

# El individuo en la ciudad

J. PIERRE VERNANT

I. Nuestra investigación tiene su punto de partida en la distinción establecida por L. Dumont entre dos formas opuestas de individuo: el individuo fuera del mundo y el individuo en el mundo. El modelo del primero es el renunciante hindú que, para constituirse a sí mismo en su independencia y singularidad, debe excluirse de todos los vínculos sociales, apartarse de la vida tal y como es vivida en este mundo. El desarrollo espiritual del individuo tiene por condición, en la India, la renuncia al mundo, la ruptura con todas las instituciones que forman la trama de la existencia colectiva, el abandono de la comunidad a la que se pertenece, el retiro a un lugar de soledad definido por su distanciamiento respecto a otros hombres, a su conducta y a su sistema de valores. Siguiendo el modelo hindú, el advenimiento del individuo no se produce en el marco de la vida social: implica, por el contrario, que haya salido de ella.

El segundo modelo es el hombre moderno, el individuo que afirma y vive su individualidad, establecida como un valor, en el seno mismo del mundo, el individuo mundano: cada uno de nosotros (1).

¿Cómo ha nacido este segundo tipo de individualidad? Para L. Dumont derivó del primero, del que depende. Según él, cuando aparecen en una sociedad tradicional los primeros gérmenes de individualismo, lo harán siempre en oposición a esa sociedad y bajo la forma del individuo fuera del mundo. Tal habría sido el curso de la historia en Occidente. Desde la época helenística, el sabio, como ideal del hombre, se define en oposición a la vida mundana: acceder a la sabiduría es renunciar al mundo, apartarse de él. En este sentido y sobre este plano, el cristianismo de los primeros siglos no representa una ruptura con el pensamiento pagano, sino una continuidad con desplazamiento del

---

(1) Así define Louis Dumont el "individuo-en-el-mundo" y el "individuo-fuera-del-mundo": "El individuo en el sentido segundo indicado más arriba, si bien es 'no social' en principio, en pensamiento, es social de hecho: vive en sociedad, 'en el mundo' En contraste, el renunciante indio se convierte en independiente y autónomo, en un individuo, al abandonar la sociedad propiamente dicha; es un 'individuo-fuera-del-mundo'" Para un análisis más completo, ver de L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Buenos Aires, Aguilar, 1970, Apéndice B; *Ensayos sobre el individualismo*, ed. cit. Génesis I y *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza, 1989, Capítulo I. El texto de la cita está tomado de la segunda publicación mencionada (*Ensayos*, pág. 278).

acento: el individuo cristiano existe en y por su relación con Dios, es decir, fundamentalmente por su orientación extramundana, la devaluación de la existencia mundana y de sus valores.

Por etapas —y L. Dumont, en sus *Ensayos sobre el individualismo*, marca los jalones de este camino—, la vida mundana será poco a poco contaminada por el elemento extra-mundano que va progresivamente penetrando e invadiendo todo el campo de lo social. “La vida en el mundo, escribe Dumont, será concebida como pudiendo estar enteramente conformada al valor supremo, el individuo fuera del mundo se convertirá en el moderno individuo intramundano. Esta es la prueba histórica del extraordinario poder de la disposición inicial”.

L. Dumont ha elaborado esta concepción, rigurosa y sistemática, de las condiciones que permiten que el individuo emerja al separarse, por la práctica de la renuncia, de las constricciones sociales, a lo largo de sus análisis de una civilización particular, la de la India antigua, y la ha aplicado únicamente a aquellas sociedades que llama jerárquicas u holistas, es decir, aquellas que comportan un sistema de castas y en las que cada miembro no tiene realidad más que en función del todo y por relación a él, encontrándose así enteramente definido el ser humano por el lugar que ocupa en el conjunto social, por su posición en una escala de estatutos separados e interdependientes. Pero, más tarde, L. Dumont ha extendido su concepción a todas las sociedades, comprendidas las de Occidente, y ha hecho de aquélla una teoría general del nacimiento del individuo y del desarrollo del individualismo.

II. Es la validez de esta explicación general la que nosotros queremos comprobar examinando cómo se presentan las cosas en la Grecia arcaica y clásica, la Grecia de las ciudades, entre los siglos VII y IV antes de nuestra era.

II.1. Dos tipos de consideraciones deben ser hechas previamente. Las primeras conciernen a la religión y a la sociedad griega antigua. Las segundas a la noción misma del individuo.

El politeísmo griego es una religión de tipo intramundano. No solamente los dioses están presentes y actúan en el mundo, sino que los actos de culto tienden a integrar a los fieles en el orden cósmico y social que presiden las Potencias divinas, y son los aspectos múltiples de este orden los que responden a las diferentes modalidades de lo sagrado. No hay lugar, en ese sistema, para el personaje del renunciante. Aquellos que más se aproximarían, y que nosotros llamamos “órficos”, han sido a lo largo de toda la Antigüedad seres marginales, sin constituir nunca, en el seno de la religión, una secta propiamente dicha, ni tan siquiera un grupo religioso bien definido susceptible de aportar al culto oficial un complemento, una dimensión suplementaria, introduciendo en él una perspectiva de salvación (2).

---

(2) “Al mismo tiempo que se opera esta confiscación de los cultos privados en beneficio de

---

La sociedad griega no es, por otro lado, de tipo jerárquico, sino igualitario. La ciudad define el grupo de los que la componen situándolos sobre un mismo plano horizontal. Todo el que no tenga acceso a ese plano se encuentra fuera de la ciudad, en el límite, fuera de la humanidad, como es el caso del esclavo. Pero cada individuo, si es ciudadano, es apto, en principio, para ejercer todas las funciones sociales, con sus implicaciones religiosas. No hay casta sacerdotal, como tampoco casta guerrera. Todo ciudadano, puesto que es apto para hacer la guerra, está cualificado, siempre que no esté contaminado, para realizar el ritual del sacrificio, en su hogar, a favor de su familia o en nombre de un grupo mucho más amplio si su estatuto de magistrado le autoriza. En este sentido, el ciudadano de la *polis* clásica está más emparentado con el *homo aequalis* que con el *homo hierarchicus* de Dumont (3).

Esta es la razón por la que yo escribía no hace mucho lo que sigue, al comparar el sacrificio hindú y el sacrificio griego, desde el punto de vista del papel del individuo en cada uno de ellos, después de haber notado que en el caso del renunciante hindú, el individuo, para existir, debe haber cortado todos los lazos de solidaridad que lo constituían de antemano ligándolo a los otros, a la sociedad, al mundo y a sí mismo, a sus propios actos por el deseo: "En Grecia el sacrificante, en cuanto tal, está profundamente englobado en los diversos grupos domésticos, civiles, políticos, en cuyo nombre sacrifica. Esta integración en la comunidad hasta en la actividad religiosa da a los progresos de la individualización un aspecto muy diferente: se producen en el marco social en que el individuo, cuando comienza a surgir, aparece no como renunciante, sino como sujeto de derecho, agente político, persona privada en el seno de su familia o en el círculo de sus amigos."

---

una religión pública, se fundan, al margen del culto oficial de la ciudad, en torno a individualidades poderosas, nuevas formas de agrupamientos religiosos. Tíasas, hermandades y misterios abren, sin restricción de rango ni de origen, el acceso a verdades santas que eran en otro tiempo propiedades de linajes hereditarios. La creación de sectas religiosas como las llamadas órficas, la fundación de un misterio y la institución de una comunidad de 'sabios', como la de Pitágoras, manifiestan, en condiciones y en medios diferentes, el mismo gran movimiento social de amplificación y de divulgación de una tradición sagrada aristocrática" De *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pág. 352. Remito también al estupendo artículo *Parole et signes muets*, introducción de Vernant al libro *Divination et Rationalité*, París, Seuil, 1974.

(3) "En lugar de que la sociedad humana forme, como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y de sumisión, el universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen los unos en relación a los otros como idénticos en el plano político." De *Mito y pensamiento en la Grecia Arcaica*, ed. cit., pág. 193. Respecto a lo que Vernant dice sobre Dumont, habría que decir que ya en *Homo aequalis* Louis Dumont alude a la peculiaridad del "caso griego": "La igualdad puede hallarse valorizada dentro de ciertos límites sin que ello implique el individualismo. Así, por ejemplo, en Grecia antigua los ciudadanos eran iguales, mientras que el acento principal de los valores se situaba sobre la polis, y Aristóteles no encontraba que la esclavitud fuera contraria a la razón. Ocurre probablemente lo mismo, *mutatis mutandis*, en la civilización islámica" (Madrid, Taurus, 1982, pág. 15).

II.2. Segundo tipo de consideraciones. ¿Qué significan individuo, individualismo? En *Le souci de soi*, M. Foucault distingue, bajo estos términos, tres cosas distintas que pueden estar asociadas, pero cuyas relaciones no son constantes ni necesarias:

a) La importancia concedida al individuo singular y a su grado de independencia en relación al grupo del cual es miembro y por relación a las instituciones que lo gobiernan.

b) La valorización de la vida privada en relación con las actividades públicas.

c) La intensidad de las relaciones de uno consigo mismo, en todas las prácticas por las que el individuo se toma a sí mismo, en sus diversas dimensiones, como objeto de su preocupación y de sus cuidados, la forma en la cual orienta y dirige hacia sí mismo su esfuerzo de observación, de reflexión y de análisis: cuidado de sí y también trabajo de uno sobre sí mismo, formación de sí a través de todas las técnicas mentales de atención a sí mismo, de examen de conciencia, de puesta a prueba, descubrimiento, elucidación y expresión de sí (4).

Que estos tres sentidos no se solapan es evidente. En una aristocracia militar, el guerrero se afirma como individuo aparte en la singularidad de su valor excepcional. No tiene ninguna preocupación por su vida privada ni por su trabajo sobre sí mediante el auto-análisis. Inversamente, la intensidad de las relaciones de uno consigo mismo puede ir a la par de una descualificación de los valores de la vida privada y también con un rechazo del individualismo, como en la vida monacal.

Por mi parte, y en una perspectiva de antropología histórica, propondré una clasificación ligeramente diferente cuyo carácter arbitrario reconozco gustoso, pero que, por lo que se refiere a mi argumento, permite clarificar los problemas:

a) El individuo, *stricto sensu*, su lugar, su papel en su o sus grupos; el valor que le es reconocido; el margen de maniobra que le es permitido, su relativa autonomía en relación a su encuadramiento institucional.

b) El sujeto; cuando el individuo, expresándose a sí mismo en primera persona, hablando en su propio nombre, enuncia ciertos rasgos que hacen de él un ser singular.

c) El yo, la persona; el conjunto de prácticas y actitudes psicológicas que dan al sujeto una dimensión de interioridad y unicidad, que le constituyen en su interior como un ser real, original, único, un individuo singular cuya auténtica naturaleza reside por entero en el secreto de su vida interior, en el corazón

---

(4) Ver *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, pág. 56.

de una intimidad a la que nadie, fuera de él, puede tener acceso, porque se define como conciencia de sí mismo.

Si, para comprender mejor estos tres planos y sus diferencias, yo me arriesgara a hacer una comparación con los géneros literarios, diría que, muy esquemáticamente, al individuo le correspondería la biografía, en el sentido de que, por oposición al relato épico o histórico, ésta está centrada en la vida de un personaje singular; al sujeto correspondería la autobiografía o las Memorias cuando el individuo cuenta él mismo el curso de su propia vida; y al yo le corresponderían las confesiones, los Diarios íntimos, donde la vida interior, la persona singular del sujeto en su complejidad y su riqueza psicológica, en su relativa incomunicabilidad, constituyen la materia del escrito. Los griegos, desde la época clásica, han conocido ciertas formas de biografía y de autobiografía. A. Momigliano, todavía recientemente, ha seguido la evolución de estos géneros literarios para concluir que nuestra idea de la individualidad y del carácter de una persona encontraba en ellos su origen. Por el contrario, no solamente no hay en la Grecia clásica ni helenística confesiones ni diarios íntimos —es impensable—, sino que, como lo observaba G. Misch y lo confirma A. Momigliano, la caracterización del individuo en la autobiografía griega ignora la “intimidad del yo” (5).

III. Comencemos por el individuo. Para delimitar su presencia en Grecia hay tres vías de acceso:

1) El individuo valorizado como tal, en su singularidad; 2) El individuo y su esfera personal: el dominio de lo privado; 3) La emergencia del individuo en las instituciones sociales que, por su propio funcionamiento, han venido a reservarle, desde la época clásica, un lugar central (6).

---

(5) Ver por ejemplo de Misch *Geschichte der Autobiographie*, Munich, B. G. Teubnen, 1931, así como *The development of Greek biography. Four Lectures*, Harvard, Univ. Press, 1971, de Momigliano.

(6) Frente a estas diferenciaciones, la definición de Dumont de “individuo” unifica descuidadamente “independencia” y “autonomía”, conceptos ya claramente distinguidos desde Rousseau y Kant que posibilitan la distinción básica entre “individuo” y “sujeto”. La línea evolutiva hacia el individualismo trazada por Dumont tiene por simétrica la trayectoria evolutiva, y también unificadora, marcada por Heidegger en su “genealogía del sujeto”. Todo es “individualismo occidental” para Dumont, de la misma forma en que todo es “subjetivismo occidental” para Heidegger. He aquí la definición dada por el antropólogo francés:

“INDIVIDUO: En materia de individuo u hombre individual hay que distinguir:

1) El sujeto *empírico*, muestra indivisible de la especie humana, tal como nos lo encontramos en todas las sociedades.

2) El ser *moral*, independiente, autónomo y por lo tanto (esencialmente) no social, tal como lo encontramos ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad.

Esta distinción es indispensable para la sociología.” De *Ensayos sobre el individualismo*, ed. cit., pág. 278.

III.1. Me fijaré en dos ejemplos de individuos “fuera de lo común” en la época arcaica. El héroe guerrero: Aquiles; el mago inspirado, el hombre divino: Hermotimo, Epiménides y Empédocles.

Más que su estatuto y sus títulos en el cuerpo social, lo que caracteriza a un héroe es la singularidad de su destino, el prestigio excepcional de sus hazañas, la conquista de una gloria que le pertenece en exclusiva, la pervivencia de su renombre en la memoria colectiva a lo largo de los siglos. Los hombres ordinarios se desvanecen, una vez muertos, en el olvido tenebroso del Hades; desaparecen, *anōnymoi*; son los “anónimos”, los “sin nombre”. Sólo el individuo heroico, aceptando afrontar la muerte en la flor de su juventud, ve que su nombre se perpetúa glorioso de generación en generación (7). Su figura singular queda para siempre inscrita en el centro de la vida común. Para esto, le ha sido necesario aislarse, oponerse al grupo de los suyos, separarse de sus iguales y de sus jefes. Es el caso de Aquiles. Pero esta distancia no le convierte en un renunciante que abandona la vida mundana. Por el contrario, llevando a su límite extremo la lógica de una vida humana consagrada a un ideal guerrero, él arrastra los valores mundanos, las prácticas sociales del combatiente más allá de sí mismas. Aporta por la tensión exigente de su biografía, por su rechazo del compromiso, por su búsqueda de perfección hasta en la muerte, una dimensión nueva a las normas habituales y a las costumbres el grupo. Instaura una forma de honor y excelencia que sobrepasan el honor y la excelencia ordinarias. Confiere a los valores vitales, a las virtudes sociales propias de este mundo, pero sublimadas, transfiguradas en la prueba suprema de la muerte, un brillo, una majestad, una firmeza de las que están desprovistos en el curso normal de la vida y que les permiten escapar a la destrucción que amenaza a todo lo que hay en este mundo. Pero es el propio cuerpo social el que reconoce esa firmeza, ese brillo, esa majestad, y el que al hacerlos suyos los asegura, en el seno de las instituciones, honor y permanencia (8).

Los magos. Son también individuos aparte que se separan del común de los mortales por su género de vida, su régimen y sus poderes excepcionales.

---

(7) “Al desarrollo del individuo, tal como lo hemos descrito, corresponde una nueva forma de valorización hacia el exterior: el sentido moderno de la gloria.” De *La cultura del Renacimiento en Italia*, obra de Jacob Burckhardt, Barcelona, Orbis, 1985, pág. 107. ¿Todo humanismo es un individualismo? Para el panorama renacentista, ver *El hombre del Renacimiento*, de Agnes Heller, Barcelona, Península, 1980, Parte tercera; *El individuo y la libertad*, de Georg Simmel, Barcelona, Península, 1986, Capítulo último; *Individu et Cosmos dans la philosophie du Renaissance*, de Ernst Cassirer, París, Gallinard, 1978, así como *La tradición humanista en Occidente*, de Alan Bullock, Madrid, Alianza, 1985, Capítulo I.

(8) En *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua* (ed. cit., pág. 331) leemos: “Se heroizará un hombre por su extraordinaria belleza, su gigantesca talla, su fuerza sobrehumana, la amplitud misma de los crímenes que ha podido cometer, su desaparición misteriosa sin dejar huella, las crueldades atribuidas después de su muerte a su fantasma. No existe aquí nada que pueda evocar, incluso de lejos, la persona.”

Practican ejercicios que no me atrevo a llamar “espirituales”: dominio de la respiración —concentración del aliento animado para purificarlo, separarlo del cuerpo, liberarlo, remitirlo al más allá—, rememoración de las vidas anteriores, salida del ciclo de las sucesivas reencarnaciones. Son hombres divinos, *theoi andres*, que ya en vida se elevan de la condición mortal hasta el estatuto de seres imperecederos. No son renunciantes, aun cuando a su estela nacerá una corriente de pensamiento cuyos adeptos se propondrán huir de este mundo. Por el contrario, es justamente en razón de su singularidad y de la distancia que les mantiene separados del grupo, por lo que estos personajes van a jugar en períodos de crisis, en los siglos VII y VI, un papel comparable al de nomotetas, al de los legisladores como Solón; para purificar las comunidades de sus manchas, aplacar las sediciones, arbitrar los conflictos, promulgar reglamentos, institucionales y religiosos. Para reglamentar los asuntos públicos, las ciudades tienen necesidad de recurrir a esos individuos “fuera de lo común” (9).

III.2. *La esfera de lo privado*. Desde las formas más arcaicas de la ciudad, a finales del siglo VIII y ya en Homero, se dibujan correlativamente, dependiendo uno del otro y articulándose entre sí, los dominios de aquello que depende de lo común, de lo público y de lo que pertenece a lo particular, lo propio: *to koinon* y *to idion*. Lo común abarca todas las actividades, todas las prácticas que deben ser compartidas, es decir, que no deben ser el privilegio exclusivo de nadie, ni individuo ni grupo nobiliario, y en las que es preciso participar para ser ciudadano; lo privado es lo que no ha de ser compartido y concierne solamente a cada uno.

Hay una historia de las configuraciones de lo común y de lo propio y de sus fronteras respectivas. En Esparta, la educación de los jóvenes y los banquetes están, bajo la forma de la *agogé* y de *syssities*, las comidas tomadas obligatoriamente en grupo, ligados a la esfera de lo común: son actividades cívicas. En Atenas, donde la emergencia de un plano puramente político en la ciudad se opera a un nivel de abstracción más riguroso (lo político en este sentido es la puesta en común, para compartirlo entre todos los ciudadanos, del poder de mandar, de deliberar y decidir, de juzgar), la esfera de lo privado, la que concierne a cada uno en particular, va a adscribir a la vida doméstica la educación

---

(9) “Los magos, estos personajes tan singulares cuyo papel se ha subrayado en los orígenes del pensamiento filosófico, se pretenden detentores de un poder sobre el alma demoníaca que les asegura el dominio y el control de la misma. Mediante prácticas de ascesis, ejercicios de concentración espiritual, ligados quizás a técnicas del cuerpo, especialmente a la detención de la respiración, pretenden reunir y vincular poderes psíquicos dispersos a través de todo el individuo, separar a voluntad del cuerpo el alma así aislada y concentrada, devolverla por un momento a su patria original para que allí recobre su naturaleza divina antes de hacerla descender de nuevo para volverse a encadenar en los lazos del cuerpo” (Ibid.) Ahora bien, habría que hacer cierta matización: “Entre la *psychè*, en este sentido, y el *soma* (cuerpo), no hay antagonismo alguno fundamental; la *psychè* es meramente el correlato mental del *soma*. En griego ático ambas palabras pueden significar ‘vida’ (...) Y en contextos adecuados los dos términos pueden significar ‘persona’” E. R. Dodds en *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 136.

de los niños y los banquetes donde se convida a los huéspedes que uno ha elegido por propia voluntad (10). El grupo de los parientes y familiares va a definir una zona en la que las relaciones privadas entre individuos podrán desarrollarse, tomar mayor relieve y adquirir una tonalidad afectiva más íntima. El *symposion*, es decir, la costumbre, extendida desde el siglo VI, de reunirse en la propia casa después de la comida para beber juntos, platicar, divertirse, regocijarse entre hombres con amigos y cortesanas, cantar la elegía bajo la protección de Dionisos, de Afrodita y de Eros, marca la aparición en la vida social de un comercio interpersonal más libre y selectivo, donde la individualidad de cada uno es tomada en cuenta y cuya finalidad es del orden del placer, de un placer dominado y compartido en el respeto de la ley del "saber beber". Como escribe Florence Dupont: "El banquete es el lugar y el medio para el hombre ciudadano privado de acceder al placer y al goce, paralelamente a la Asamblea, que será el lugar y el medio para el hombre ciudadano público de acceder a la libertad y al poder." (*Le Plaisir et la Loi*, pág. 25.)

Las prácticas y los monumentos funerarios testimonian la importancia mayor que adquiere, frente al dominio público, la esfera privada, con los lazos afectivos que unen al individuo a sus allegados. Hasta finales del siglo VI, en el Atica, las tumbas son generalmente individuales; prolongan la ideología del individuo heroico en su singularidad. La estela lleva el nombre del difunto y se dirige indistintamente a todos los transeúntes. La imagen grabada o pintada, por la misma razón que el *Kouros* funerario que corona la tumba, figura al muerto en su belleza juvenil como representante ejemplar de los valores, de las virtudes sociales que él ha encarnado. A partir del último cuarto del siglo V al lado y fuera de los funerales públicos celebrados en honor de los que cayeron en el combate por la patria y donde la individualidad de cada difunto está como sumergida en la gloria común de la ciudad, se establece el uso de tumbas familiares; las estelas funerarias asocian entonces muertos y miembros vivos del linaje; los epitafios celebran los sentimientos personales de afección, de pesar, de estima entre marido y mujer, padres e hijos.

III.3. Pero dejemos la esfera privada y entremos en el dominio público. Allí vemos una serie de instituciones que han hecho emerger en su seno al individuo en alguno de sus aspectos. Retengamos dos ejemplos: el primero concierne a las instituciones religiosas; el segundo, al derecho. Al lado de la religión cívica existen los Misterios, como los de Eleusis. Su celebración está,

---

(10) "Las instituciones de la ciudad no implican solamente la existencia de un dominio político, sino también de un pensamiento político. (...) Hay, en efecto, para los griegos, en la vida humana, dos niveles bien separados: un dominio privado, familiar, doméstico (lo que los griegos llaman economía: *oikonomía*) y un dominio público que comprende todas las decisiones de interés común, todo lo que hace de la colectividad un grupo unido y solidario, una *polis* en sentido propio" De *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pág. 189. Para una ampliación de la perspectiva política, ver *La Atenas de Pericles*, de C. M. Bowra, Madrid, Alianza, 1983.

naturalmente, colocada bajo la protección oficial de la ciudad. Pero están abiertos a todo el que habla griego, tanto extranjero como ateniense, hombre o mujer, esclavo o libre. La participación en las ceremonias hasta la iniciación completa, depende de la decisión tomada por cada uno, no de su estatuto social, de su función en el grupo. Más aún, lo que el iniciado espera de su entronización es, para él mismo, individualmente, una dicha mejor en el más allá. Libre decisión, pues, para acceder a la iniciación y singularidad, cuando se sale de ella, de un destino póstumo al que los otros no pueden aspirar. Pero, una vez acabadas las ceremonias y obtenida la consagración, nada en su vestimenta, su forma de vivir, en su práctica religiosa y en su comportamiento social, distingue al iniciado de aquello que era antes, ni del que no está iniciado. Ha ganado una suerte de seguridad íntima, está religiosamente modificado en su propio interior por la familiaridad que ha adquirido con las dos diosas. Sin embargo, permanece socialmente inalterado, idéntico. El ascenso individual del iniciado a los Misterios no ha hecho de él en ningún momento un individuo fuera del mundo, separado de la vida intramundana y de los lazos cívicos (11).

Otra manifestación de individualismo religioso: parece que a partir del siglo V se asiste a la creación de agrupaciones religiosas a iniciativa de un individuo que las ha fundado y a cuyo alrededor se reúnen en un santuario privado, consagrado a una divinidad, los adeptos deseosos de reservarse el privilegio de celebrar entre sí un culto particular con la intención, como dice Aristóteles, de “sacrificar juntos y frecuentarse”. Los fieles son *synousiastai*, coasociados que forman una pequeña comunidad religiosa cerrada y que experimentan placer en el reencuentro que les asegura la práctica de una devoción en la que cada uno, para participar, debe haber hecho la petición de entrada y haber sido personalmente admitido por los otros miembros del grupo.

El individuo hace su entrada en la organización del culto tanto al elegir a su dios para rendirle una forma de devoción singular, como al ser él mismo elegido por la pequeña comunidad de fieles, pero el lugar que ocupa no le pone fuera del mundo ni fuera de la sociedad. Su aparición señala, por oposición a los roles religiosos predeterminados y se podría decir que programados por el estatuto cívico de cada uno, el advenimiento, en la vida religiosa, de relaciones más flexibles y libres entre los particulares, la creación, en la esfera religiosa,

---

(11) “Ciertos epítetos de culto del dios, *Eleutherios*, *Lusios*, atestiguan esta implicación de lo social y de lo religioso en una misma aspiración de libertad y de autonomía. Lo que la religión de Dionisos aporta en efecto a los fieles —incluso controlado por el Estado como sucederá, en la época clásica— es una experiencia religiosa contraria del culto oficial: no ya la sacralización de un orden al cual es preciso integrarse, sino la emancipación de este orden, la liberación de las sujeciones que supone en algunos aspectos. Búsqueda de una desorientación radical, lejos de la vida cotidiana, de las ocupaciones ordinarias, de las servidumbres obligadas; esfuerzo por abolir todos los límites, para hacer caer todas las barreras mediante las que se define un mundo organizado: entre el hombre y el dios, lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano, lo animal, lo vegetal, barreras sociales, fronteras del yo” De *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pág. 319.

de una nueva forma de asociación, que deriva de lo que se puede llamar una "socialidad selectiva".

Pero es sobre todo a través del desarrollo del derecho cómo se ve surgir al individuo en el corazón de las instituciones públicas. Dos ejemplos: el derecho criminal y el testamento.

En los crímenes de sangre, el paso del prederecho al derecho, de la vendetta, con sus procedimientos de compensación y arbitraje, a la institución de los tribunales, segrega la idea del individuo criminal. Es el individuo que aparece desde entonces como sujeto del delito y objeto del juicio. Hay una ruptura entre la concepción prejurídica del crimen, visto como un *miasma*, una mancha contagiosa, colectiva, y la noción que el derecho elabora de la falta, que es la de una persona singular, y que comporta grados que corresponden a tribunales diferentes, atendiendo a que el crimen está "justificado", a que haya sido cometido "a pesar de uno", o a que haya sido hecho "de buen grado" y "con premeditación". En efecto, es el individuo el que en la institución judicial es cuestionado respecto a la relación más o menos estrecha que mantiene con su acto criminal. Esta historia jurídica tiene una contrapartida moral; introduce las nociones de responsabilidad, de culpabilidad personal, de mérito: tiene igualmente una contrapartida psicológica: plantea el problema de las condiciones, constrictión, espontaneidad o proyecto deliberado, que han gobernado la decisión de un sujeto y también el de los motivos y móviles de su acción (12). Estos problemas encontrarán un eco en la tragedia ática del siglo v: uno de los rasgos que caracterizan este género literario es la interrogación constante por el individuo agente, por el sujeto humano ante su acción, por las relaciones entre el héroe del drama, en su singularidad, y aquello que ha hecho, que ha decidido, y de lo que lleva el peso de la responsabilidad y que, sin embargo, le supera (13).

Otro testimonio del ascenso social del individuo: el testamento. Louis Gernet ha analizado sutilmente las condiciones y las modalidades de su aparición. Para empezar, en la adopción que se da entre vivos, el individuo en cuanto tal

(12) En otro contexto leemos: "Desde que la Edad Media construyó, no sin dificultad y con lentitud, el gran procedimiento de la información judicial, juzgar era establecer la verdad de un delito, era determinar su autor, era aplicarle una sanción legal. (...) Ahora bien, he aquí que en el curso del juicio penal, se encuentra inscrita hoy en día una cuestión relativa a la verdad muy distinta. No ya simplemente: 'El hecho, ¿se halla establecido y es delictivo?', sino también: '¿Qué es, pues, este hecho, esta violencia o este asesinato? ¿A qué nivel o en qué campo de realidad inscribirlo? ¿Fantasma, reacción psicótica, episodio delirante, perversidad?' No ya simplemente '¿Quién es el autor?', sino: '¿Cómo asignar el proceso causal que lo ha producido? ¿Dónde se halla, en el autor mismo, su origen? ¿Instinto, inconsciente, medio, herencia?' No ya simplemente: '¿Qué ley sanciona esta infracción?', sino: '¿Qué medida tomar que sea la más apropiada? ¿Cómo prever la evolución del sujeto? ¿De qué manera sería corregido con más seguridad?'" Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 26.

(13) Sólo así se comprende que el pecado de *hybris* es "el pecado capital de afirmación del yo" Ver la obra citada de Dodds, pág. 57

no es tenido en cuenta. Se trata para un cabeza de familia, sin hijos, de velar para que, al adoptar en sus días postreros a un allegado o un pariente, su hogar no quede desierto y su patrimonio no sea dispersado entre las manos de los colaterales. La costumbre de la adopción testamentaria se inscribe en la misma línea: es siempre el mantenimiento y pervivencia de la casa lo que se trata de asegurar: lo que preocupa es el *oikos*, no el individuo. Por el contrario, cuando a partir del siglo III en la prolongación esta vez de la donación a causa de la muerte, se instituye la práctica del testamento propiamente dicho, ha devenido éste una cosa estrictamente individual permitiendo la libre transmisión de bienes, según la voluntad, formulada por escrito y que debe ser respetada, de un sujeto particular, dueño de su decisión sobre todo lo que posee. Entre el individuo y su riqueza, cualquiera que sea la forma de ésta: bienes patrimoniales y adquisiciones, bienes muebles e inmuebles, la relación es desde entonces directa y exclusiva: a cada ser pertenece como propio un tener.

IV. *El sujeto*. El empleo de la primera persona en un texto puede tener sentidos muy diferentes según la naturaleza del documento y la forma del enunciado: edicto o proclamación de un soberano; epifanio funerario; invocación del poeta que se pone a sí mismo en escena al principio o en el curso de su canto como inspirado por las Musas o poseedor de una verdad revelada; relato histórico en cuyos meandros el autor interviene en persona para dar su opinión; defensa y justificación de sí en los discursos “autobiográficos” de oradores como Demóstenes e Isócrates.

El discurso en que el sujeto se expresa diciendo *yo* no constituye, por tanto, una categoría bien delimitada y de alcance unívoco. Si a pesar de todo le presto atención en el caso de Grecia es porque ese discurso responde a un tipo de poesía —en líneas generales la lírica— en que el autor, mediante el empleo de la primera persona, da al *yo* un aspecto particular de confidencia, expresando la sensibilidad que le es propia y dándole el alcance general de un modelo, de un “topos” literario. Haciendo de sus emociones personales, de su afectividad del momento, el tema central de la comunicación con su público de amigos, de conciudadanos, de *hetairoi*, los poetas líricos confieren a esa parte, en nosotros indecisa y secreta, de lo íntimo, de la subjetividad personal, una forma verbal precisa, una consistencia más firme. Formulada en la lengua del mensaje poético, aquello que cada uno experimenta individualmente como emoción en su fuero interior toma cuerpo y adquiere una suerte de realidad objetiva. Es preciso ir más lejos. Afirmada, cantada, exaltada, la subjetividad del poeta pone en cuestión las normas establecidas, los valores socialmente reconocidos. Se impone como piedra de toque de aquello que, para el individuo, es lo bello y lo feo, el bien y el mal, la dicha y la desgracia. La naturaleza del hombre es múltiple, constata Arquíloco, cada uno regocija su corazón en una cosa diferente. Y Safo haciéndole eco proclama: “Para mí, la cosa más bella del mundo es aquella de la que cada uno está enamorado.” Relatividad, pues, de los valores comúnmente admitidos. Es al sujeto, al individuo, en aquello que experi-

menta personalmente y que constituye la materia de su canto, al que corresponde en última instancia la función de criterio de los valores (14).

Otro rasgo debe ser señalado: al lado de los ciclos del tiempo cósmico y del orden del tiempo socializado, en oposición con ellos, la aparición del tiempo tal y como es vivido subjetivamente por el individuo: inestable, cambiante, pero conduciendo inexorablemente a la vejez y a la muerte, tiempo padecido en sus súbitas alteraciones, en sus caprichos imprevisibles, en su angustiosa irreversibilidad. El sujeto hace dentro de sí mismo la experiencia de ese tiempo personal bajo la forma de pesar, de la nostalgia, de la espera, de la esperanza y del sufrimiento, del recuerdo de los goces perdidos, de las presencias borradas. En la lírica griega, el sujeto se experimenta y se expresa como aquella parte del individuo sobre la cual no hay captación posible, que le deja desarmado, pasivo, impotente y que, sin embargo, es en él la vida misma, la vida que él canta: *su vida* (15).

IV.1. *El yo*. Sin duda, los griegos arcaicos y clásicos tienen tanto una experiencia de su yo, de su persona, como de su cuerpo, pero esta experiencia está organizada de modo diferente a la nuestra. El yo no está ni delimitado ni unificado: es un campo abierto de fuerzas múltiples, dice H. Fränkel (16). Y lo que es más importante, esta experiencia está orientada hacia el exterior, no hacia el interior. El individuo se busca y se encuentra en el otro, en esos espejos que reflejan su imagen y que son para él cada *alter ego*, padres, hijos, amigos. Como escribe James Redfield, a propósito del héroe de la epopeya: "El héroe no es a sus propios ojos sino el espejo que los otros le presentan" (17). El indi-

---

(14) "La visión adivinatoria del poeta inspirado se coloca bajo la advocación de la diosa *Mnemosyne*, Memoria, madre de las musas. Memoria no confiere el poder de evocar los recuerdos individuales, de representarse el orden de los acontecimientos desvanecidos en el pasado" *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pág. 349.

(15) "En la concepción arcaica, el acento estaba puesto sobre la sucesión de las generaciones humanas, reemplazándose las unas a las otras mediante una circulación incesante entre los muertos y los vivos: el tiempo de los hombres parecía entonces integrarse dentro de la organización cíclica del cosmos. Cuando el individuo se vuelve hacia su propia vida emocional y, entregado al momento presente, con lo que éste proporciona de dicha y de dolor, coloca en el tiempo que pasa los valores a los cuales estará ligado de ahora en adelante, él mismo se siente arrastrado en un flujo móvil, cambiante, irreversible" (ibid., pág. 110). "Es evidente que el tiempo aquí implicado nada tiene que ver con el tiempo tal y como nosotros lo pensamos: un *continuum* sin fin entre el pasado y el futuro. El tiempo de *Cronus* es una oscilación, un tiempo que transcurre en un sentido y después en otro, que nace, es tragado y vomitado; una oscilación del padre hacia la madre, de la madre hacia el padre, y así sucesivamente" E. R. Leach en *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971, págs. 199 y 200. La relación entre "individualismo" y "tiempo" puede verse en el ensayo de Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, México, F.C.E., 1989.

(16) Vernant se refiere sin duda a sus dos obras clásicas: *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, 2.ª ed. (Munich, 1962), y *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2.ª ed. (Munich, 1955).

(17) *Antropologie philosophique*, París, Gallimard, 1952, 2.ª ed., 1980, pág. 61 (nota de J.-P. Vernant).

viduo se proyecta también y se objetiva en aquello que desarrolla efectivamente, en aquello que realiza: las actividades y obras que le permiten captarse, no en potencia, sino en acto, *energeia*, y que no están nunca en su conciencia. No hay introspección. El sujeto no constituye un mundo interior cerrado en el cual debe penetrar para encontrarse o más bien descubrirse. El sujeto es extrovertido. Igual que el ojo no se ve a sí mismo, el individuo para aprehenderse mira hacia otra parte, al exterior. Su conciencia de sí no es reflexiva, replegado sobre sí, encerrado interiormente, cara a cara con su propia persona: es existencial. La existencia es primera en relación a la conciencia de existir. Como se ha notado a menudo, el *cogito ergo sum*, “pienso, luego existo”, no tiene ningún sentido para un griego.

Existo puesto que tengo manos, pies, sentimientos, puesto que ando, corro, veo y siento. Yo hago todas estas cosas y yo sé que yo las hago. Pero yo nunca pienso mi existencia a través de la conciencia que yo tengo de ello. Mi conciencia está siempre aferrada al exterior: tengo conciencia de ver tal objeto, de oír tal sonido, de sufrir tal dolor. El mundo del individuo todavía no ha tomado la forma de una conciencia de sí, de un universo interior que define, en su originalidad radical, la persona de cada uno. Bernard Groethuysen resume este estatuto particular de la persona antigua en una fórmula, a la vez lapidaria y provocadora, al decir que la conciencia de sí es la aprehensión en sí de un *él*, todavía no de un *yo* (18).

IV.2. Se me dirá: ¿dónde sitúa usted esos textos en los que Platón escribe. “Aquello que constituye a cada uno de nosotros no es otra cosa sino el alma (...) el ser que en realidad es cada uno de nosotros y que llamamos alma inmortal, se va, después de la muerte, a reunirse con los otros dioses” (*Leyes*, 95, a 6-b4)? En el *Fedón*, Sócrates, a punto de morir, se dirige a sus amigos en estos términos: “Lo que yo soy, es este Sócrates que conversa con vosotros (*ego eimi outos Sócrates ho...*), no ese otro Sócrates cuyo cadáver estará muy pronto ante vuestros ojos” (*Fedón*, 115c). Y, dialogando con Alcibiades, el Sócrates platónico interpela a su interlocutor: “Cuando Sócrates dialoga con Alcibiades, no es a tu rostro al que se dirige, sino a Alcibiades mismo, y este Alcibiades es el alma” (*Alcibiades*, 130c).

La cuestión parece aquí zanjada. Lo que son Sócrates y Alcibiades, lo que es cada individuo, es el alma, la *psychè*. Sabemos cómo ha aparecido en el mundo griego este alma que se marcha después de la muerte al más allá divino. Este alma ha encontrado su origen en el comportamiento de estos Magos que yo evocaba hace un momento y que, rechazando la idea tradicional de la *psychè*, doble de la muerte, fantasma sin fuerzas, sombra inconsistente desvanecida en el Hades, se esfuerzan mediante sus prácticas de concentración y de depuración del hálito por reunir el alma dispersa por todas las partes del cuerpo

(18) Ver de este autor *Mythes et portraits*, Paris, Gallimard, 1947

con el fin de que sea posible, una vez aislada y unificada, separarla del cuerpo a voluntad para viajar al más allá. La concepción platónica de un alma que en Sócrates encuentra su punto de partida, su "disposición inicial", en los ejercicios de salida del cuerpo, de huida de este mundo, de evasión hacia lo divino, cuya finalidad es una búsqueda de la salvación mediante la renuncia a la vida terrestre.

Todo esto es cierto. Pero es necesario con todo precisar una cuestión que es esencial. La *psychè* es ciertamente Sócrates, pero no el "yo" de Sócrates, no el Sócrates psicológico. La *psychè* es en cada uno de nosotros una entidad impersonal o suprapersonal. Es el alma en mí, más bien que *mi* alma. En primer lugar, porque este alma se define por su oposición radical al cuerpo y a todo lo que se relaciona con él, porque excluye por consiguiente aquello que depende en nosotros de las particularidades individuales, de la limitación propia de la existencia física. En segundo lugar, porque esta *psychè* es en nosotros un *daimôn*, un ser divino, una potencia sobrenatural cuyo lugar y función en el universo trasciende nuestra persona singular. El número de almas en el cosmos está fijado de una vez por todas; permanece eternamente el mismo. Hay tantas almas como astros. Cada hombre encuentra, pues, al nacer, un alma que estaba ya ahí desde el comienzo del mundo, que de ningún modo le es particularmente suya y que irá, después de su muerte, a encarnarse en todo hombre o en un animal, o en una planta, si ese alma no ha conseguido, en su última vida, hacerse lo bastante pura como para alcanzar en el cielo el astro al que está ligada.

El alma inmortal no traduce en el hombre su psicología singular, sino más bien la aspiración del sujeto individual a fundirse en el todo, a reintegrarse en el orden cósmico general.

Ciertamente, esta *psychè* ha tomado ya en Platón y tomará después un contenido más específicamente personal. Pero esta apertura en dirección de lo psicológico se efectúa a través de prácticas mentales inscritas en la ciudad y orientadas hacia este mundo (19).

Tomemos el ejemplo de la memoria. Los ejercicios de memoria de los Magos o de los Pitagóricos no tratan de recuperar el tiempo personal, el tiempo fugaz de los recuerdos propios de cada uno, como los Líricos, ni de establecer un orden del tiempo, como lo harán los historiadores, sino de recordar para sí desde el principio la serie completa de las vidas anteriores para "juntar el fin con el comienzo" y escaparse así al ciclo de las reencarnaciones. Esta memoria es el instrumento que permite salir del tiempo, no construirlo. Son los Sofistas, fundando una mnemotécnica completamente utilitaria, y es Aristóteles,

---

(19) "Realidad objetiva y a la vez experiencia vivida en la intimidad del sujeto, la *psychè* establece el primer cuadro que permite al mundo interior objetivarse y tomar forma, un punto de partida para la edificación progresiva de las estructuras del yo." *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. cit., pág. 332.

uniendo la memoria a la parte sensible del alma, quienes harán de ella un elemento del sujeto humano y de su psicología (20).

Pero sobre todo, lo que será decisivo para dar al yo en su interioridad, consistencia y complejidad, son todas las conductas que van a poner en contacto el alma *daimôn*, el alma divina, inmortal, suprapersonal, con las otras partes del alma, ligadas al cuerpo, a las necesidades, a los placeres: el *thymos* y el *epithymia*. Este comercio del alma noética, impersonal, con el resto está orientado. Se trata de someter lo inferior a lo superior para realizar, dentro de sí, un estado de libertad análogo a aquel del ciudadano en la ciudad. Para que el hombre sea maestro de sí mismo es preciso que gobierne esa parte presa del deseo y encendida por la pasión que los Líricos exaltaban y a la que se abandonaban. Mediante la observación de sí, los ejercicios y las pruebas que se imponen a sí mismos, como mediante el ejemplo del otro, el hombre debe encontrar los asideros que le permitan dominarse a sí mismo, y esto es también lo propio de un hombre libre cuyo ideal es no ser en sociedad el esclavo de nadie, ni de otro, ni de sí mismo.

Esta práctica continua de *askêsis* moral nace, se desarrolla y no tiene sentido sino en el cuadro de la ciudad. Entrenamiento en la virtud y educación cívica que preparan para la vida de hombre libre van a la par. Como escribe certeramente Michel Foucault, “la *askêsis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre que tiene un papel que jugar en la ciudad y en relación a los otros; no se sirve de procedimientos distintos” (21).

Incluso cuando con los Estoicos, esta ascética, que en virtud de un mismo movimiento trata de hacer que cada uno sea dueño de sí y libre en relación a los otros, haya adquirido, en los primeros siglos de nuestra era, una relativa independencia en tanto que ejercicio sobre sí, y cuando las técnicas de escucha y de control de sí, de pruebas que se impone uno a sí mismo, de examen de conciencia, de rememoración de todos los actos de la jornada, vayan a formar los procedimientos específicos de un “cuidado de sí mismo” que desemboca no sólo en el dominio de apetitos y pasiones, sino en el “goce de sí”, sin deseo y sin turbación, no por ello se ha abandonado el mundo ni la sociedad.

Hablando de Marco Aurelio y de esta especie de anacoresis en sí mismo a la cual se entrega, Foucault observa: “Esta actividad consagrada a sí mismo constituye no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social” (22).

IV.3. Este cuidado de sí, tal como se presenta en el paganismo tardío, ¿cuándo y cómo va a desembocar en un sentido nuevo de la persona confi-

(20) “La memoria no es ‘pensamiento del tiempo’, es evasión fuera de él. No tiene como objetivo elaborar una historia individual en la cual se atestiguaría la unicidad del yo; quiere realizar la unión del alma con lo divino” (*ibid.*, págs. 113 y 114).

(21) *Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pág. 9 (nota de J.-P. Vernant).

(22) *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, pág. 87 (nota de J.-P. Vernant).

riendo a la historia del individuo en Occidente sus rasgos originales, su semblante característico? El giro se opera entre los siglos III y IV de nuestra era. Un estilo inédito se abre camino en la vida colectiva, las relaciones con lo divino, la experiencia de sí. Peter Brown ha esclarecido muy sutilmente las condiciones y consecuencias de esta mutación en el triple plano social, religioso y espiritual. De sus análisis retendré solamente las cuestiones que afectan de forma directa al problema de la dimensión interior de los individuos, de la conciencia que éstos tienen de sí mismos (23).

Es necesario primero subrayar la brusca desaparición del modelo de paridad —todavía vigente en la época de los Antoninos— que hacía a los ciudadanos iguales entre sí y a los hombres iguales respecto a los dioses. Desde luego, la sociedad no es de tipo jerárquico como en la India, pero cada vez más en los campos y en las ciudades los grupos humanos tienden a delegar en individuos excepcionales, a los que su género de vida coloca al margen de lo ordinario, marcándolos como con un sello divino, la función de asegurar el lazo de la tierra con el cielo y de ejercer sobre los hombres, con este fundamento, un poder no ya secular, sino espiritual.

Con el surgimiento del hombre santo, del hombre de Dios, del asceta, del anacoreta, hace su aparición un tipo de individuo que no se ha separado de lo común, desentendido de lo social, sino para iniciar la búsqueda de su verdadero yo, un yo desgarrado entre el ángel guardián que le prolonga hacia lo alto y las fuerzas demoníacas que marcan, hacia abajo, las fronteras inferiores de su personalidad. Búsqueda de Dios y búsqueda del yo son las dos dimensiones de una misma búsqueda solitaria.

Peter Brown habla a este propósito de “importancia feroz” otorgada a la conciencia de sí, a una introspección implacable y prolongada, al examen vigilante, escrupuloso, receloso de las inclinaciones, del querer, del libre arbitrio, para escrutar en qué medida permanecen opacos o se han hecho transparentes a la presencia divina. Una nueva forma de la identidad toma cuerpo en ese momento: define al individuo humano por sus pensamientos más íntimos, sus imaginaciones secretas, sus sueños nocturnos, su pulsiones ahitas de pecados, la presencia constante, obsesiva, en su fuero interior, de todas las formas de tentación.

Este es el punto de partida de la persona y del individuo moderno. Pero esta ruptura con el pasado pagano es asimismo una continuidad. Estos hombres no eran renunciantes. En su búsqueda de Dios, de sí, de Dios en sí, dirigirán todavía sus ojos hacia la tierra. Valiéndose de un poder celeste que marcaba muy profundamente su persona, por dentro y por fuera, haciéndolos así inequívocamente reconocibles por sus contemporáneos como verdaderos

---

(23) De P. Brown son *The making of late antiquity*, Harvard, Univ. Press, 1978; *Society and the holy in late antiquity*, London, Faber and Faber, 1982, así como la dirección de la voluminosa *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985.

“amigos de Dios”, se encontraban cualificados para cumplir en este mundo su misión.

Agustín es un buen testigo de este giro en la historia de la persona cuando habla del abismo de la conciencia humana, *abyssus humanae conscientiae*, cuando se interroga, ante la profundidad y la multiplicidad infinita de su propia memoria, sobre el misterio de lo que él es: “Esto es mi espíritu, esto soy yo mismo. ¿Qué soy yo, pues, Dios mío? Es una vida cambiante, multiforme, de una inmensidad prodigiosa”. Como ha escrito Piperre Hadot: “En lugar de decir: el alma, Agustín afirma: yo soy, yo me conozco, yo me quiero, implicándose mutuamente estos tres actos (...). Se han necesitado cuatro siglos para que el cristianismo alcance esta conciencia del yo” (24).

Sentido nuevo de la persona, por tanto, ligado a una relación diferente más íntima, del individuo con Dios. Pero en absoluto huida fuera del mundo. Peter Brown, en el mismo libro en el que señala la amplitud de los cambios que afectan a la estructura del yo en el siglo IV romano, observa que el valor concedido en esta mutación a lo sobrenatural, “lejos de alentar la salida fuera del mundo, ha comprometido al hombre en el mundo con más fuerza que nunca, creando instituciones nuevas o reformadas” (25).

El hombre de Agustín, aquel que en el diálogo con Dios puede decir yo, ciertamente se ha distanciado del ciudadano de la ciudad clásica, del *homo aequalis* de la Antigüedad pagana, pero su distancia es igualmente grande, el abismo igualmente profundo con respecto al renunciante y al *homo hierarchicus* de la civilización hindú (26).

Traducido por José Carlos Fajardo Heras

---

(24) *Problèmes de la personne*, bajo la dirección de I. Meyerson, París et la Haye, Mouton, 1973, pág. 133 (nota de J.-P. Vernant).

(25) *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, Gallimard, 1983, pág. 6 (nota de J.-P. Vernant).

(26) “¿No podría explicarse esencialmente por dos razones el hecho de que en el sabio discurso mantenido sobre los griegos por aquellos que se proclaman sus herederos se haya mantenido durante tan largo tiempo el silencio en torno a la inteligencia dotada de astucia? ¿Acaso no, en primer lugar, porque en la perspectiva cristiana la fosa que separa a los hombres de los animales no podía sino profundizarse aún más, de modo que la razón humana apareciera más netamente separada de las actitudes animales que para la Antigüedad más remota?; y en segundo: ¿No es también y sobre todo el signo de que la Verdad platónica, que relega a la sombra todo un plano de inteligencia con sus peculiares maneras de comprender, no ha dejado jamás de seducir el pensamiento metafísico de Occidente?” Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne en *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988, pág. 290.

---