

NUEVA HISTORIA DE LA ANTIGUA GRECIA*

Jean-Pierre Vernant

Traducción de Rubén Sierra Mejía

Hélène Monsacré. Explorador de la génesis y los pasos de la "razón griega", Jean-Pierre Vernant ha modificado la aproximación a la antigua Grecia. La historia de las religiones —con una mirada nueva sobre la noción del politeísmo—; las instituciones como el matrimonio, el sacrificio, la guerra; formas del discurso como el mito y la tragedia, son otros tantos mojones del universo mental de los antiguos griegos que su obra ha resaltado.

Sus dos primeros libros han delimitado un campo nuevo de investigaciones, cuya exploración aún continúa. En *Les origines de la pensée grecque* (1962), Vernant define la especificidad y la génesis de la racionalidad y de la filosofía helénicas: el nacimiento del pensamiento racional en Grecia es indisoluble de la institución de la ciudad —es fundamentalmente político. *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965) precisa las etapas que han conducido del mito al pensamiento racional. En esta obra de un éxito considerable (diez ediciones desde 1965, traducción a siete lenguas), Vernant por primera vez aplicó al mundo griego una problemática nueva, la de la psicología histórica, que permite analizar la constitución de las grandes categorías psicológicas (la memoria, el tiempo, el trabajo, la persona, etc.) a escala de la sociedad y de sus discursos (literarios, míticos, políticos). La investigación se prolonga en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, escrito en colaboración con Pierre Vidal-Naquet, y cuyo segundo tomo acaba de aparecer.

Jean-Pierre Vernant enseñó por mucho tiempo en el Colegio de Francia, donde ocupó hasta 1984 la cátedra de Estudio comparado de las religiones antiguas. Su obra es autoridad en todo el mundo. También enseñó en Brasil, México y Japón. Gracias a él, el campo de los estudios clásicos se ha incrementado y enriquecido profundamente. Al abrir las investigaciones sobre la Antigüedad a los métodos y a las cuestiones de la antropología social, en cierta forma nos ha hecho familiar el mundo griego.

Jean-Pierre Vernant. Me educó en una familia de

intelectuales. Mi padre y mi abuelo fueron directores de periódicos, en Provins, donde nació. Se trataba de un periódico de izquierda, el *Briard*, un periódico republicano. Mi padre era profesor de filosofía y cuando mi abuelo murió, debió tomar la sucesión, ya que era el mayor. No lo conocí jamás, pues murió en la guerra, en 1915. No tengo otro recuerdo de él que esa especie de imagen suya que se me ha dado: alguien que era más que un hombre de izquierda, un socialista que se enroló de voluntario en la infantería de segunda clase desde que se declaró la guerra. Todo esto ha pesado sobre mí. De buena gana digo, riendo, que no sé bien lo que es el complejo de Edipo, pues no tuve padre. En realidad, tuve un padre imaginario que jugó su papel. Y crecí en una atmósfera anticlerical, anti-religiosa —cuando dirigía el periódico, mi abuelo se comprometió por completo en los asuntos dreyfusianos.

Cuando yo tenía quince años, leí a Marx y a toda esa parte de la inteligencia que estaba aliada al marxismo, pero un marxismo ligado a toda una tradición de libre pensamiento y espíritu muy crítico. No creo haber entrado al marxismo como algunos católicos que en cierta manera se han "convertido" a él. Se trataba de otra cosa: encontré en el marxismo una prolongación de lo que eran las actitudes intelectuales de mi familia.

La primera organización a que adherí fue la Internacional que tenía su sede en Moscú; era la Asociación Internacional de ateos revolucionarios... Evidentemente, para alguien que ha ocupado una cátedra de Historia de las religiones, es muy paradójico —pero no estoy seguro de que esta paradoja sea tan sorprendente como a primera vista parece.

Después de haber aprobado la agregación en Filosofía, partí para el ejército en 1937 y estuve allí hasta la derrota. Después, la Resistencia. Prácticamente no comencé mi carrera de investigador sino en 1948, como agregado, después de haber enseñado

* *Magazine Littéraire*, No. 231 (junio de 1986).

do en el liceo, en Toulouse y en París. Tenía entonces treinta y cuatro años y ya no era un hombre joven ... Como mi familia en ese momento ya estaba lejos, entré en una familia, que bien mirado, en el plano de la moral cívica y de la concepción de la vida como del trabajo científico, prolongaba la mía: hablo de Ignace Meyerson y de Louis Gernet, quienes —ambos— eran absolutamente agnósticos. Estas son las dos personas que me formaron intelectualmente.

Primero encontré a Meyerson cuyo curso seguí en la Sorbona antes de la guerra. Pero no fue sino en 1940 que lo conocí realmente, en Toulouse a donde él también vino. Todos esos años de la guerra y la ocupación los viví en estrecho contacto con él. También entró a la Resistencia donde ocupó puestos de responsabilidad. Sobre todo, hablamos indefinidamente, y durante esos años, de cierta manera, vertió en mí todo lo que podía saber y la forma como concebía lo que había creado: la psicología histórica.

H. M. ¿Qué es la “psicología histórica” para un historiador de las religiones?

J.-P. V. Mi punto de partida fue, en líneas generales, el siguiente: lo que caracteriza el comportamiento del hombre, contrariamente al del animal, es que construye obras que van a constituir el conjunto de una civilización: técnicas, ciencias, instituciones sociales, obras plásticas, obras literarias, derecho y religión. La especie *homo sapiens* aparece a partir del momento en que hay útiles, lenguaje y también rituales funerarios. Por consiguiente, nacen ya preocupaciones con relación a lo que puede llamarse el más allá. Lo que caracteriza al hombre es el pensamiento simbólico. En el hombre todo es simbólico, todo es significativo. Ahora bien, la religión, si puedo decirlo, es lo que en el hombre hay de más simbólico. La religión consiste en afirmar que detrás de todo lo que se ve, de todo lo que se hace, de todo lo que se dice, hay un segundo plano, un más allá. Es el símbolo en acción. De allí la importancia central, para el psicólogo que quiere comprender el hombre, del estudio del funcionamiento de las instituciones religiosas. Ahora bien, como el hombre es histórico de cabo a rabo, como en sí mismo es el sujeto de la historia, se trata de reconstruir esta historia. Es esto lo que me enseñó Meyerson.

H. M. ¿Por qué al escoger esos ejes privilegió la Antigüedad griega?

J.-P. V. Escogí la Antigüedad por azar, y los azares juegan siempre un papel. En primer lugar, estaba

un poco fascinado por lo que conocía de la Antigüedad, especialmente por Platón; tenía la intención de hacer una tesis sobre la idea de trabajo en este filósofo. Luego encontró a Louis Gernet, en 1948, gracias a Meyerson. El acababa de entrar a la Ecole pratique. Seguí de manera regular sus seminarios, y llegé a ser más que su discípulo —creo haber sido su amigo. La sabiduría y la extraordinaria inteligencia de Gernet me revelaron una realidad de la Grecia antigua que yo no conocía. La originalidad de Gernet es la de haberse interesado en el paso, en todos los planos, de una prehistoria de Grecia a una civilización de la ciudad. Cómo comprender la transición que lleva de un universo intelectual, generalmente mítico-religioso, a aquel otro que Gernet llama razón. En este plano convergían las enseñanzas de Meyerson y de Gernet.

H. M. ¿Su compromiso político jugó algún papel en la elección de ese campo de estudio?

J.-P. V. Como en esa época yo era militante comunista, comprometido en la acción, el hecho de elegir un período muy alejado del mundo contemporáneo, y que tenía, con relación a la actualidad, un carácter de desinterés total, ciertamente me daba una libertad mucho más grande. Aun siendo comunista, era absolutamente categórico sobre un punto en el que Meyerson no cesaba por lo demás de persuadirme: en lo que concierne a la investigación científica, los partidos nada tienen que decir, no deben intervenir, no se debe cambiar una coma con el pretexto de que lo exige la revista oficial de un partido. Por otra parte, el problema no se me llegó a plantear, puesto que ellos jamás quisieron publicar algo mío ... aparte de uno o dos informes en *La Pensée*. Manifiestamente, yo no era su hombre en ese terreno.

H. M. Pero cuando usted se pregunta por el trabajo en Platón, ¿es porque se permite extrapolar y presentar para Grecia una categoría tomada de nuestro mundo?

J.-P. V. Si bien comencé con la idea de hacer una tesis sobre la noción de trabajo en Platón, comprendí rápidamente que detrás de este análisis había una cuestión de psicología histórica.

Abordé el trabajo como una categoría psicológica perfectamente delimitada y constante: por ejemplo, ¿cómo conocieron, cómo juzgaron los griegos el trabajo? La verdadera cuestión, en realidad era: existe lo que llamamos trabajo, es decir un comportamiento, una actitud general opuesta al ocio, que tiene un valor económico, que implica la idea de que el hombre es productor y que, en esta

actividad reproductora, establece relaciones sociales con el otro. Nada de eso había: la categoría misma era problemática ... De ahí la serie de análisis que he hecho sobre la noción de trabajo tratando de mostrar que el mismo término recubre una historia de las formas técnicas del trabajo, pero también una historia de la ideología del trabajo, dicho de otra manera, una historia del trabajo como *categoría interior del hombre*. ¿En qué momento el hombre tiene el sentimiento de que trabaja y qué sentido le da a esto?

Me he visto llevado a la siguiente conclusión: ciertamente el hombre trabaja pero no hay *el* trabajo, hay *tipos* de trabajo muy diferentes según sean agrícolas, artesanales; y el hombre está lejos de haber vivido siempre esas actividades de trabajo de la misma manera que nosotros. Por qué? En qué forma? He ahí lo que había que describir; he tratado de hacerlo en una serie de ensayos. Así que adiós Platón! Bienvenido el trabajo!

H. M. Resumiendo, la noción de trabajo se desintegró completamente en una nueva configuración en que se encuentra relacionada a otros dominios?

J.-P. V. En efecto, este análisis está cada vez más ligado —también bajo la influencia de Gernet— al de la vida política, al del tiempo, del espacio, de la memoria, de la imaginación, de la imagen. ¿Qué es una imagen para el griego, en qué medida considera que las imágenes son o no un producto de su actividad psíquica? ¿Qué valor da a las imágenes que él mismo realiza? ¿Ve allí una simple imitación de las apariencias exteriores, o la expresión de una realidad sobrenatural y de ciertas cualidades divinas que trata de traducir por la vía de la figuración plástica? Todos estos problemas habrían de intervenir.

H. M. En su primer libro, *Origines de la pensée grecque*, nos ofrece la historia de una mutación: aquella que conduce a la elaboración de un pensamiento racional. ¿Considera que allí hace usted un trabajo de historiador?

J.-P. V. Ese libro muy corto, sintético, no es un libro de historia sino más bien un ensayo filosófico. Traté de referir las diferentes condiciones que permitieron la aparición de eso que se llama pensamiento racional. La epopeya y la poesía sapiencial de Hesíodo no obedecen a los mismos modos de escritura y de reflexión. Traté de ver cómo, en ese paso, hay a la vez cambio y continuidad. Fue mi primer libro. Estaba centrado sobre una mutación intelectual: la aparición de las técnicas mentales, de formas de razonamiento, de tipos de discurso y

de nuevas formas de escritos en relación con la cultura anterior. De cierta manera, es psicología histórica; no historia! No soy historiador, no hago un trabajo de historiador, por ejemplo, sobre el mundo micénico o sobre la época arcaica, trabajo de arqueólogos o de historiadores profesionales. Lo que quise hacer fue una especie de montaje. Y lo curioso, y creo que muy significativo, es que ese libro que tiene sus debilidades, tuvo un efecto importante, no sólo en Francia sino también en el extranjero. Los elementos del problema están allí bien delimitados, creo.

H. M. Después, evidentemente, vino la serie de análisis reunidos en *Mythe et pensée chez les Grecs*, libro de un éxito considerable. ¿Cuál es el hilo conductor de ese recorrido en zigzag que hace que se mezclen planos habitualmente separados?

J.-P. V. En efecto, a continuación estudié cierto número de actividades mentales y psicológicas, comenzando por el espacio. “Hestia-Hermes: sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos” es uno de los textos de los que verdaderamente estoy contento. Allí reflexioné sobre la manera como el espacio puede ser traducido religiosamente en la pareja de dos dioses: una divinidad femenina, Hestia, y una divinidad masculina, Hermes. Mostré cómo esta diada, esta estructura teológica, no puede comprenderse en el plano religioso más que si se la pone en relación con una problemática del espacio y de la muerte. Pero al mismo tiempo esa pareja divina no es solamente una manera de responder a un problema intelectual: ¿cómo puedo pensar el espacio, y también vivirlo, organizarlo, que sea el espacio de la casa o el espacio exterior? No se trata más que de una idea pura, puesto que esta misma diada, que tiene un valor intelectual, también tiene un valor institucional y social: permite comprender ciertos aspectos de la oposición de los sexos, del matrimonio, de la filiación, de la vida económica, en la medida en que también domina la oposición entre los bienes atesorados de la casa y los que ‘corren’ en el campo, aquellos que circulan y que no competen ya a Hestia sino a Hermes. Era pues una vasta cuestión la que planteé allí. Y se ampliaba: ¿qué sucede, cuando se piensa el espacio de otra manera, cuando se trata de la organización del espacio urbano o de aquél otro que puede llamarse espacio político? Con la ciudad, la noción de espacio se transforma. Después abordé el problema del tiempo, de la memoria, planteándome una cuestión análoga: los griegos hacen de la memoria, Mnemosyne, madre de las musas, una divinidad: ¿a qué responde, desde el punto de vista de las prácticas

mentales y del lugar de ciertos personajes en la sociedad, esta divinización de la memoria? ¿Y cuáles eran esas técnicas de memoria, a qué conducían, cuál era su objeto, su fin? Fue así como fui llevado a hablar de los aspectos míticos de la memoria en Grecia. Una memoria que no tiende a constituirnos a nosotros mismos como un sujeto que tiene su biografía y su masa de recuerdos personales, ni tampoco, por lo demás, a organizar un orden del tiempo, como lo hará el calendario cívico, sino una memoria que intenta escapar al tiempo y su inexorable consecuencia.

H. M. En el fondo, el tiempo y el espacio son dos ejes que orientan buena parte de su reflexión. ¿Aún hoy en día se ve en su libro sobre la Gorgona?

J.-P. V. Es cierto que *La Mort dans les yeux* es, de algún modo, una recuperación, con una modificación de acento, del problema del espacio. En mis estudios de la década del sesenta sobre el espacio, no tuve en cuenta todos los elementos del expediente. Lo que no mostraba es que para vivir, para pensar el espacio, es necesario que haya un centro, cerrado en sí mismo —es el dominio de Hestia—, al mismo tiempo que este espacio debe poder ser recorrido. Hay que poder pasar de un punto a otro: es la función que asegura Hermes. Luego: centralidad y movimiento.

Pero yo no había tomado en consideración ese hecho: no había centro sin márgenes ni zonas periféricas cada vez más extensas, desde las fronteras de la ciudad hasta las márgenes bárbaras y las fronteras del mundo. Entonces, cuál es el estatuto de esos espacios completamente excéntricos, y cómo son pensados, cuál es su valor religioso? Es de éste del que en parte me ocupé con Artemis. En la medida en que ella ya no es la divinidad de las márgenes absolutas, de los confines del mundo, sino la frontera de la ciudad, entre un espacio cultivado y uno que no lo es, un Estado y los Estados vecinos, la cultura y el salvajismo. ¿Cuál es su función? De cierta manera, está próxima a la vez de Hestia y de Hermes. De Hestia porque tiende a mantener las fronteras, de Hermes porque permite franquearlas. Estaba frente a una especie de “campo” para explorar: ¿De qué manera están constituidas las grandes categorías psicológicas y qué relaciones mantienen las unas con las otras?

H. M. ¿Cómo trabaja usted concretamente? ¿Cuál es su relación con el texto griego? ¿Cómo se efectúa el paso de la aproximación lingüística de arranque a la problemática vernantiana? Dicho de otra manera, ¿cuál es el método de su laboratorio personal?

J.-P. V. Método, yo no tengo método. Tengo una serie de preguntas preliminares, y evidentemente no leo un texto de Hesíodo como lo haría un filólogo. El único método es el de releer indefinidamente los textos, observando los términos, la organización del relato, su lugar, los ecos internos, etc. Cuando sin cesar se regresa a un texto, o bien las cuestiones que se plantean se desplazan o bien llegan a ser pertinentes: de improviso puede leerse el texto en función justamente de esas cuestiones. Se tiene entonces la impresión de comprender mejor, de ver cosas que otros al verlas no habían puesto en el mismo sitio, cosas a las cuales otros no habían dado la misma importancia en el conjunto del sistema del pensamiento de Hesíodo, por ejemplo.

H. M. En *Mythe et Tragédie II*, usted estudia, entre otras tragedias, *Las Bacantes* de Eurípides, y se tiene la impresión, leyéndolo, que usted estuviese en el texto, que usted hubiese conseguido entrar en las maneras de pensamiento y de sentir de los antiguos griegos.

J.-P. V. Cuando escribo, intento hacer pasar en mi texto esta experiencia de la vida del otro que todo texto comunica en parte. Hago entonces a la vez un esfuerzo de distanciamiento y de participación con relación al texto que estudio. Una vez que he despejado mi terreno por medio de un análisis del texto y de su contexto social, trato de participar en él y de encontrar un modo de expresión para hacer pasar esta experiencia.

H. M. En resumen, es el problema del descubrimiento del “otro” lo que usted evoca actualmente?

J.-P. V. Exactamente. Los psicólogos han insistido mucho sobre este punto. ¿Cómo se conoce el otro? El otro es siempre incomprensible, cuenta cosas, hace gestos, tiene un aspecto físico; por detrás de todo esto, construyo mi interpretación del otro: el Pablo de Pedro no es el Pablo de Julio, y el Pablo de Pedro y de Julio no es el Pablo de Pablo, es evidente. Como no creo que exista un Buen Dios, no creo que haya una transparencia de conciencias entre sí. Quizá Dios escruta el secreto de los corazones, pero el hombre siempre está en el nivel de lo simbólico. A partir de un texto, percibo signos y a través de esos signos, construyo un otro que es el soporte de esos signos y que hace que esos signos tomen una relativa coherencia. Conocer al otro es, en cierto momento, hacer una especie de apuesta, simpatizar con él de un golpe, tratar de asirlo a través de todas sus manifestaciones, sus signos, sus conductas, sus confidencias, etc. Es eso la condición humana. Ahora que estoy más viejo, me

siento más libre con respecto a la forma tradicional de los escritos científicos, me comprometo más y hago salir lo que creo sentir en el interior. Así, para *Las Bacantes* tengo “mi” Dioniso que quizá no sea exactamente el de los demás, de suerte que, en cierta forma, estoy presente en lo que escribo.

H. M. En su itinerario intelectual, en qué forma ha constituido la tragedia griega un punto de tránsito obligatorio, un centro de interés dominante?

J.-P. V. Hay que decir, sin embargo, que me he ocupado demasiado del análisis estructural de los mitos. Durante mucho tiempo le concedí privilegio al estudio del mito en Hesíodo (mito de las razas, cosmogonía, teogonía). Pero es cierto que la tragedia representa algo muy privilegiado para alguien que, como yo, se ocupa de la psicología histórica. Son obras literarias de un extraordinario poder, que han tenido una resonancia considerable. Es un documento excepcional para quien se interesa en lo que puede llamarse las formas psicológicas del sujeto humano en la Grecia del siglo V antes de Cristo. Además era una verdadera institución social: la relación era estrecha entre la vida política, la organización civil y la organización de la tragedia. La tragedia es el mejor ejemplo que puede tomarse para estudiar el impacto del hecho literario sobre la vida civil, la imbricación de la creación literaria y de la institución política. Los tres ancestros, los tres patrones —era también así para los mismos griegos— son Esquilo, Sófocles y Eurípides.

La tragedia es pues a la vez una innovación artística increíble, una institución social y el medio de plantear, en el plano psicológico, los problemas de las relaciones del hombre y de sus actos, problemas que el derecho había abordado a nivel de los tribunales y del desarrollo de los procesos pero jamás exponiéndolos a los ojos de todos. La tragedia no se hace la pregunta: qué soy? sino, qué es lo que voy a hacer? Se plantean así los problemas de la responsabilidad (el agente es señor de sus actos?), de la ambigüedad del hombre y de sus valores. La tragedia no es una respuesta teórica a estas cuestiones sino una interrogación, un cuestionamiento y un cuestionamiento espectacular.

H. M. ¿De allí la importancia de la representación teatral, de la escena trágica en el universo mental de los griegos?

J.-P. V. En efecto, la tragedia señala un cambio considerable en el plano de las formas literarias. Ya no hay un poeta que cuenta sus historias, sino un espectáculo. Por consiguiente, la actitud del público, del espectador, no es ya del todo la misma:

los actores están en escena, se ve a Edipo, a Agamenón. Es el problema de la invitación del estilo indirecto el que se ha planteado. Este cambio operado por la tragedia va a la par de otros cambios —la representación plástica, la imaginaria, la estatuaria, y además desemboca en una reflexión filosófica en Platón: cuál es el estatuto de lo ficticio, qué es una imagen, etc. La tragedia es pues una especie de punto focal, en el que se anuda toda una serie de dimensiones, es el ejemplo privilegiado de lo que Mauss llama un “fenómeno social total”, un fenómeno en el que se encuentran condensadas todas las dimensiones de la vida colectiva: la social, la política, la estética, la imaginaria, etc.

H. M. ¿Podría decirse que desde hace cuarenta años usted ha abierto y ampliado el estudio de la Antigüedad a las problemáticas de la antropología social, y en esta forma modificado la aproximación a la antigua Grecia?

J.-P. V. En el fondo, creo que si se pregunta: “¿Qué es lo que ha hecho Vernant?”, mi respuesta sería: “traté de hacer la psicología histórica del mundo antiguo”. No es ciertamente una innovación. Fraenkel y Snell ya habían empezado antes que yo. Pero me separo de ellos, y sin que en mi estudio haga intervenir cuestiones de sociología, trato de relacionar tal o cual fenómeno con condiciones sociales: qué es el trance, qué es un *thiaso*, qué es lo dionisiaco en la Atenas del siglo V. Y cuestiones de psicología: me pregunto por el estatuto de la memoria, de las imágenes, del deseo, de la persona, etc. Es así como abordo la tragedia griega: con esta serie doble de preguntas preliminares. Ciertamente los helenistas no se plantean este género de cuestiones.

H. M. Hubo que esperar hasta 1974 para que gracias a su libro *Les Ruses de l'intelligence*, escrito en colaboración con Detienne, apareciese con claridad una manera griega de concebir la inteligencia que hasta entonces había estado oculta. ¿Cree usted que aún quedan dominios importantes para descubrir en los estudios clásicos?

J.-P. V. Una serie de cuestiones está próxima a emerger: el cuerpo, la mujer, las relaciones entre los sexos. Pero estoy convencido de que en cincuenta años, muchas otras cuestiones habrán surgido en las que no pienso en este momento. Queda aún mucho pan en el horno, y el “mapa” de los estudios clásicos está lejos de ser fijado... pues no hay mapa que pueda reproducir un continente, y seguramente no el de Grecia.

H. M. Actualmente, qué le queda por explorar de ese “continente”?

J.-P. V. En este momento trabajo en el problema de la persona, del sujeto, del individuo, del yo. Es una cuestión muy complicada que había abordado en el plano religioso con los *Aspects de la personne dans la religion grecque*, constatando que lo que llamamos “la persona” no es central en la religión griega. El problema no es el de la relación de la persona con un dios que es personal él mismo —la religión está centrada de otra manera. Pero también es cierto que desde la época arcaica existe el individuo: Aquiles, por ejemplo, es un individuo. Siendo así, la noción de individuo se distingue netamente de las instituciones mismas de la ciudad, del derecho, de la tragedia. Sobre toda una serie de planos, se ve a las instituciones sociales hacerle al individuo un lugar cada vez más grande. Al individuo, pero quizás no al yo ni a la persona. Hay que distinguir entre estas diferentes nociones y, por medio de un análisis, mostrar lo que concierne al individuo —lo que se expresará por medio de la biografía— y lo que concierne a lo que llamo *sujeto* —cuando el individuo se enuncia a sí mismo en primera persona, dice “yo” para comunicar a otro, en un discurso, ciertos aspectos de su propia individualidad que pueden ser muy diversos. El sujeto no es una categoría única. No es la misma cosa cuando el “yo” se encuentra en un epitafio y cuando Homero o Hesíodo dicen “yo”. No es exactamente lo mismo cuando Demóstenes o Isócrates, en un discurso para abogar por su causa, se meten a sí mismos en escena, o cuando historiadores como Heródoto o Tucídides intervienen para expresar su opinión o su duda.

Pero está el “yo” de la lírica griega que me parece tener un carácter particularmente interesante, en la medida en que expresa el surgimiento de una forma de sensibilidad que se atribuye el sujeto a sí mismo (Alceo, Safo, muchos otros) y en que comunica a un círculo de amigos sus emociones, sus pesares, sus deseos, sus placeres, es decir, esa parte que en él, a través de la comunicación poética, aparece esencial y sobre la cual no tiene posición, delante de la cual está desarmado.

La organización mental y psíquica del griego es tal que ignora por completo la introspección, está totalmente orientada hacia afuera. En ningún momento el griego de la época clásica practica lo que Foucault llama un trabajo de sí sobre sí —y en tal caso es un trabajo de tipo platónico, puramente noético, que consiste en llegar a ser un pensamiento puro. La idea, que Platón toma de las tradiciones pitagóricas y órficas, según la cual el verdadero

Sócrates, el verdadero Platón, no es su cuerpo, es el alma —la psique—, y que es la psique de Sócrates la que es el verdadero Sócrates, esta idea va a tener consecuencias decisivas desde el punto de vista del descubrimiento de las fuerzas psicológicas, del trabajo de sí sobre sí. Pero si el alma es Sócrates, no es ciertamente el alma de Sócrates. No puede serlo. La prueba, para dar una de paso, es que el número de almas es fijo, nos dice Platón; por consiguiente, cada individuo no tiene la suya: encuentra una que ya ha servido a alguien y que servirá a otro. Hay exactamente el mismo número de almas que de astros en el cielo, y el problema es el de reunirse con su astro y no el de hacer el descubrimiento y la “fabricación” de sí mismo.

Así, para liberar ese *daimon* que es el alma, habrá que entrar en conflicto con las otras capas del sujeto que no son Sócrates a los ojos de Sócrates, es decir que están ligadas a su cuerpo —su coraje, sus apetitos. Es entonces en el diálogo de la psique verdadera, del alma noética, como comenzará el individuo a trabajar sobre sí mismo: a hacer introspección, examen de conciencia, a practicar el dominio de sí, a hacer un esfuerzo de rememoración. Todo este trabajo, como muy bien lo ha mostrado Foucault, no es un trabajo de huida fuera del mundo —es un trabajo que no es comprensible más que en el marco de la ciudad. Se trata de aplicarse a sí mismo las mismas normas y las mismas concepciones que se aplican a los demás. Es porque quiero ser un hombre libre, es porque el ideal del ciudadano es no ser esclavo de nadie que trato de no ser esclavo de sí mismo. Como lo dice Foucault, el trabajo sobre sí es la misma cosa que la *paideia* para llegar a ser un buen ciudadano. Hay pues toda una historia de la interioridad y de la unicidad del yo que hay que hacer. Es lo que en este momento me interesa.

Hernández Manuel (1928 -)

"Signo Acto"
Oleo y pastel/papel screen
70 x 50 Cmts.
13/76

