

SI ESTO ES UN HOMBRE (GRIEGO). LA SUBJETIVIDAD DEL CIUDADANO MODÉLICO Y LOS SERES DESUBJETIVADOS*

Julián Gallego**

Resumo:

O trabalho tem como objetivo investigar a definição de um cidadão modelar da pólis grega, utilizando o conceito de “subjetividade instituída”. Esta noção refere-se aos padrões dominantes, que estabelecem uma ideia do homem desejável baseada na exclusão e, acima de tudo, na expulsão dos seres que, embora biologicamente humanos, são considerados socialmente inferiores e colocados fora da humanidade. Todos esses seres heterogêneos (plebeus, mulheres, escravos, servos, etc.), na prática e na teoria, são submetidos a diversos processos de dessubjetivação, que envolvem a negação da condição humana, ou seja, uma desumanização.

Palavras-chave: pólis; cidadão; homem; subjetividade; dessubjetivação.

Establecer como punto de partida de este artículo la interrogación, contemporáneamente ineludible, que se deriva del testimonio de Primo Levi (1988) desde el propio título de su obra, nos impone un eje inevitable de reflexión que implica asumir no solo la existencia positiva del hombre, planteando qué es el hombre en la Grecia antigua, sino sobre todo, como contrapartida, preguntarse sobre los límites de la humanidad.

Levi apela a la figura del “musulmán” para designar la consumación catastrófica del hombre moderno, figura esquiva para la que se han propuesto las nociones de límite de lo humano y desubjetivación (AGAMBEN, 2000,

* Recebido em 10/03/2014 e aceito em 02/04/2014.

** Professor de História Antiga Clássica da Faculdade de Filosofia e Letras da UBA (Universidade de Buenos Aires), Pesquisador do CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) e Codiretor do PEFSCEA (Programa de Estudos sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad).

p. 64-65, 80-81, 109-29, 140-42, 153-55). Como ha planteado Ignacio Lewkowicz (2004, p. 33-34), se trata de una expulsión de la humanidad que implica cuerpos biológicamente *homo sapiens* pero sin inclusión en el imaginario que dona inscripción subjetiva en la condición humana.

La constatación de estos límites comporta, pues, una institución de la humanidad históricamente condicionada, y la vieja pregunta “¿Qué es el hombre?” no puede estar al margen de las experiencias de la no-humanidad. Como Agamben (2000, p. 136-37) ha puesto de manifiesto, es la imposibilidad de mantener reunidos al viviente y el lenguaje, la capacidad para emitir sonidos (*phoné*) y el discurso (*lógos*), el no-humano y el humano, lo que abre la posibilidad del testimonio que Levi pone de relieve y, por ende, del sujeto de la experiencia de la humanidad frente al límite de la no-humanidad como el núcleo intrínseco del hombre. La distinción entre los dos términos griegos señalada por Agamben es indicada por Aristóteles (**Política** 1253a 7-18) como principio de diferenciación entre el hombre (*ho ánthropos*) y otros animales gregarios. La emisión de sonidos (*phoné*) para expresar placer o dolor es condición necesaria pero no suficiente para la humanidad: se debe poder comunicar articulando un sentido codificado mediante el discurso (*lógos*), que permite decir aquello que es propiamente humano: lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Todo esto es posible no de manera aislada sino como parte integrante de una comunidad, y bien mirado define los parámetros que delimitan el ser hombre bajo la figura del ciudadano de una *pólis* (*zôon politikón*).

Ahora bien, la perplejidad que nos provoca en la actualidad la angustiante comprobación de las fronteras entre humanidad y no-humanidad – esa desubjetivación provocada ya sea por la concentración en campos de exterminio, ya sea por la expulsión de toda inscripción en el consumo conforme a la dispersión del capitalismo hoy imperante (cf. LEWKOWICZ, 2004)– se debe en rigor a que estas y otras experiencias deshumanizadoras contrastan con la universalidad del hombre asumida por la modernidad.

¿Cómo se puede plantear esta cuestión para la Grecia antigua? Sirviéndonos de la articulación que Agamben traza con el mundo griego al acudir a los términos *phoné* y *lógos* con los que Aristóteles delimita al hombre como ser que vive en *pólis*, es la figura del ciudadano aquella que queda convocada como punto de partida de una demarcación de la humanidad. A nadie escapa la necesaria referencia a la esclavitud cuando de abordar esta cuestión se trata. Al plantear el problema de la libertad del ciudadano, Fin-

ley (1984, p. 106-11) constataba precisamente que el concepto de libertad se definía como antítesis de la esclavitud, pero que esto no era suficiente, puesto que se debía reconocer el lugar ocupado entre los hombres libres a partir de los privilegios o exenciones, que constituían de modo concreto los contenidos de un derecho positivo. Esto implicaba al mismo tiempo deberes e incapacidades. Así, lo que para unos era un privilegio aparecía como una obligación para otros; o lo que era una exención, del otro lado era una restricción. Era precisamente en este terreno que surgía la *stásis* entre los hombres libres, que por definición eran los ciudadanos de una *pólis*, pues una ganancia para unos implicaba automáticamente una pérdida para otros. Una tensión permanente, por ende, en torno a la igualdad concreta. Es por ello que la *stásis*, dice Aristóteles (**Política** 1301b 26-41), surge entre los que luchan por la igualdad pero discrepan en cómo hay que entenderla.

El tipo de subjetividad característico del ciudadano griego (dejando de lado los matices inherentes a cada caso) se diseñaba, pues, bajo estos parámetros: libertad como propiedad exclusiva definida antitéticamente respecto de la esclavitud; ejercicio efectivo de dicha libertad en relación con otros ciudadanos, en una suerte de puja distributiva de derechos y deberes organizada como una lucha por la igualdad entre quienes pretendían ser iguales en todo (muchos, pobres) y quienes anhelaban ser desiguales en todo (pocos, ricos). Pero lo que también traslucen estas consideraciones es el problema de la relación entre la comunidad y los individuos, entre el ámbito dentro del cual era posible el ejercicio de, y la lucha por, los derechos y los seres afectados por esto. La subjetividad del ciudadano se daba bajo la condición comunitaria de definición de la humanidad, que no era abstracta sino que ponía en movimiento conflictos específicos alrededor de quiénes se incluían dentro de la humanidad establecida según las pautas de vida de la *pólis*.

Esta condición comunitaria imponía pautas ideológicas estrictas respecto de qué implicaba ser considerado parte de la humanidad delimitada por la pertenencia al cuerpo de ciudadanos. Como señala Nicole Loraux (1993, p. 120-41; cf. 2003, p. 12, 16, 46) a partir de la oración fúnebre en honor a los muertos en batalla, como la de Pericles en Tucídides (II, 35-46), el elogio de la “bella muerte” del varón (*anér*) que había cumplido con lo que le exigía la ciudad implicaba que la vida de cada ciudadano no importara en sí misma, pues no había más vida que la de la ciudad. Esta muerte cívica apenas se relacionaba con el cuerpo del ciudadano, porque *sôma* era

en definitiva un mero soporte para las conductas cívicas: el ciudadano era un hombre descarnado cuyo cuerpo era solo un préstamo de la ciudad a la que pagaba su deuda muriendo en combate. Si puede pensarse en un cuerpo de la ciudad es porque ella también tiene un alma, que Loraux (1997, p. 75-81) explora en la **República** de Platón donde se la compara con la *politeía* que regula la actividad política. Pero a poco de andar se percibe claramente que se trata de una ciudad atravesada por la *stásis*, como ya vimos, que solo se resolvería a partir de la supuesta concordia de la ciudad perfecta alojada en el alma donde reside la *politeía*.

Esta ciudad pensada, que tanto en la oración fúnebre como en la reflexión platónica se impone bajo el signo del Uno indiviso, deja afuera precisamente todo aquello que pueda evocar el Dos instituyente y conflictivo que le subyace. Esta representación imaginaria concibe a la ciudad como cuerpo y alma de un modo unitario, y solo puede hacer lugar al conflicto político bajo las especies de una enfermedad que afecta a la comunidad y altera sus debidas proporciones internas. De manera que para preservarla de todo lo que la enferma en la medida en que la divide y la vuelve contra sí misma se busca la extirpación del mal, la cura, la sanación y la conservación unitaria de la ciudad.

Así pues, los autores griegos destacan la virulencia que adquiere un conflicto civil recurriendo habitualmente a la idea de enfermedad para referirse al estado en que ha caído una ciudad, que es considerada como un cuerpo convaleciente, un todo cuya división interna lo enferma. Heródoto (V, 28) lo destaca respecto de Mileto, a la que califica como el orgullo de Jonia pero que había estado enferma (*nosésasa*) en grado sumo durante dos generaciones a causa de la guerra civil (*stásis*). La repetida asociación entre *stásis* y *nósos* es el modo en que el pensamiento griego asume el conflicto, asociando lo político con una instancia normalmente unitaria y consensual en relación con la cual la enfermedad de la división es vista como una alteración excepcional. La ciudad enferma de guerra civil es siempre una anomalía a remediar (cf. LORAUX, 1997; 2005), restableciendo el equilibrio que articule perfectamente la ciudad con el ciudadano ejemplar.

Pero la subjetividad modélica del ciudadano no transcurre sin sobresaltos en la medida en que no todos humanos participan de la misma forma y con las mismas aptitudes en el cuerpo y el alma de la ciudad. Nos referimos a los límites que anidan en el interior de la propia humanidad. Observemos

primeramente lo siguiente: según vimos al inicio, para delimitar al hombre en relación con otras especies animales Aristóteles usa el término *ánthropos* para aludir al género humano; pero en la oración fúnebre de Pericles la figura invocada es la del *anér*, el varón ciudadano, al igual que cuando Platón (**República** 442e; 454d-455e) selecciona con cuidado el mismo vocablo en relación con la *pólis*, o al subordinar bajo la noción genérica de *ánthropos* las diferencias entre el género masculino (*tò tôn andrôn génos*) y el femenino (*tò tôn gunaikôn génos*) (cf. LORAUX, 1981, p. 75-117). En este marco podemos ponderar los varios límites que se entrecruzan cuando se trata de establecer las condiciones de humanidad, delimitaciones que son, a un tiempo, negativas y positivas pero para nada plenas y armónicas entre sí, según lo que se considere que forma parte o no de la situación humana de la *pólis*.

La relación entre esclavitud y humanidad ha generado arduos debates (cf. FINLEY, 1982, p. 119-59). En efecto, cuando Aristóteles (**Política** 1454a 14-17) define al esclavo por naturaleza como el que naturalmente no se pertenece a sí mismo sino a otro, ¿qué implica que esa posesión, ese instrumento activo e independiente, sea un *ánthropos*, recalcando tres veces en el mismo pasaje esta cualidad de tal (cf. 1255a 21-30)? La respuesta no parece cerrar el problema sino más bien abrirlo a una serie de cruzamientos que diluye la definición de humanidad en su relación con los otros, pero también consigo misma. El filósofo introduce su concepción de la primacía del alma (*psukhé*) sobre el cuerpo (*sôma*) así como de la inteligencia (*noûs*) sobre el apetito (*órexis*): el alma ejerce un control despótico sobre el cuerpo, mientras que la inteligencia ejerce uno político o regio sobre el apetito (1254a 34-1254b 14). El hombre cuya alma rija sobre el cuerpo en forma natural será mejor que aquel cuyo cuerpo rija naturalmente sobre su alma. Así, este último debería ser el esclavo por naturaleza al estar dotado de un cuerpo superior a su alma; y el primero, al tener la mejor disposición entre alma y cuerpo, debería naturalmente ser el amo y el propietario de aquel que se caracteriza por tener una disposición inversa entre ambas partes (1254b 15-30; 1252a 31-34).¹ Se debe recordar que en **Acerca del alma** (402a 6-7) Aristóteles considera el alma como el principio (*arkhé*) de la vida animal. Por ende, si un hombre no posee la mejor disposición entre alma y cuerpo, su principio directriz está desviado, porque el alma da la forma al cuerpo (414a 14-28). Pero aquí los problemas recién empiezan, pues Aristóteles (**Política** 1254b 32-36) concede que a menudo hay es-

clavos semejantes a los hombres libres en cuerpo o en alma y que es más difícil ver la belleza del alma que la del cuerpo (1254b 38-39).

En **Investigación de los animales** (486a 17-21; 545b 26-31), Aristóteles permite concluir que los exponentes de la especie humana (*ánthropos*) no presentan diferencias fundamentales en términos biológicos (cf. CAMBIANO, 1987, p. 36). Y, al igual que en otras especies, Aristóteles establece una distinción dentro del género humano entre hembras y machos conforme al carácter (*éthos*), porque en general las hembras tienen menos coraje (*athumótera*) que los machos (608a 21-35). También postula una inferioridad de aquéllas con respecto a éstos en orden a su fortaleza física y su constitución orgánica (538b 5-10: *aneuróteron*; cf. 493a 14-16; IRIARTE, 2003, p. 281-82). Se trata, ciertamente, de una correlación que justifica la superioridad del macho sobre la hembra en el dominio biológico: la hembra provee la materia o el cuerpo; el macho suministra una forma a esa materia, el alma o esencia de un cuerpo (cf. ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales** 716a 4-7; 738b 20-27; 732a 1-7; MAYHEW, 2004, p. 38-41).

Dejando de lado las demás especies y situando la distinción trazada en el contexto de la especie humana, la diferencia que surge de la definición biológica del *ánthropos* vendría dada por la distancia existente entre varón (*anér*) y mujer (*guné*) (cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, 1058a 29-35; FEMENÍAS, 1994, p. 66). El lugar del varón respecto de la mujer es similar al del alma en relación con el cuerpo, pues en ambos casos el primer término ocupa la posición de la forma (*eídos*) hacia la cual necesariamente tiende la materia (*húle*), siendo la primera superior a la última. En este sentido, es claro que Aristóteles (**Física** 192a 20-24) equipara a la hembra con la fealdad (*aiskhrón*), teniendo ambas sus referencias positivas, normales y naturales en el macho y la belleza (*kalón*), respectivamente. Para Aristóteles el hombre modélico se liga a los ideales de belleza, alma y forma, en tanto que la hembra, la fealdad, el cuerpo y la materia ocupan posiciones relativas equivalentes. Esto constituye una obvia justificación de la posición masculina dominante en la *pólis* (cf. CLARK, 1999, p. 11-22; MAYHEW, 2004, p. 92-113). Pero, en este plano, nada indicaría una predisposición natural a la esclavitud presente en unos humanos y no en otros, y solo habría ciertas líneas que justificarían la dominación del género masculino sobre el femenino, igualmente presentes en la **Política** (1254b 13-14) o en la **República** de Platón (455e), solo por citar dos ejemplos muy comunes.

De todos modos, hasta cierto punto, la situación del esclavo por naturaleza en relación con el amo es comparable a la de la mujer en relación con el varón: en ambos casos, los primeros proveen la materia o cuerpo y los segundos la forma o alma. Hay una diferencia obvia entre la mujer y el esclavo, que Aristóteles (**Política** 1252b 1-5; 1253b 5-10) plantea adscribiéndola a la naturaleza y relacionándola con los distintos tipos de poder que el hombre puede ejercer: como amo sobre sus esclavos; como marido sobre su esposa; como padre sobre sus hijos. Pero respecto de su concepción de forma y materia, Aristóteles coloca a la mujer y al esclavo en la posición equivalente de materia a la que hay que dar forma. Por otra parte, Aristóteles señala que la esclavitud natural no se da automáticamente sino a partir de un acto de fuerza como la guerra (1256b 23-26). Esta es una guerra justa por naturaleza que da lugar a un arte adquisitivo natural utilizado para someter a los que han nacido para ser dominados, pero no quieren serlo. Este argumento junto a otros despliegan la creencia en una condición subhumana, desubjetivada, de los que por naturaleza no son seres de la *pólis*, condición que se relaciona con la esclavitud natural (GARNSEY, 1996, p. 113). Pero las dificultades no dejan de aparecer, pues esta subhumanidad, esta desubjetivación, no se corresponde con la posibilidad que, en contraste, Aristóteles destaca en la **Ética a Nicómaco** (1161a 33-1161b 7) donde se conjetura la existencia de un vínculo de amistad con el esclavo, pero no en tanto que tal sino como hombre (*ánthropos*). Tras haber construido la serie de oposiciones complementarias entre los que nada tienen en común, y por ende tampoco *philia* (el artífice y el instrumento; el alma y el cuerpo; el amo y el esclavo), llega entonces a la definición del esclavo en cuanto tal como un instrumento animado (*émp-sukhon órganon*) en relación con el instrumento que es un esclavo inanimado (*ápsukhos doulos*). Pero el esclavo como hombre tendría la capacidad potencial de ser partícipe de una ley o una convención, esto es, formar parte de una sociedad que lo habilitaría para tener lazos de amistad. Lo que parece describirse en este caso es la esclavitud por ley, según la cual unos pueden llegar a ser esclavos de otros pero no debido a la naturaleza sino a causa de la convención y la guerra mediante las cuales unos someten a los otros. Quienes se reconocen como hombres y despliegan entre sí lazos amistosos se incluyen bajo las condiciones instituidas por un pacto que los equipara; como amos y esclavos nunca podrían gozar de un vínculo de amistad que solo es posible en el marco de un acuerdo mutuo e igualitario (cf. ARISTÓTELES. **Política** 1255a 4-7; GARNSEY, 1996, p. 124-26).

En la **Política** (1253a 3-7) se traza una distinción entre quienes quedan excluidos de la *pólis* por naturaleza o por azar (*dià phúsin kai ou dià túkhen*). El que está fuera de la *pólis* por naturaleza es necesariamente malo (*phaúlos*), amante de la guerra (*polémou epithumetés*) como un fin en sí mismo y por ende reprobable, a quien anatematiza como “sin tribu, sin ley, sin hogar” (*aphrétor athémistos anéstios*) citando a Homero (**Íliada IX**, v. 63). Pero el hombre sin *pólis* debido al azar, según Aristóteles, estaría por naturaleza destinado a vivir en la *pólis*. Una situación azarosa surgiría como resultado de una guerra entre dos comunidades humanas destinadas a vivir en *pólis* por naturaleza: los hombres de una de ellas podrían convertirse en esclavos de los ciudadanos de la otra. Y tal vez el mismo esquema pueda aplicarse para pensar el desarrollo de la esclavitud a partir del desarrollo de diferencias internas en una comunidad organizada como una *pólis*. Así pues, para una parte de los esclavos no resulta fácil determinar en qué medida y por qué motivos han sido transformados en seres desubjetivados en relación con la subjetividad instituida del ciudadano modélico, y por ende deben considerarse como seres expulsados de la condición humana definida conforme a los parámetros dominantes en la *pólis*.

Quien no parece tener duda alguna al respecto es el autor conocido como el Viejo Oligarca en su panfleto **República de los atenienses** (I, 6-9), que plantea una distinción entre varón (*anér*) y humano (*ánthropos*) en el interior del cuerpo de ciudadanos atenienses proponiendo la exclusión de quienes no detentan el primer estatus. En efecto, los *ándres* son esencialmente los mejores (*áristoi*), los honestos (*khrestoi*), los inteligentes (*dexiótatoi*), quienes deben ejercer el gobierno. El pueblo (*dêmos*) es expulsado discursivamente del plano político y colocado en situación de esclavitud (*douleía*) porque está compuesto de seres ruines (*poneroi*) y alocados (*mainómenei*), que ya no se consideran *ándres* sino *ánthropoi* (cf. JENOFONTE. **Memorables I**, 2, 50; YUNIS, 1996, p. 50; LAPINI, 1997, p. 76). La utilización de estas oposiciones no es casual y la precisa selección de la terminología nos indica que, para el autor, un *anér* es en sí mismo bueno (*khrestós*), el verdadero hombre destinado a vivir en *pólis* y gobernarla; en cambio, un *ánthropos* solo es hombre en sentido genérico, que puede por ende ser malo (*ponerós*) y estar destinado, en tanto que tal, a ser excluido de la *pólis* y caer en esclavitud (cf. LORAUX, 2003, p. 67). En efecto, si un *ánthropos* es considerado *ponerós* jamás puede alcanzar el estatus del *anér*, figura a la cual este tipo de pensamiento ve como el verdadero hom-

bre; por eso resulta posible esclavizar abiertamente a todos aquellos a los que se caracteriza como *poneroi*, porque merecen la esclavitud implicada en su condición.

Esta concepción sirve para justificar la esclavización tanto de los bárbaros como de unos griegos por otros o la dominación de la élite sobre el pueblo, y se funda sobre un supuesto que se pretende natural: los subyugados merecen la esclavitud implicada en su condición infrahumana. Esta expulsión de la humanidad reafirma el hecho de que los verdaderos hombres son aquellos que participan de la virilidad o *andreía*, en tanto que *anér* es el nombre del ciudadano (cf. LORAUX, 2003, p. 181). El problema surge porque, según el Viejo Oligarca, la igualdad democrática equipara al pueblo con los esclavos y los metecos, cuyas apariencias no permiten distinguirlos (I, 10). La *isegoría* resulta entonces un factor que se asocia con la indisciplina (*akolasía*) puesto que todos sin jerarquía alguna tendrían las mismas prerrogativas (I, 12; cf. I, 2; I, 6 – cf. ISÓCRATES. **Areopagítico** 20).² Pero la equiparación también se plantea a los fines de la caída en esclavitud, una expulsión de la humanidad que tornaría a los *poneroi* que integraban el *dêmos* en seres desubjetivados semejantes a todos aquellos a quienes la élite pretendía someter a explotación y dependencia. En caso de ocurrir de este modo, se dice en el panfleto, los *ândres khrestoi* podrían castigar (*kolázein*) al *dêmos* (I, 9) y eliminar así la indisciplina de la democracia.³

Todas estas acciones supondrían expulsar al *dêmos* de la *pólis*, colocarlo fuera de la institución imaginaria de la humanidad, a tal punto que, desprovisto el pueblo del poder que la democracia le otorgaba –por medio del cual había podido equipararse con los aristócratas y plantarse en una situación de igualdad–, entonces se lo podría castigar abiertamente como a los esclavos.⁴ Precisamente, es *kolázein* el verbo que encontramos en el **Económico** de Jenofonte (XIII, 3-10) con el sentido de castigar, como modo de concebir la obediencia. Los dos usos del término en el pasaje (XIII, 6: *kolázesthai*; XIII, 8: *kolázetai*) hacen referencia al castigo como forma de generar la sumisión de los animales que no lo hacen de buen grado. Pero la comparación explícita con la que concluye el razonamiento apunta a que este tipo de trato sería el que se ponía habitualmente en práctica con los esclavos, como por lo demás es fácil de imaginar: “Para los esclavos, la educación que parece propia de animales salvajes (*theriódotes*) también es muy efectiva para enseñarles obediencia” (XIII, 10; cf. VII, 42; IX, 15; ALLEN, 2000, p. 69).

En el texto del Viejo Oligarca el temor al castigo se piensa como base de la relación entre amos y esclavos para una ansiada Atenas oligárquica que siga el modelo espartano, puesto que la aplicación de tormentos llevaría a que los *poneroí* temieran a los *khrestoí* como si fueran sus amos (I, 11; cf. BECHTLE, 1996; LAPINI, 1997, p. 91-95; OSBORNE, 2004, *ad loc.*; MARR y RHODES, 2008, p. 78-79). Se trata de una desubjetivación de quienes son considerados inferiores y, en el límite, fuera de la humanidad, experimento concreto que según Luciano Canfora (1981, p. 143-45) se habría llevado a cabo con la oligarquía instaurada por el golpe de los Treinta tiranos en 404 a.C., dando una breve pero efectiva inscripción práctica a las ideas del Viejo Oligarca. Los Treinta elaboraron un catálogo de tres mil ciudadanos escogidos prohibiendo entrar a la ciudad a los que no figuraran allí (cf. JENOFONTE. **Helénicas** II, 3, 18; 3, 20; 4, 1; ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses** XXXVI). Esta segregación buscaba distinguir a los ciudadanos de plenos derechos de quienes no eran ciudadanos o, incluso más importante, de quienes dejaron de serlo al rebajarles su estatus político, y aun cuando siguieran viviendo en la ciudad perdieron entonces su condición de humanidad (cf. ISÓCRATES. **Areopagítico** 67; DIODORO SÍCULO, XIV, 5, 7; KRENTZ, 1982, p. 82).

Se puso en práctica así la posibilidad de tratar mediante represión a todos los grupos que la élite consideraba como naturalmente inferiores, resolviendo aquello de lo cual se quejaba el Viejo Oligarca (I, 10) cuando señalaba que en Atenas si alguien quisiera castigar a metecos y esclavos es probable que terminara castigando a un miembro del *dêmos*, pues no se distinguían ni por sus vestimentas ni por sus apariencias (cf. LORAUX, 1996, p. 200-1). Bajo el régimen oligárquico los atenienses que no integraban los Tres mil quedaron confundidos con esclavos y metecos y degradados en los hechos de su condición previa de ciudadanos. La indiscriminación entre pueblo, metecos y esclavos propia de la mirada de un oligarca se vuelve la matriz de la discriminación que produce la desubjetivación del *dêmos* al asociarlo con otros seres desubjetivados: si antes no se podía distinguir a los integrantes del pueblo para no castigarlos como a los no ciudadanos, ahora no haría falta distinguirlos puesto que, al caer la protección que el derecho de ciudadanía significaba, podía aplicárseles los mismos castigos que a los no ciudadanos. En el límite, se los implicaba en prácticas asociadas con la esclavitud.

En las **Helénicas** (II, 4, 25) Jenofonte destaca esta indistinción cuando señala que la multitud del Pireo que se oponía a los oligarcas de la ciudad

estaba “mezclada” (*polloí... kai pantodapoi*), pues se trataba de gentes de cualquier procedencia y condición. La palabra *pantodapós* parece haberse convertido en un tópico para designar y colocar entre los seres desubjetivados al *dêmos*, como se ve en el **Sobre su regreso** (23) de Andócides cuando hace referencia a la frecuente concesión de la ciudadanía tanto a *ánthropoi* esclavos como a extranjeros “de todas clases” (*pantodapoi*) devenidos atenienses. En el **Gorgias** (488d-e; 489c) Platón hace decir a Calicles que la multitud está compuesta de “esclavos y hombres de todas clases” (*doúloi kai pantodapoi ánthropoi*); y en **República** (493c-d) los atenienses que habitualmente deciden en la asamblea sin saber nada constituyen una multitud mezclada (*polloí kai pantodapoi*), para indicar más adelante (557a-558c) que es imposible definir el tipo subjetivo del ciudadano democrático (*anèr demokratikós*), basado en la libertad y la *parresía*, pues la democracia acoge a “hombres de todas clases” (*pantodapoi... ánthropoi*). Es una *politeía* que incluye todos los caracteres, comparable a las cosas abigarradas (*tà poikíla*) que tanto deleítan a la multitud, mujeres y niños. Platón (561e) concluye irónicamente que el *anèr isonomikós* es la envidia de muchos y muchas por la multiplicidad (*pantodapón*) y el abigarramiento (*poikílon*) de caracteres que posee, la cantidad de sus constituciones y costumbres.

El carácter *pantodapós* del *dêmos* confundido con los inferiores, esclavos y extranjeros, esto es, la mezcla y la coexistencia indiscriminada sin principio alguno de distinción de los más diversos *ánthropoi*, determina la configuración de un conjunto incoherente, imposible de clasificar y calificar. En definitiva, la posibilidad de aplicar castigos físicos similares a una multitud indistinta que incluye al *dêmos*, a esclavos y extranjeros se basa en la expulsión de la subjetividad instituida, en la desubjetivación implicada en la idea misma de verlos como un camalache de toda clase de objetos de escaso valor. La denigración represiva y simbólica coloca al *dêmos* en una situación semejante a la de los hilotas lacedemonios, a quienes se marcaba su inferioridad mediante una serie de prácticas organizadas para humillarlos, siendo la deshumanización la condición a la vez que el resultado de ese desprecio, como ha demostrado Jean Ducat (1974).

Como se sabe, los hilotas eran griegos, pero su inclusión en el marco de la subjetividad del ciudadano modélico miembro de la *pólis* es tanto o más compleja que la del *dêmos* ateniense. Las divergencias entre Alcidas y Isócrates sobre la liberación de los mesenios en 371 a.C. constituyen un buen punto de partida para pensar esta cuestión porque se producen en el

momento en que los mesenios organizan su propia *pólis*, lo cual debería permitirnos situar en perspectiva histórica el carácter de este debate. Se recordarán en este contexto los embates sofísticos contra la discriminación entre griegos y bárbaros y la consecuente afirmación de la igualdad natural entre ambos, cuyo exponente más preclaro es Antifonte en un fragmento del **Sobre la verdad** (DK 87 B 44, fr. 1 B, col. II; cf. FILEMÓN. fr. 95 Kock; LICOFRÓN. DK 83 B 4). El corolario de esta visión es que el carácter convencional, no natural, de la esclavitud se liga a los cambios en el sentido que la idea de hombre va adquiriendo para los griegos, en relación con el derecho de ciudadanía y la noción de libertad. Sería contra este tipo de posturas que Aristóteles reaccionaría con fuerza al ratificar la existencia de pueblos u hombres destinados a ser esclavos por naturaleza. ¿En qué afecta todo esto la situación de los mesenios?

Se ha reconocido que entre los opositores a la esclavitud criticados por Aristóteles (cf. CAMBIANO, 1987) se hallaría Alcidas, quien habría celebrado la liberación de los mesenios aseverando: “dios hizo libres a todos, la naturaleza no ha hecho a ninguno esclavo” (fr. 1 Baier-Sauppe, III, 154; *schol.* ARISTÓTELES. **Retórica** 1373b 18). Este enunciado se ha interpretado tanto como una afirmación universal cuanto como una aserción derivada del contexto histórico que solo se aplicaría a los hilotas.⁵ Tal vez Alcidas tuviera en mente solo a los mesenios; no obstante, la frase en sí supone un rechazo a la esclavización de unos griegos por otros (cf. BRUNT, 1993, p. 351). Es claro que Alcidas celebra la inclusión de los mesenios en los cánones griegos de definición de la humanidad, que se manifestaría en el hecho de formar parte de una *pólis* y en la libertad inherente a esa pertenencia. Si la divinidad hizo libres por naturaleza a todos los hombres, el sometimiento de los mesenios sería una de las formas posibles de lo que Aristóteles (**Política** 1255a 4-7) calificaba como esclavitud por ley, según la cual aquellos que por su condición humana y política no lo merecían eran transformados en esclavos; y en general esto se aplicaría al sometimiento de unos griegos por otros.

Isócrates (**Arquidamo** 12; 24; 28; 30) presenta la perspectiva opuesta a la de Alcidas. En el punto de partida del dominio espartano sobre los mesenios se halla la conquista, pero la posesión espartana tiene un carácter enteramente legítimo porque lleva más tiempo que otros casos, fue una entrega de la divinidad y ni siquiera los que en algún momento fueron enemigos (los persas o los atenienses) señalaron que se trataba de algo injusto

(cf. GOTTELAND, 2001, p. 308-13). Pero el aspecto central sobre el que insiste Isócrates en su discurso es que la renuncia espartana a poseer Mesenia supondría no solo un abandono en favor de sus enemigos sino sobre todo el reconocimiento de que los propios hilotas, siendo esclavos, pudieran establecerse como vecinos y ser los dueños de la tierra (cf. LURAGHI, 2002, p. 63; ALCOCK, 2002, p. 155-56).

Isócrates también hace hincapié en la deshonra que significaría para los espartanos el encontrarse cara a cara en las Olimpíadas y otros certámenes con los que han sido sus *oikétai* y el tener que escuchar las blasfemias propias de quienes se hallarían, siendo esclavos, en igualdad con sus *despótai*. Si los espartanos han sido renuentes a aceptar la igualdad de palabra (*isegoría*) propia de los hombres libres, cómo podrían ahora aceptar la libertad de palabra (*parresía*) de los esclavos (**Arquidamo** 96-97). Isócrates no deja lugar a dudas: la cualidad intrínseca de los mesenios es la esclavitud, más allá de que consiguieran la libertad, establecieran una *pólis* y empezaran a ejercer las prerrogativas propias de los que eran reconocidos como griegos. Para Isócrates, el hecho de que los mesenios desarrollen prácticas inherentes a la ciudadanía no los hace hombres libres. Podría decirse que, desde el punto de vista espartano, Mesene sería una *pólis* sin verdaderos hombres. Aunque no se afirme el carácter natural de la dependencia de los mesenios, el argumento parece apuntar hacia una suerte de naturalización de su estatus. Esto no sería una invención de Isócrates sino el efecto de la opresión espartana que se expresaría también en la cuestión del origen étnico, ligando el control de los espartanos sobre los mesenios con las diferencias respectivas entre dorios y aqueos, justificando en cierta medida la base de la dominación (cf. HALL, 2003, p. 159-60). Según esta visión, los hilotas serían esclavos por naturaleza pues así se los calificaba aun después de que dejaran de serlo; esto se esgrimía cada vez que los mesenios se rebelaban contra el poder espartano e iban más allá de la subjetividad instituida por dicho poder, volviéndose sujetos activos respecto de la condición de seres desubjetivados a la que se los reducía.⁶

La naturalización de la condición de los mesenios se percibe también en la postura del ateniense en las **Leyes** de Platón (777 b-c), que no cuestionaba su esclavitud sino las dificultades que traía su control por el hecho de hablar la misma lengua (*ek miàs phonês*; TUCÍDIDES. IV, 3, 3; 41, 2: *homóphonoí*; FIGUEIRA, 1999, p. 213; VIDAL-NAQUET, 1981, p. 223-48). La visión de este tipo de esclavitud se asienta en la negación de la

humanidad del esclavo no desde el punto de vista biológico, en la medida en que se habla de la criatura humana (*tò thrémma ánthropos*), sino en el plano social, enfatizando la obligatoria distancia que debe separar al esclavo del amo. Si bien Platón es claro en cuanto a que la separación es algo de hecho (*érgoi*), de todos modos existen dificultades para ello, pues la humanidad del esclavo resulta difícil de tratar (*dúskolon*) en el plano práctico del suceder (*gígnesthai*) así como en el conceptual del ser (*eínai*); lo cual genera perplejidad (*diaporéseie*) en quienes deben actuar. Quizás exista en todo esto un equívoco: dado que hay un sustrato humano común al esclavo y al libre, la separación entre ambos debe operar de modo de producir una deshumanización del primero.

Para concluir, lo que trasluce el conjunto de testimonios y elaboraciones que hemos recorrido es el carácter contingente de la humanidad, aun cuando se propongan definiciones que se pretenden esenciales e inmutables. Al mismo tiempo, los titubeos, las dificultades, las miradas contradictorias, todo esto nos indica que hay un sustrato de semejanza, *tò thrémma ánthropos*, que perturba la ideología dominante que asume como natural la desigualdad radical entre unos humanos y otros. Hasta qué punto los griegos estuvieron dispuestos a asumir la semejanza en el interior de la humanidad, según los parámetros de las subjetividades instituidas en términos prácticos, es algo que se responde con la propia historia de la esclavitud. Buena parte de las concepciones abordadas pone de relieve, en definitiva, que el objeto de esas miradas no es un semejante.

La subjetividad instituida en la figura del ciudadano modélico, o mejor sería decir la ciudad modélica de la que dicha figura tomaba sus partes alícuotas de *sóma* y de *psukhé*, establecía tanto los incluidos cuanto los excluidos, tanto los humanos cuanto los no humanos. Era la tensión entre unos y otros la que definía, precisamente, la *stásis* en torno de la igualdad entre los ciudadanos. Pero las situaciones podían trastrocarse, como atestigua el caso de los mesenios así como el del *dêmos* ateniense, a quien el Viejo Oligarca pretendía erradicar de la ciudadanía, hecho que fue concretado por los Treinta.

Ambigüedad, pues, del esclavo que es un *ánthropos* y puede tener cuerpo y alma semejante al hombre libre; ambigüedad del *dêmos* al que se puede castigar como esclavo extirpándolo de la pertenencia a la ciudad; ambigüedad del estatus femenino que se incluye dentro de la especie humana pero para resaltar su inferioridad. La subjetividad del ciudadano se mol-

deaba a partir de estas exclusiones, que en muchos casos son expulsiones de la humanidad concebida como la delimitación de la figura modélica del ciudadano. En este punto, si la subjetividad instituida es la de dicho ciudadano, las concepciones respecto de sus otros colocaban a éstos en un plano deshumanizado, tornando a esos otros en seres desubjetivados en relación con el modo dominante de definición de la ciudadanía y su subjetividad correspondiente en la figura del ciudadano modélico.

IF THIS IS A (GREEK) MAN. THE SUBJECTIVITY OF THE EXEMPLARY CITIZEN AND THE DESUBJECTED BEINGS

***Abstract:** The paper aims to investigate the definition of an exemplary citizen of the Greek polis, using the concept of “instituted subjectivity”. This notion refers to the dominant patterns that establish an idea of the desirable man based on the exclusion and, above all, the expulsion of beings that, although biologically human, are considered socially inferior and placed outside humanity. All these heterogeneous beings (plebeians, women, slaves, servants, etc.) are subjected, in practice and in theory, to various processes of desubjectivation, involving the denial of the human condition, namely dehumanization.*

***Keywords:** polis; citizen; man; subjectivity; desubjectivation.*

Documentação textual

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD-ROM. Irvine: University of California, 2000, para las ediciones utilizadas de los textos griegos de autores citados.

Biblioteca Clásica Gredos (BCG). Madrid: Gredos, 1977-cont. (411 vols. publicados), para las traducciones al español utilizadas de los textos de autores griegos citados.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **Lo que queda de Auschwitz:** El archivo y el testigo. Homo sacer III. Valencia: Pre-Textos, 2000.

ALCOCK, S.E. **Archaeologies of the past:** Landscape, monuments, and memories. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BECHTLE, G. A Note on Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians*, 1.11. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 46, n. 2, p. 564-66, 1996.

- BRUNT, P. **Studies in Greek history and thought**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CAMBIANO, G. Aristotle and the anonymous opponents of slavery. In: FINLEY, M.I. **Classical slavery**. London: Frank Cass, 1987, p. 28-52.
- CANFORA, L. Lavoro libero e lavoro servile nell'*Athenaion Politeia* anonima. **Klio**, Leipzig, v. 63, n. 1, p. 141-48, 1981.
- CATALDI, S. *Akolasia e isegoria* di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. In: SORDI, M. *L'opposizione nel Mondo Antico*. Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 75-101.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksiek, 1999.
- CLARK, S.R.L. **The political animal: Biology, ethics and politics**. London: Routledge, 1999.
- DAVERIO ROCCHI, G. *L'Athenaion Politeia* del V secolo a.C. **Parola del Passato**, Napoli, v. 26, n. 5, p. 323-41, 1971.
- DUCAT, J. Le mépris des hilotes. **Annales ESC**, Paris, v. 29, n. 6, p. 1451-64, 1974.
- FEMENÍAS, M.L. Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un "salto" necesario. In: PÉREZ SEDEÑO, E. **Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua**. Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 65-77.
- FIGUEIRA, T.J. The evolution of the Messenian identity. In: HODKINSON, S. y POWELL, A. **Sparta: New perspectives**. London: Duckworth, 1999, p. 211-44.
- FINLEY, M.I. **La Grecia antigua: Economía y sociedad**. Barcelona: Crítica, 1984.
- FOUCHARD, A. **Aristocratie et démocratie: Idéologies et sociétés en Grèce ancienne**. Paris-Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1997.
- GARNSEY, P. **Ideas of slavery from Aristotle to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GOTTELAND, S. **Mythe et rhétorique: Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique**. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- GUTHRIE, W.K.C. **A history of Greek philosophy: Vol. 3. The fifth-century enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HALL, J.M. The Dorianization of the Messenians. In: LURAGHI, N. y ALCOCK, S.E. **Helots and their masters in Laconia and Messenia: Histories, ideologies, structures**. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 142-68.

- IRIARTE, A. El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia. **Veleia**, Vitoria, v. 20, p. 273-96, 2003.
- KRENTZ, P. **The Thirty at Athens**. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- LAPINI, W. **Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte**. Firenze: *Università degli Studi di Firenze*, 1997.
- LEVI, P. **Si esto es un hombre**. Buenos Aires: Proyectos, 1988.
- LEWKOWICZ, I. **Pensar sin Estado: La subjetividad en la era de la fluidez**. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LLOYD, G.E.R. **Aristotelian explorations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LORAUX, N. **Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes**. Paris: Maspero, 1981.
- LORAUX, N. **L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre en la "cité classique"**. 2ª éd. Paris: Payot, 1993.
- LORAUX, N. **Né de la terre: Mythe et politique à Athènes**. Paris: Seuil, 1996.
- LORAUX, N. **La cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes**. Paris: Payot, 1997.
- LORAUX, N. **Las experiencias de Tiresias: Lo femenino y el hombre griego**. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- LORAUX, N. **La tragédie d'Athènes: La politique entre l'ombre et l'utopie**. Paris: Seuil, 2005.
- LURAGHI, N. Becoming Messenian. **Journal of Hellenic Studies**, London, v. 122, p. 45-69, 2002.
- MARR, J.L. y RHODES, P.J. **The Old Oligarch: The Constitution of the Athenians** attributed to Xenophon. Oxford: Aris & Phillipis, 2008.
- MAYHEW, R. **The female in Aristotle's biology: Reason or rationalization**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- MILLER Jr., F.D. **Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- NAKATEGAWA, Y. Athenian democracy and the concept of justice in Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*. **Hermes**, Stuttgart, v. 123, n. 1, p. 28-46, 1995.
- OSBORNE, R. **The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians**. London: The London Association of Classical Teachers, 2004.

RAAFLAUB, K.A. Freedom for the Messenians? A note on the impact of slavery and helotage on the Greek concept of freedom. *In*: LURAGHI, N. y ALCOCK, S.E. **Helots and their masters in Laconia and Messenia**: Histories, ideologies, structures. Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 169-90.

RAAFLAUB, K.A. **The discovery of freedom in ancient Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. *In*: ROMEYER-DHERBEY, G. y AUBRY, G. *L'excellence de la vie: Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, 2002, p. 63-74.

VIDAL-NAQUET, P. **Le chasseur noir**: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris: Maspero, 1981.

YUNIS, H. **Taming democracy**: Models of political rhetoric in classical Athens. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Notas

¹ Aristóteles plantea una causalidad sostenida en lo normal, y por ende natural, pues lo natural representa el nivel normativo del fenómeno (VEGETTI, 2002; cf. MILLER Jr., 1995; LLOYD, 1996, p. 184-204).

² Sobre los problemas planteados: CATALDI, 2000; cf. DAVERIO ROCCHI, 1971, p. 338-40; NAKATEGAWA, 1995, p. 34-37; RAAFLAUB, 2004, p. 224.

³ Chantraine (1999, *s.v. kólos*), señala que de este término se derivan tanto *kolázein* como *akolasía*, y que *kólos* se refiere a los animales descornados y por derivación expresa la idea de mutilación. El verbo tenía el sentido de “castigar”, pero también podía significar “truncar”, “mutilar”, “podar”. LAPINI, 1997, 75, plantea otros sentidos posibles del término: “quitar del medio”, “reducir a la impotencia”, “extirpar”.

⁴ Fouchard (1997, p. 86), destaca que en el Viejo Oligarca la *douleía* no aparecería como una simple metáfora, sino que, en el contexto de la exclusión política del *dêmos* en un régimen oligárquico, podría estar haciendo alusión a un proceso que terminaría por llevar a la dependencia.

⁵ Para Guthrie (1969, p. 159), ninguna referencia que pueda hacerse al contexto histórico podría debilitar el carácter universal de este principio. Pero Cambiano (1987, p. 31-32) ha resaltado la importancia del marco histórico: la oración se escribió en ocasión de la liberación de los mesenios y debe ser comprendida en ese contexto. Raaflaub (2003, p. 170-71) ha propuesto que si bien el enunciado de Alcidas tiene un alcance universal, debe ser encuadrado en su marco histórico, en el que la

publicación de su alegato en favor de los mesenios debió adquirir una clara connotación política.

⁶ Según Tucídides (I, 103, 1), el acuerdo que puso fin a la revuelta iniciada por los mesenios en 465/64 a.C. establecía que los que se habían refugiado en el monte Itome “salieran del Peloponeso mediante una tregua, y que nunca pusieran de nuevo un pie en él: y si alguno era apresado, que fuera esclavo del captor”. Para los espartanos seguían siendo esclavos aunque fuera de su control. Y parece que en los inicios de la insurrección, los atenienses no tenían una visión distinta (cf. RAA-FLAUB, 2003, p. 184).

⁷ Platón utiliza, para señalar la separación que debe existir entre el esclavo y el hombre libre, tanto el sustantivo *diórisis* como el verbo *diorizesthai*, que poseen connotaciones claramente conceptuales.