no puede entenderse como dos mundos separados por un abismo insalvable, sino que ese espacio demónico entre ambas orillas está poblado por barqueros que las conectan y que, por tanto, son indispensables y merecen especial atención: debemos conocer el papel de Sócrates, saber interpretar la apariciones del *daimon*, educar el *thymós*, atender al preámbulo, ejercitar la matemática y cuidar lo que entra y sale por la boca.
- La evolución de la antropología platónica desde el dualismo extremo del *Fedón* consigue finalmente imbricar cuerpo y alma gracias al desarrollo del alma tripartita en la *República* y al tratamiento de la salud y la enfermedad el *Timeo*.
- Recurrir a la analogía como herramienta de análisis es posible únicamente debido a esta unidad de todo lo existente, que es el hecho que esta reflexión pretende rescatar²⁸.
- El recurso a la analogía evidencia que el buen gobierno es condición de la soberanía alimentaria, que es la base necesaria de toda comunidad política.

Referencias

Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Margarita Rodríguez de Sepúlveda (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1988). *Política*. Manuela García Valdés (trad.). Madrid: Gredos.

²⁸ Agradezco mucho a Etienne Helmer y a Sergio Rojas sus preguntas, correcciones y sugerencias.

Aristóteles (1999). *Ética Nicomáquea*. Julio Pallí Bonet (trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (1999). *Poética*. Valentín García Yebra (trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (2010). *Obra biológica. De partibus Animalium. De Incessu Animalium*. Rosana Bartolomé (trad.). Madrid: Luarna.

Arponen, S. (2021). «Todo empieza en la boca». *Es la microbiota, idiota*, pp. 189-204. Barcelona: Alienta.

Badiou, A. (2016). *La República de Platón*. M^a. del Carmen Rodríguez (trad.) México: FCE.

Barroso, J. (2009). Disfagia orofaríngea y broncoaspiración. *Revista Española de Geriátría y Gerontología*, vol. 44, n.º 2, pp 22-28. DOI: 10.1016/j.regg.2009.06.010

Boeri, M. (2010). ¿Por qué el *thymós* es un “aliado” de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?, *Rivista di cultura classica e medioevale*, pp. 289-306.

Carson, A. (2007). *Hombres en sus horas libres*. Ed. bilingüe. Jordi Doce (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Gabriela Milone (trad.). Buenos Aires Miño y Dávila.

Commoner, B. (1971). *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf.

Cordero, N. L. (2006). *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos.

Cortázar, J. (1970). *Los reyes*. Buenos Aires: Sudamericana.

Dillard, A. (2019). *Enseñarle a hablar a una piedra*. Teresa Lanero (trad.). Madrid: Errata Naturae.

Dubos, R. (2019). *Pensar globalmente, actuar localmente. Antología de textos sobre ecología y sociedad*. Carmen Madorrán (ed.). Madrid: Catarata.

Friedländer, P., & Meyerhoff, H. (1969). *Demon and Eros. In Plato: An Introduction*. Princeton: Princeton University

- Press. Recuperado de:
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt13x1001.7>
- Gigon, O. (1985): *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. M. Carrión Gútiérrez, (trad.) Madrid: Gredos.
- Herodoto (2001). *Historia*. Carlos Schrader (trad.). Madrid: Gredos.
- La Vía Campesina (1996): Por el derecho a producir y el derecho a la tierra: <https://viacampesina.org/es/1996-declaracion-de-roma-de-la-via-campesina-que-define-por-primera-vez-la-soberania-alimentaria/>
- Marco Aurelio (2001). *Meditaciones*. Francisco Cortés Gabaudan (trad.). Madrid: Cátedra.
- Miller, H. W. (1957). The Flux of the Body in Plato's Timaeus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 88, 103-113. <https://doi.org/10.2307/283896>
- Ovidio (2008). *Metamorfosis*. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1900-1907) [1967]. *Platonis Opera*, I-IV, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platón. (1986). *Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro*. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2010). *Timeo*. J. M^a Zamora (trad.). Madrid: Abada.
- Platón (2020). *Menón*. Edición bilingüe griego-español. Enrique López Castellón. Madrid: Abada.
- Ramos Jurado, E. Á. (1999). Eros demoníaco y mujer demoníaca, Diotima de Mantinea. *Habis*, n^o 30, pp. 79-86. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/633277.pdf>
- Rilke, R. M. (2000). *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo y otros poemas. Cartas a un joven poeta*. Ed. bilingüe).

Eustaquio Barjau y Joan Parra (trad.) Barcelona: Círculo de Lectores.

Sánchez Ferlosio, R. (2009). Pecios. *El País*, 22 de septiembre. https://elpais.com/diario/2009/01/22/opinion/1232578812_850215.html

Tamás, R. (2021). *Extraños: Ensayos Sobre lo Humano y lo no Humano*. Álex Gibert (trad.). Barcelona: Anagrama.

Virgilio (1990). *Bucólicas*. Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz (trad.). Madrid: Gredos.

Wilson, E. O. (2021). *Biofilia*. Teresa Lanero Ladrón de Guevara (trad.). Madrid: Errata Naturae.

Yukawa, H. (1973). *Creativity and Intuition: A Physicist Looks East and West*. John Bester (trad.). Tokio: Kodansha International.