

Gerardo Rodríguez (Director)

Textos y contextos (II)

Exégesis y hermenéutica de
obras tardoantiguas y medievales



Universidad Nacional
de Mar del Plata


eudem

**TEXTOS Y CONTEXTOS (II).
EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA DE OBRAS
TARDOANTIGUAS Y MEDIEVALES**

Agradecimientos	7
“Presentación: Enfoques contemporáneos de temas medievales” - Gerardo Rodríguez	9
“El gnosticismo alejandrino y la tradición hermética” - Francisco García Bazán (CONICET)	17
“Ténèbres cathares, lumière séfrotique. Albigeois et Kabbalistes en Languedoc (XIIe-XIIIe siècles)” - Silviu Lupascu (Universidad del Bajo Danubio, Rumania)	57
“La alegoría del Carro del Alma en Platón y en la KaTha Upaniṣad” - Paolo Magnone (Universidad Católica de Milán, Italia)	87
“El maestro en el umbral. Atemporalidad impersonal en la tradición hindú” - Olivia Cattedra	127
“La conformación de la tradición martirial (siglos IV y V)” - Rodrigo Emmanuel Juan	153
“The ‘Alleluia Victory’: Constantius, Germanus and Insular History” - Nick Higham (U. de Manchester, Inglaterra)	175
“Religion, política y conversión en la <i>Historia Ecclesiastica gentis Anglorum</i> de Beda” - Alberto Asla	197
“La historia política de la Alta Edad Media y los historiadores carolingios de la novena centuria: los nuevos rumbos historiográficos” - Gerardo Rodríguez	213
“La renovación imperial carolingia: algunas aproximaciones” - Micaela Iturralde	229

“Imágenes de mujer en el <i>roman</i> de Chrétien de Troyes” - María Estrella	261
“Algunos ejemplos de clientelismo espiritual (Oviedo, Siglos XI al XV)” - Cecilia Bahr	293
“Una costumbre alimentaria: el consumo de carne a través de las fuentes literarias bajomedievales” - Mariana Zapatero	311
“Devenir imperceptible. Ontología y Subjetividades nómades en el sufismo medieval” – Santiago Díaz	331
“Hacia una lectura visual del misterio iconofánico. <i>La Virgen de Vladimir</i> (siglo XII) y <i>La Virgen del Gozo</i> (Sofronov, siglo XX)” - Aldo de Castro Paz	361
“Tinieblas cataras, luces sefiróticas: albigenses y cabalistas en Lanquedoc (siglos XII-XIII)” - Silviu Lupascu (Universidad del Bajo Danubio, Rumania) – Traducción Alberto Asla. Supervisión Fernando Scelzo	383
“La ‘Victoria del Aleluya’: Constancio, Germán y la historia insular” - Nick Higham (U. de Manchester, Inglaterra) – Traducción Alberto Asla. Supervisión Fernando Scelzo	405

**LA ALEGORÍA DEL CARRO DEL ALMA
EN PLATÓN Y EN LA KĀṬHA UPANIṢAD**

Paolo MAGNONE – Departamento de Lingüística –
Universidad Católica de Milán – Italia

INTRODUCCIÓN

En una de las últimas conferencias antes de su muerte en junio de 1922, Hermann Diels, después de evidenciar cómo muchos pueblos de la antigüedad habían desarrollado conocimientos astronómicos muy avanzados ya en el quinto milenio a. C., continúa:

Pero a pesar de todas las observaciones sobre los astros que pudieron hacerse en el valle del Nilo como del Éufrates, no se consiguió llegar a la filosofía; no se supo reducir a forma científica los grandes problemas: cielo y tierra, Dios y mundo, cuerpo y alma — problemas que aún hoy en día preocupan a la humanidad pensativa. Ni en los antiguos textos védicos de la India, ni en la literatura babilónica, ni tampoco en los jeroglíficos de Egipto se encuentra lo que los Griegos llamaban “filosofía”. Es una conquista del espíritu griego la de resumir el variopinto mundo de los fenómenos en una unidad. Los incunables de la filosofía fueron escritos en el siglo VI AEC en Jonia, en Mileto¹.

Esta profesión de fe del ilustre clasicista al inicio del siglo pasado en la inimitabilidad del dichoso “espíritu griego” no nos extraña. Sin embargo, puede parecer más que un poco extraño que en la época actual de la aclamada globalización — que en las

¹. Diels, “Anaximandros von Milet”, cit. en Lami, *I presocratici*, p. 84. Una amplia y muy instructiva reseña de juicios parecidos se encuentra en Halfbass, *India and Europe*, p. 152 s. (p. e.: “No Asian people... has lifted itself to the heights of free human contemplation from which philosophy issues; philosophy is the fruit of the Hellenic spirit” (F. Michelis) etcétera).

peroraciones de sus abogados abarcaría no sólo la circulación de las mercaderías y de los capitales (a que en efecto se reduce), sino también de los hombres y de las ideas — la mayoría de los departamentos de filosofía de nuestras universidades todavía sigan reluctantes a conceder la ciudadanía filosófica a las creaciones del pensamiento “totalizante” extraeuropeo (que por falta de otra palabra más apropiada bien deberíamos calificar de “filosófico”). Es que aún hoy en día, a pesar del desarrollo en el curso del Novecientos de disciplinas como la antropología cultural, con su importante contribución a la valorización de las culturas extraeuropeas, no es menos difícil acabar con la mitología seductora del llamado “milagro griego”, por el hecho de que constituye una de las raíces más poderosas de la autoconstrucción de la supremacía europea.

Una consecuencia colateral de ello ha sido el escaso interés prestado a los estudios de comparación entre la filosofía griega e india y a la comprobación de posibles influencias, que en el período más antiguo casi inevitablemente tendrían que ser de la segunda sobre la primera. Como lo expresa sencillamente un reciente comparatista, “quien quiera que el milagro griego siga siendo un milagro debe necesariamente sostener que ocurrió por una especie de partenogénesis, y no por fertilización exterior”².

Es verdad que también ha perjudicado la superficialidad (cuando no el diletantismo) con que muchas veces ha sido tratado el asunto. No es éste el lugar para dar cuenta de los resultados de las pruebas comparativas producidas desde el (re)nacimiento del interés en el pensamiento indio en occidente

². McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, p. xxx: “if the Greek miracle were to remain a miracle, its proponents must maintain that it happened by a sort of parthenogenesis, not by a fertilization from the outside”. En las palabras del mismo autor de una célebre historia de la filosofía griega, Zeller: “we do not need to search for any foreign sources: the philosophical science of the Greeks may be completely explained by recalling the spirit, the devices, and the educational status of the Hellenic tribes. If there has ever been a people which was suited to generate its sciences on its own, it was the Greek” (cit. en Halbfass, *India and Europe*, p. 152).

a partir de la publicación en 1801-2 por Anquetil Duperron del *Oupnek'hat, i. e. Secretum tegendum*³. Baste decir que (salvo notables excepciones⁴) la mayoría de los ensayos comparativos no han ido más allá de un inventario casual de semejanzas más o menos aparentes entre motivos aislados y enunciaciones fuera de contexto⁵.

Para limitarnos a lo que nos interesa ahora, son muchos los estudiosos⁶ que han reparado en la similitud a primera vista impresionante e incluso en la coincidencia de detalles que subsiste entre la alegoría del carro del alma que aparece en el *Fedro* de Platón y la de la *Kaṭha Upaniṣad*, pero no muchos los

³. Versión latina de una colección de 50 *Upaniṣades* en persa compilada en 1656 por unos *paṇḍitas* de Benarés sobre la base del original sánscrito por encargo del sultán de Delhi Dara Shikoh.

⁴. Como los escritos de Paul Deussen, el primero que a caballo de los siglos XIX-XX estudió la filosofía india con intentos comparativos, movido por un interés no simplemente histórico o a filológico, sino genuinamente especulativo.

⁵. Este es el caso, por ejemplo, de un par de artículos publicados en los primeros números de la revista de filosofía comparativa *Philosophy East & West*, cuya excesiva vaguedad no hace honor al intento programático de los fundadores. Así en 1952 Conger ("Did India Influence Early Greek Philosophy?") admite con toda franqueza que en su escrito, que es el resultado de unas cuantas visitas a India y Grecia, y incluso a unas librerías de Europa y América, no va a presentar más que algunas impresiones, que él mismo duda en llamar conclusiones (p. 102); pero aún peor es que hasta esas "impresiones" sufren el prejuicio que constituye un verdadero leitmotiv del artículo: "again and again, it was left to the Greeks to detect and emphasize the reason or the reasonableness of the universe" (p. 126). El año siguiente Glasenapp ("Parallels and Contrasts in Indian and Western Metaphysics") señala otros paralelismos añadiendo el comentario que a pesar de las semejanzas y de la opinión de los antiguos, a falta de una prueba decisiva "es del todo posible que la filosofía haya surgido en Grecia independientemente de cualquier influencia de India" (p. 225). Un año después Marlow ("Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy") vuelve sobre el mismo tema de los dichosos "paralelismos", pero confiesa que por su parte se limitará a mencionar algunos de entre ellos "con objeto de mostrar su afinidad de tipo más bien que su identidad de origen" (p. 35).

⁶. Véase más abajo; además, Marlow, "Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy", p. 43; Friedlander, *Platon*, vol. III, p. 468.

que han pretendido ir más allá de la simple observación para intentar un análisis del alcance efectivo y de los límites del paralelismo en el marco de los respectivos contextos filosófico-literarios.

Así por ejemplo, hace casi un siglo, después de hacer un resumen de la alegoría de la *Kaṭha* (y su desarrollo en la *Maitrāyaṇī*) Keith anotaba que “el contraste con la metáfora platónica es tan claro como la correspondencia”⁷ y más adelante se despachaba diciendo que, a pesar del interesante paralelismo, “los detalles de las dos [metáforas] son perfectamente distintos, ya que Platón utiliza el concepto para ilustrar la lucha entre los elementos racionales e irracionales del alma, y su distinción entre *θυμός* y *ἐπιθυμία* queda sin equivalente “en la *Upaniṣad*”⁸. Por su parte, Belvalkar-Ranade evidentemente no comparten esta opinión cuando exclaman con entusiasmo: “la extraordinaria semejanza de las dos descripciones hasta en los mínimos detalles nos asombra, y tenemos que confesar que no sabemos cómo dar cuenta de ella”⁹. Según el juicio de Radhakrishnan, “a pesar de diferencias de detalle, la *Kaṭha Upaniṣad* y Platón concuerdan en considerar la inteligencia como el poder que gobierna el alma [...] y que tiende a la integración de los diferentes elementos de la naturaleza humana”¹⁰. Más recientemente McEvilley, a quien se le debe reconocer el mérito de haber sido el primero en atreverse a plantear con lucidez y amplitud la cuestión de las posibles influencias recíprocas entre el antiguo pensamiento griego e indio en su obra *The Shape of Ancient Thought*, se limita a comentar que “la semejanza de las imágenes es tentadora”, pero tal vez demuestre tan sólo “la común herencia indo-europea de los Griegos y de los Indios”¹¹.

7. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, p. 555.

8. Keith, *op. cit.*, p. 613.

9. Belvalkar-Ranade, *History of Indian Philosophy. The Creative Period*, p. 263.

10. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, p. 623.

11. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, p. 185. Además, su sugerencia que la alegoría del Sí mismo sea un desarrollo del héroe homérico combatiente en

Una mención a parte merece Bucca, cuyo artículo de hace casi medio siglo “La imagen del carro en el Fedro de Platón y en la Kaṭha Upaniṣad” todavía representa una útil introducción a nuestro tema, que aprovecharemos al presentarse la ocasión.

En las páginas siguientes intentaremos una evaluación más detenida (aunque sea de forma necesariamente sumaria) de las dos alegorías a través de un atento examen de la significación e intento de cada una de ellas. Luego será preciso hacer una rápida reseña de los antecedentes en ambas literaturas, a fin de comprobar si los rasgos esenciales de cada alegoría reciben una explicación suficiente en el ámbito de las respectivas tradiciones literarias, o bien si cabe suponer influencias ajenas. Por último relevaremos las semejanzas y diferencias entre las dos, y dejaremos al lector que juzgue la probabilidad del origen independiente de las dos alegorías o más bien de influencia de la una sobre la otra.

EL CARRO

Antes de entrar en nuestro tema es oportuno detenerse un poco sobre la conformación y el funcionamiento del carro del cual se trata a fin de comprender mejor el sentido exacto de su empleo en función metafórica. En general, por este nombre entendemos “un vehículo ligero y rápido de dos ruedas de radios, generalmente tirado por caballos y utilizado para la guerra, la caza, la carrera y las ceremonias”¹². En particular, hay que distinguirlo del carretón o del vagón para el transporte de mercancías o personas. Desgraciadamente no queda ninguna documentación material ni figurativa del antiguo carro indio, pero los estudiosos han procurado reconstruir su descripción con la ayuda de los textos. En síntesis, y dejando a un lado los

carro por un lado, y del héroe de la guerra del los Bhāratas por otro, es equivocada, ya que el poema épico del *Mahābhārata* se considera generalmente posterior a las *Upaniṣades*.

¹². Según la definición de Littauer et al., *Selected Writings on Chariots*, p. xvii.

pormenores que no nos interesan ahora¹³, el *ratha* mencionado con frecuencia en la literatura védica tiene dos ruedas, es tirado por dos (o a veces tres o cuatro) caballos enganchados al timón y cuenta con un equipo de dos personas: el guerrero (*rathin*) y el auriga (*sārathi*), que controla los caballos por medio de las riendas. En las metáforas el carro es particularmente valorado por su rapidez, que permite ganar el premio en las competiciones, conquistar los puntos cardinales y hasta llegar al mundo del cielo; pero también se hace resaltar, aunque el carro sea sólido, el peligro representado por los malos caminos que podrían ocasionar una ruptura del eje o de las ruedas; por eso hay que guardarse de cualquier rechinido, que es de malo auspicio¹⁴.

En la literatura épica posterior se encuentran dos tipos diferentes de carro. El tipo al parecer más corriente es grande y sólido, a veces de cuatro y hasta ocho ruedas y generalmente tirado por cuatro caballos¹⁵; no obstante, también pervive el otro modelo más ligero, de dos ruedas y dos caballos, más o menos conforme al prototipo védico. La mayor diferencia parece consistía en que el guerrero védico estaba de pie a la izquierda del auriga, mientras que el épico se colocaba detrás.

Este carro ligero de dos ruedas Hopkins lo considera parecido al carro homérico¹⁶, de construcción semejante, que también tenía un equipo de dos personas: el ἡνίοχος, o sea el

¹³. Una reseña de la literatura existente y detalles completos sobre la construcción del carro védico se hallan en Sparreboom, *Chariots in the Veda*, p. 10 s.

¹⁴. Sparreboom, *Chariots...*, p. 26 s.

¹⁵. En este caso los otros dos caballos no iban uncidos al timón (*dhur*), sino a las extremidades del eje anterior (*pārṣṇi*) y controlados cada uno por un auriga adicional a ambos lados del auriga de la pareja; cfr. Chakravarti, *The Art of War in Ancient India*, p. 29 s.

¹⁶. Hopkins, "The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, as Represented by the Sanskrit Epic", p. 236.

auriga que manejaba las riendas (ήνία), y el “[guerrero] que estaba a su lado” (παραιβάτης)¹⁷.

LA ALEGORÍA DEL CARRO EN EL FEDRO

El *Fedro* es un diálogo muy complejo, cuyo intento principal, sin embargo, se puede descubrir en la reivindicación de la superioridad del discurso filosófico, que se cuida de la verdad, respecto al discurso retórico-sofístico, que sólo se cuida del éxito, y que en aquel tiempo se había puesto de moda entre los jóvenes como el mismo Fedro. Sócrates tropieza con él regresando de una conferencia de Lisia, en la que el célebre rétor pretendía demostrar la extravagante aserción que sea mejor para el amado complacer a quien no le ama que al enamorado. Para deshinchar el entusiasmo del joven y captar su admiración Sócrates se sujeta a improvisar un discurso del mismo tenor, pero inmediatamente después muestra arrepentirse de lo que considera un sacrilegio contra el dios Eros, y se asume la obligación de pronunciar un segundo discurso de retractación, a la manera de la famosa *palinodia* de Estesícoro. En este segundo discurso Sócrates impugna la tesis de Lisia que quien no ama sea preferible por ser éste más razonable: la supuesta locura del amante no es de origen humano, sino es divina *μανία*, o sea una posesión sobrenatural que surge cuando la vista de la belleza humana despierta el confuso recuerdo de la visión de la belleza divina por el alma inmortal en la región “por encima del cielo” antes de su encarnación en un cuerpo mortal.

En este contexto, la alegoría del carro sigue inmediatamente a una demostración de la inmortalidad del alma¹⁸, después de la cual Sócrates introduce el tema de su

¹⁷. Potter, *Archæologia Græca*, p. 445-446. Cfr. *Iliada* 23, 132: ἄν δ' ἔβαν ἐν δίφροισι παραιβάται ἡνίοχοί τε.

¹⁸. Platón, *Phædrus* 246 ss.

“aspecto”¹⁹ (*ιδέα*). Aclarar su esencia, o sea lo que el alma efectivamente es (*οἷον μὲν ἐστὶ*) está fuera del alcance de las posibilidades humanas²⁰, pero decir lo que parece (*ἔοικε*), esto sí es factible. El alma se parece a la potencia consubstancial de una pareja (*ζεύγος*) de caballos alados unidos a un auriga. Pero los caballos y el auriga de los dioses (es decir, las almas de los inmortales) son todos buenos y de buen nacimiento, mientras que los nuestros están mezclados: uno de los caballos de la yunta desigual (*συνωρίς*)²¹ es bueno y de buen nacimiento, pero el otro es malo y de mal nacimiento, y por eso es más difícil la tarea del auriga, a quien le toca gobernar el carro. Platón no menciona explícitamente los otros constituyentes del carro, pero dice a continuación, distinguiendo entre los vivientes inmortales y mortales, que el alma es lo que se cuida (*ἐπιμελεῖται*) del no-alma, o sea el cuerpo (y por lo tanto se podría suponer que el carro representa ese último). En efecto, tanto las almas de los dioses como las de los hombres se hallan unidas a un cuerpo inmóvil, que adquiere la apariencia de ser automóvil en el connubio en virtud de la potencia inherente en el alma. Hay ciertas diferencias en ambos casos, sobre todo: a) porque las almas de los dioses llevan constantemente sus alas; y b) porque están congénitamente conjuntas con sus respectivos cuerpos a perpetuidad. No volveremos a ocuparnos de la relación entre las almas y los cuerpos de los inmortales, puesto que el mismo Platón se remite al beneplácito de los dioses en esta materia. En cuanto a nosotros, los seres llamados “mortales” fueron originados por la pérdida de las alas y la

¹⁹. Así traduce Velardi (ed.), *Fedro*, p. 185, en consideración del hecho que, como lo dice el mismo Platón, se trata aquí de una imagen metafórica del alma.

²⁰. O quizás del interlocutor de Sócrates en este diálogo.

²¹. En su traducción del *Fedro*, Robin llama la atención sobre el hecho de que, mientras el término generalmente empleado por la pareja del caballos es *ζεύγος*, en el caso del alma humana Platón emplea la palabra *συνωρίς* para hacer constar que los caballos de la pareja humana no son verdaderamente “parejos”, sino que son extrínsecamente “conjuntos” (*συν-ωρίζω*) a pesar de su diferente naturaleza.

consiguiente caída del alma del cielo a la tierra, donde se agarró a algún cuerpo sólido en el cual estableció su morada.

Pero ¿cómo ocurrió la pérdida de las alas? Pertenece a la naturaleza del ala hacer subir lo que tiende hacia abajo; por eso de todas las cosas corpóreas es la que mayormente se parece a lo divino; y como lo divino es bello, sabio y bueno, así nutren y fortalecen el ala todas las esencias semejantes, mientras que la enflaquecen las contrarias. Ahora bien, los dioses dan vueltas en el espacio con sus carros alados describiendo muchas y bellas evoluciones, acompañados por la procesión de las almas; luego de tiempo en tiempo suben hasta la cúspide interior del cielo (*ὑπουράνιος ἀψίς*) para pasar al otro lado y tomar parte en el convite en la llanura de la verdad (*ἀληθείας πέδιον*) que se extiende en el “lugar por encima del cielo” (*ὑπερουράνιον τόπον*). Allá los aurigas ceban las esencias que realmente “son” y permanecen en sí mismas, y nunca “devienen” ni se vuelven otras que sí mismas en algo otro, y por lo tanto constituyen el objeto de la verdadera ciencia, nutrición adecuada para el alma; y después del banquete, regresan a su residencia en el interior del cielo, desenganchan los caballos y les ponen néctar y ambrosía para que coman y beban a su vez.

Los aurigas mortales también se esfuerzan en subir tras los dioses por la rampa del cielo, pero les estorban los caballos rebeldes que tiran hacia abajo, de manera que sólo logran conseguir la visión de algunas de las esencias, o tal vez de ningunas; además, en el alboroto ocasionado por los jacos renuentes, algunas almas quedan estropeadas y con las alas quebradas, y han de alejarse sin haber conseguido ver las esencias, así que les toca nutrirse de mera opinión, lo que a su vez ocasiona la caída de las alas.

LA ALEGORÍA DEL CARRO EN LA KAT̥ha UPANIṢAD

La *Kat̥ha Upaniṣad* en su forma actual consta de seis capítulos llamados *vallīś* (‘lianas’) en dos secciones de tres cada una, pero el núcleo original sólo debía de abarcar las primeras

dos (o tres) *vallīs*²², en las cuales se trata de las enseñanzas impartidas por el dios de la muerte Yama al niño Naciketas, quien había llegado viviente a su mansión a consecuencia de una imprecación de su padre. En expiación por no haberle acogido adecuadamente, Yama le otorga tres deseos, y Naciketas escoge en tercer lugar la solución de las dudas sobre la continuación de la existencia después de la muerte. Tras unas tentativas de eludir la pregunta, Yama por fin elogia la perseverancia del niño y le expone la doctrina del conocimiento del *ātman* (el 'Sí mismo') que rescata al sabio de la rueda de los nacimientos y de las muertes reiteradas. A la enfática celebración del *ātman* que concluye la segunda *vallī* se reanuda la tercera, que intenta mostrar el camino para llegar al lugar excelso del *ātman* por medio del Yoga, introducido precisamente por la alegoría del carro:

Los conocedores del *brahman* [...] llaman Sombra y Luz a los dos que beben la Verdad en el mundo del bien-hecho, instalados [el uno] en la cueva recóndita del corazón [y el otro] en la remota región del más allá [...] Sabe que el alma (*ātman*) es el viajero en el carro que es el cuerpo (*śarīra*), el intelecto (*buddhi*) es el auriga y la mente (*manas*) las riendas; los sentidos (*indriya*), así dicen, son los caballos, y sus objetos (*viśaya*) los caminos por donde andan (*gocara*); el connubio (*yukta*) del alma, de los sentidos y de la mente es lo que los sabios llaman el disfrutador (*bhoktr*). Pues si uno no tiene entendimiento (*vijñāna*) y nunca ha subyugado (*yukta*) su mente, sus sentidos son indóciles como caballos rebeldes al auriga; en cambio, si uno tiene entendimiento y mente constantemente

²². Según Deussen, *Sechzig Upanishad's*, p. 264; o bien las dos primeras *vallīs*, según Olivelle, *Early Upaniṣads*, p. 372. Pero como lo hace notar el mismo Deussen (p. 278) las dos estrofas finales de la tercera *vallī* tienen toda la apariencia de constituir el epílogo de la *Upaniṣad* original.

subyugada, sus sentidos son dóciles como caballos sumisos al auriga. Si uno no tiene entendimiento y permanece desatento e impuro, no alcanza aquel lugar [excelso de Viṣṇu] sino que vuelve a la rueda de las existencias; en cambio, si uno tiene entendimiento y permanece atento y puro, alcanza aquel lugar [excelso de Viṣṇu] de donde ya no vuelve a renacer. El hombre que tiene el entendimiento por auriga y la mente por riendas alcanza el término del camino, aquel lugar excelso (*parama pada*) de Viṣṇu.

En este corto pasaje aparece tres veces la palabra *yukta*, de la raíz YUJ, la cual, además de ser apropiada para lo de uncir al yugo los animales de tracción, también se emplea en el sentido figurado de ‘subyugar’ (pasiones etc.). A este valor figurado se refiere el nombre de la escuela filosófica del Yoga de Patañjali, en cuanto el objeto del Yoga consiste justamente en subyugar las funciones psíquicas²³. En efecto, lo que sigue inmediatamente el pasaje de arriba es un esbozo rudimental del camino de retroversión en que consiste el Yoga, a cuya proto-historia más antigua pertenece ese texto. En conformidad con el procedimiento *pratiloma*²⁴, es decir (a la letra) ‘a contrapelo’, que constituye el verdadero núcleo del Yoga, cada una de las facultades psíquicas, que normalmente actúan hacia el exterior, ha de revertir a su fuente en el interior, o sea tiene que ser “refrenada” (así dice la *Upaniṣad*) por la facultad superior en una jerarquía que abarca los sentidos y sus objetos al grado más bajo, luego la mente, el intelecto, el ‘grande ātman’ (*ātmā mahān*)

²³. Cfr. *Yogasūtra* 1, 2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*.

²⁴. Como lo explica el comentario *Rājamārtaṇḍa* ad *Yogasūtra* 1, 2: “El órgano mental es una evolución del puro *sattva* y las funciones psíquicas son sus modalidades secundarias. El Yoga consiste en la inhibición de ellas, es decir en su disolución en la propia fuente interrumpiendo su extroversión por un proceso «a contrapelo» de introversión” (cfr. Magnone (ed.), *Aforismi dello Yoga*, p. 25).

y el 'inmanifestado' (*avyakta*), hasta llegar al principio consciente (*puruṣa*) que es la meta suprema del camino (*parā gatiḥ*). Cabe observar ulteriormente que el término traducido por 'refrenar' es una forma de la raíz YAM, que se emplea a menudo para animales de monta y de arrastre.

De ahí resulta la estrecha conexión que existe en la *Kaṭha Upaniṣad* entre la imagen del carro y los comienzos de la doctrina Yoga. No hay que perder de vista que no se trata aquí sólo de una alegoría del alma y de las distintas facultades psíquicas, sino que al mismo tiempo el gobierno de los caballos por el auriga manejando las riendas alude al camino del Yoga, y la meta del viaje, el lugar excelso de Viṣṇu, representa la resolución final en el *puruṣa* en que consiste la finalidad del proceso yógico.

El *parama pada* del que se hace mención es bien conocido desde los himnos védicos más antiguos en relación con Viṣṇu y su calidad de Trivikrama, a saber 'El de las tres zancadas', concebidas como las tres estaciones del curso solar diurno. En conformidad, el *parama pada* es a la vez el 'lugar excelso' donde se imprime la 'huella' del tercer 'paso' del sol-Viṣṇu cruzando los horizontes; y al mismo tiempo los tres — lugar, huella y paso— están íntimamente conectados en cuanto simultáneamente significados por la palabra *pada*.

CRONOLOGÍA

A pesar de diferencias de detalle, el *Fedro* es unánimemente considerado una obra de la medio-tarda madurez del pensamiento platónico. Aún hoy en día puede considerarse esencialmente correcta la posición expresada por Léon Robin al inicio del Novecientos en su estudio fundamental sobre la teoría platónica del amor, en el cual a través de un puntual escrutinio de las varias teorías había llegado a la conclusión que el *Fedro* "no es sólo posterior al *Fedón*, sino próximo a los últimos diálogos"²⁵ — y, sucesivamente, en el

²⁵. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, p. 108.

prefacio a su edición del mismo, precisaba que su datación más probable tendría que colocarse alrededor del verano del 366 AEC²⁶.

En cambio, cualquier intento de establecer con bastante aproximación la fecha de la *Kaṭha Upaniṣad*, una obra anónima de la escuela Kāṭhaka del *Yajur Veda* Negro, está inevitablemente destinado al fracaso, debido a la bien conocida renuencia a la precisión historiográfica de la civilización india en general. Según la opinión corriente, el grupo más antiguo de *Upaniṣades* en prosa (*Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Kauṣītaki Aitareya* y *Taittirīya*) sería anterior a la fecha del Buddha, y por eso se remontaría al VII / VI siglo AEC. La *Kaṭha Upaniṣad* en versos no pertenece a este grupo, pero por razones de crítica textual interna se considera una de las más antiguas de entre las restantes. Sin embargo, hay también que tener en cuenta los diferentes estratos compositivos ya mencionados. La tercera *vallī*, en la cual se encuentra la alegoría del carro, algunos estudiosos la consideran más reciente con respecto al núcleo original constituido por la primera y segunda *vallī*. Las demás *vallīs* 4-6 son unánimemente atribuidas a un período posterior. Es innecesario entrar en más detalles²⁷, ya que todas las dataciones propuestas son altamente especulativas y no subsiste acuerdo entre ellas. Lo que se puede afirmar con relativa seguridad es que la cronología no constituye un obstáculo a la posibilidad de una influencia de la *Kaṭha Upaniṣad* sobre el *Fedro*, sin poder excluir totalmente la posibilidad contraria. A ese fin será preciso tomar en consideración los

²⁶. Más recientemente Panagiotou propuso los años 365-364 como datación más probable. Un simposio internacional en 1989, cuyas actas fueron publicadas en 1992 bajo el título *Understanding the Phaedrus*, no ha alterado significativamente la evaluación de Robin. Cfr. Luca (ed.), *Fedro*, p. cxv ss.

²⁷. Para una breve reseña de algunas opiniones, v. Bucca, *op.cit.*, p. 9 s. Uno de los más acreditados estudiosos actuales de las *Upaniṣades* es (tal vez demasiado) categórico: "In spite of claims made by some, in reality, any dating of these documents that attempts a precision closer than a few centuries is as stable as a house of cards" (Olivelle, *Early Upaniṣads*, p. 12).

antecedentes de la alegoría del carro en las respectivas tradiciones literarias.

ANTECEDENTES EN LA LITERATURA GRIEGA

El empleo metafórico de la imagen del carro es frecuente desde la literatura más antigua, a partir de las connotaciones de grandeza, rapidez y también riesgo y peligro que el carro ya tiene en en los poemas homéricos. Además, en esos poemas el carro constituía con frecuencia el medio de transporte de los dioses entre el Olimpo y la tierra²⁸, así como de Helios en su trayecto celeste, y por eso se prestaba particularmente a expresar metafóricamente el escenario del acceso al mundo del más allá. En la literatura del período arcaico la imagen del carro aparece en Baquílides²⁹ y con mucha mayor frecuencia en Píndaro³⁰ como metáfora de la poesía. Aristófanes³¹ también habla del poeta independiente que “lleva las riendas de sus propias Musas”, y Anacreonte en la *Oda a sí mismo* compara el curso de la vida al girar de la rueda de un carro. Examinemos más de cerca unos casos del mayor interés para nuestro objeto.

Píndaro (prob. 522-433 AEC)

Entre los muchos ejemplos de metáforas del carro que se encuentran en las odas de Píndaro, uno se destaca particularmente por sus analogías con el proemio de Parménides del que vamos a tratar más abajo. En la sexta *Olímpica*, compuesta para celebrar la victoria de Hagesias con su carro tirado de mulas, el poeta exhorta al auriga victorioso a uncirle (ζεύξον) las mulas poderosas, para que pueda conducir el

²⁸. P. ej. *Ilíada* V, 355 ss. (Ares y Afrodita); V, 720 ss. (Hera y Atenea); VIII, 41 ss. (Zeus); VIII, 381 ss. (Hera y Atenea); XIII, 23 ss. (Poseidón).

²⁹. En la *Oda* 5, 176 se ruega a Calíope la de los brazos blancos que pare su carro bien construido para entonar el himno. También en la *Oda* 10, 51-52 la lengua del poeta es comparada a un carro.

³⁰. Para un análisis detenido v. Simpson, “The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar’s Odes”.

³¹. Aristófanes, *Vespæ* 1022.

carro (del canto) por la vía directa y llegar hasta el origen de los hombres; las mulas saben mostrar el camino que lleva allá, pues han ganado coronas en Olimpia, y por eso hay que abrir las puertas de los himnos ante ellas³².

Parménides (fl. inicio V siglo AEC)

El fundador del *logos* eleático da comienzo a su poema *Sobre la naturaleza* con un *mythos* narrado en el proemio, en el cual introduce la doctrina ontológica que va a presentar como una revelación de la Diosa. El autor dice haber llegado ante su presencia en un carro (ἄρμα) tirado por yeguas que “le llevan hasta donde alcance su deseo (θυμός)”, andando por la famosa ruta divina que conduce al mortal que sabe por todo lo que existe³³. En la rauda carrera el eje inflamado por la revolución de las dos ruedas a ambos lados mandaba un silbido de siringa. Guías del carro fueron las niñas hijas del sol, que salieron de las casas de la noche quitándose el velo del rostro para escoltarlo hasta la luz, allá donde se yerguen en el éter las puertas de la noche y del día, y le persuadieron a Dike, quien poseía las llaves, a que abriera las hojas. Entonces las niñas condujeron carro y yeguas a lo largo de la carretera hasta la presencia de la Diosa, quien recibió al joven con buen semblante, felicitándole por llegar a su mansión en compañía de aurigas (ἡνίοχος) inmortales por un camino fuera del alcance de los hombres, y prometió enseñarle “el corazón (ἦτορ) intrépido de la Verdad bien redonda”³⁴.

Este proemio nos ha sido conservado entero gracias al filósofo escéptico del II siglo EC Sexto Empírico, quien es asimismo el primero que propuso una interpretación alegórica de la imagen del carro, según la cual las yeguas serían los impulsos irracionales y los deseos del alma, el camino la contemplación conforme al *logos* filosófico y las niñas las

³². Píndaro, *Olímpica* VI, 22-27.

³³. Según la enmienda conjetural κατά παν <τὸ ἐόν> propuesta por Pelliccia, “The Text of Parmenides B1.3 (D-K)”.

³⁴. Parménides, B1 (D-K).

sensaciones; las dos ruedas a ambos lados aludirían a las orejas, por las cuales se oyen los sonidos (simbolizados al parecer por el silbido, aunque no lo diga explícitamente) mientras que las hijas del sol descubriéndose el rostro representarían los ojos, que sólo pueden actuar en la luz, o sea saliendo de las “casas de la noche”. Por fin, la Justicia que tiene las llaves que abren y cierran significaría la razón (*διάνοια*) que guarda las nociones seguras de las cosas³⁵.

Sin embargo, esa interpretación de Sexto Empírico ha sido generalmente rechazada por los comentaristas modernos debido a varias razones, y lo que es más, ha sido atribuida por muchos a la influencia de la alegoría platónica del *Fedro*: es decir, el filósofo helenístico habría leído retrospectivamente en el proemio de Parménides una alegoría que en efecto era una creación posterior de Platón. Mientras tanto, lo que extraña es que, como hace notar un artículo muy bien documentado de Latona³⁶ que acaba de salir, por su parte los comentaristas del *Fedro* de Platón atribuyen con frecuencia el origen de la alegoría platónica al mismo proemio de Parménides... Latona ha procurado demostrar que los que él considera los elementos simbólicos fundamentales de la alegoría, o sea: 1) el camino, 2) el auriga, 3) los caballos, y 4) el gobierno del carro, ya tienen en el proemio de Parménides una inequívoca significación alegórica. Si éste fuera el caso, tendríamos que considerar la posibilidad de una influencia directa de la *Kaṭha Upaniṣad* en el proemio de Parménides, y sólo por ese trámite en el *Fedro* de Platón. De momento vamos a prescindir de la consideración de esa posibilidad, ya que los límites de espacio no nos permiten entrar en los detalles que requeriría un examen adecuado.

³⁵. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 7, 112-113.

³⁶. Latona, “Reining in the Passions: the Allegorical interpretation of Parmenides B Fragment 1”, p. 204.

Empédocles (fl. 444-441 AEC)

Resonancias inconfundibles del proemio de Parménides³⁷ se perciben en el fragmento B3, en el cual el filósofo sículo ruega a la virgen Musa de los brazos blancos que mucho recuerda que haga de escolta conduciendo el carro sometido a las riendas (εὐήνιος) hasta donde esté permitido escuchar a los efímeros mortales³⁸. Además, cuando en el fragmento B2 se describe la deplorable condición de los hombres, los cuales, después de mirar tan sólo una pequeña parte de la vida a causa de la estrechez de las sensaciones, “entregados a muerte rápida” (ὠχύμοροι) desvanecen como humo, y además todos ellos están convencidos de lo único con que se han topado en su vagar por dondequiera que sea (παντοσ' ἐλαυνόμενοι) — el verbo empleado es otra vez ἐλαύνω, que se dice particularmente para la conducción de un carro.

Versos áureos (ca. 350-250 AEC)

Cabe aún mencionar aquí los *Versos Áureos* atribuidos a Pitágoras, pues, si bien su fecha de composición es probablemente más tardía que la del *Fedro*, puede que su contenido refleje unas doctrinas más antiguas de la escuela pitagórica. El pasaje en cuestión concluye la obra con una exhortación a considerar todas las cosas poniendo por encima el mejor juicio (γνώμη) como auriga; el que lo haga, cuando deje el cuerpo, subirá al éter libre y se hará imperecedero, un dios inmortal en lugar de un ser sujeto a la muerte.

ANTECEDENTES EN LA LITERATURA INDIA

Imágenes del carro aparecen con gran frecuencia en la literatura védica, pero aquí sólo vamos a señalar algunos de los empleos metafóricos que mayormente atañen a nuestro

³⁷. Pero también de los poetas; cfr. p. ej. la λευκώλενε Μοῦσα con la λευκώλενε Καλλιόπα de Baquílides, Oda 5, 176.

³⁸. Empédocles, B3, 4-5.

asunto³⁹. Como los dioses de Homero, también las divinidades védicas viajan en carro⁴⁰. Sale asimismo con frecuencia en el *Veda* la imagen del carro como metáfora de la palabra poética⁴¹, como hemos visto en Baquílides y Píndaro; en efecto, puede tratarse en este caso de un rasgo muy antiguo que se remonta a la prehistoria indoeuropea, aunque sólo está atestiguado por el ramo greco-ario⁴². Sobre todo, el carro aparece típicamente en su calidad de vehículo apto a conseguir el premio en las competiciones o el botín en las incursiones; a ese respecto cabe señalar un pasaje del *Ṛg Veda* en el cual se hace mención del carro de los Ásvin “cargado de riqueza, conquistador de la luz del sol”⁴³. En la escuela *Taittirīya*, en conformidad con la interpretación de los tres pasos de Viṣṇu Trivikrama recordada arriba, ese carro conquistador del sol es consagrado con la fórmula: “eres el paso de Viṣṇu, eres la pisada de Viṣṇu, eres la zancada de Viṣṇu”⁴⁴. Otras veces la imagen del carro ha sido aprovechada más generalmente en el ámbito de representaciones metafóricas y rituales del viaje al mundo del cielo⁴⁵. Como el sol es el mismo Viṣṇu, y su “huella suprema” se sitúa en la cumbre del mundo, o mejor en el más allá, todo eso constituye un claro antecedente de la alegoría de la *Kaṭha Upaniṣad*, en la cual la destinación del carro del alma es justamente el *parama pada* de Viṣṇu, según comentamos anteriormente. Pasemos ahora a ver más en detalle unos

³⁹. Para un excursus detallado v. el capítulo tercero de Sparrenboom, *op. cit.*

⁴⁰. V. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 18 y bajo los nombres de los dioses individuales para referencias textuales.

⁴¹. “El *Ṛg Veda* ofrece ejemplos innumerables de tales metáforas, en las cuales el carro representa la palabra, el bien compuesto himno de alabanza, la ceremonia ritual o el sacrificio en conjunto” (Sparrenboom, *op. cit.*, p. 20).

⁴². V. West, *Indo-European Poetry and Myth*, p. 41 ss.

⁴³. *Ṛg Veda* 7, 67, 3

⁴⁴. *Taittirīya Saṃhitā* 1, 7, 7, 2; 1, 8, 15, 2: *Viṣṇoḥ krāmo 'si Viṣṇoḥ krāntam asi Viṣṇor vikrāntam asi*. También *Taittirīya Brāhmaṇa* 1, 3, 5, 4.

⁴⁵. V. Sparrenboom, *op. cit.*, p. 18.

ejemplos upanisádicos que vienen particularmente al caso para nuestra investigación.

Mahaitareya Upaniṣad

Uno de los ejemplos más antiguos del empleo metafórico de la imagen del carro en la literatura upanisádica es sin duda el que aparece en la sección 2-3 de la *Aitareya Āraṇyaka* del *Ṛg Veda* que constituye la *Mahaitareya Upaniṣad*⁴⁶. En el curso de especulaciones sobre el quíntuplo *uktha* ('himno')⁴⁷ se observa que el hombre (concebido como *uktha*) es semejante a un mar (de deseo) que crece sin cesar: aunque incluso consiguiera alcanzar aquel mundo (en el cielo) todavía querría ir más allá. La única medida para acabar con este afán es recurrir a un "carro de los dioses «asesino de todos los deseos» (*anakāmamāra*), el cual tiene la palabra por asiento, las orejas por costados (pero el término *paḥṣas* también significa 'ala'), los ojos por yunta de animales de tiro (*yukte*), la mente por auriga, y en el cual se instala [como dueño] el aliento vital (*prāṇa*)"⁴⁸.

⁴⁶. O también *Bahvrika Upaniṣad* según la llama Śaṅkara. V. Müller, *The Upanishads*, Part I, p. xcii ss.

⁴⁷. O más exactamente, estrofa para la recitación (en contraposición al *sāman*, estrofa para el canto, y al *yajus*, fórmula para pronunciar en voz baja).

⁴⁸. *Aitareya Āraṇyaka* 2, 3, 8: *anakāmamāro 'tha devarathas tasya vāg uddhiḥ śrotre paḥṣasī cakṣuṣī yukte manaḥ saṃgrahītā tad ayaṃ prāṇo 'dhitiṣṭhati*. El significado del término *anakāmamāra* no es del todo claro: la gramática de Whitney (par. 1121 b) lo cita como ejemplo de doble empleo del prefijo 'a' privativo, pero todavía queda por decidir si la relación entre los miembros del compuesto se resuelve como *an-(a-kāma-māra)* o bien como (*an-a-kāma*)-*māra*. Por la segunda solución optó Müller cuando tradujo "destroying all desires", donde al parecer "all desires" resulta de la doble negación que afirma: lo que no es un no-deseo (*an-a-kāma*) son todos los deseos. Belvalkar-Renade (*History of Indian Philosophy*, p. 158), cuya interpretación hemos seguido en el texto, concuerda con Müller cuando habla del "Divine Chariot named 'Desire-Assassin'" poniéndolo en relación con la mencionada insaciabilidad del ser humano. Sin embargo, la primera solución (atestiguada, según Suryakanta's *Practical Vedic Dictionary* en el *Khādira Gr̥hyasūtra* donde se aplica a un mantra "que conjura la muerte no deseada") también es posible, e incluso probable. En efecto, después de declarar que el hombre es un mar de deseo, el texto sigue tratando de los diferentes homólogos del *uktha* que permiten lograr lo

Ese carro es el mismo “[cuerpo] de los cinco [elementos] al cual sube el imperecedero [aliento vital], arrastrado por los [caballos] uncidos al yugo, acompañado por la Realidad de la realidad, en el cual todos los dioses llegan a ser uno”⁴⁹. Un poco más adelante, en el tercer *Āraṇyaka* que constituye la *Saṃhitā Upaniṣad*⁵⁰, la combinación de la mente y de la palabra en el aliento se asemeja a un carro de tres caballos⁵¹.

Encontramos aquí unos de los temas arriba citados, como el del carro en calidad de vehículo para el viaje al otro mundo, pero en general el sentido está cambiado, pues el carro no sirve para satisfacer los deseos, sino para quitarlos. Sobre todo, en estos pasajes se encuentra por primera vez una homologación entre distintos miembros y facultades del organismo fisiopsíquico y partes correspondientes del carro, aunque las identificaciones son diferentes respecto a las de la *Kaṭha Upaniṣad*.

Chāgaleya Upaniṣad

La *Chāgaleya Upaniṣad* fue conocida primero a través de la traducción perso-latina del *Oupnek'hat* publicada por Anquetil Duperron en 1804, y aún hoy en día está atestiguada por un único manuscrito sánscrito conservado en la biblioteca de

deseado. Entre los metros, la *brhatī* se reconoce como el más perfecto, asimilado al *prāṇa-uktha*, añadiendo (ii, 3, 5) que el que esto no sabe “está expuesto a morirse precozmente” (*iśvaro ha tu purāyusaḥ praitoḥ*). En cambio, el carro gobernado por el *prāṇa-uktha* se puede comprender que sea designado como el “que conjura la muerte no deseada”, es decir la muerte antes de tiempo.

⁴⁹. *Aitareya Āraṇyaka* 2, 2, 2.

⁵⁰. Así llamada por tratar de la doctrina mística de la combinación de las palabras aisladas de la recitación *padapāṭha* en la recitación conjunta del *saṃhitāpāṭha*.

⁵¹. *Aitareya Āraṇyaka* 3, 1: *sa eṣo 'śvarathaḥ praṣṭhivāhana manovākprāṇasaṃhataḥ*. *Prāṣṭhivāhana* propiamente es un carro tirado (también) por uno (o más) caballos a sus lados.

Adyar en Chennai⁵². Esta *Upaniṣad* está escrita en prosa, como las *Upaniṣades* más antiguas; además, el lenguaje abunda en formas lexicales y gramaticales arcaicas, y Belvalkar-Ranade⁵³ la asignan a una época relativamente temprana en el curso del desarrollo del pensamiento upanisádico de sus antecedentes brahmánicos, en todo caso más antigua que la *Kaṭha Upaniṣad*.

El tema inicial de este corto texto es lo que hace de alguien un brahmán: no puede ser el nacimiento, ya que éste sólo afecta al cuerpo, y cuando uno está muerto, ya no es brahmán ni otra cosa. Pues ¿qué es lo que suelta el cuerpo a la muerte, y que constituye la verdadera esencia de un brahmán? En busca de una respuesta a esta pregunta, un grupo de brahmanes se dirigen a la selva Naimiṣa en Kurukṣetra, donde tienen su residencia unos *bālīśas*, a saber unos que “viven como niños” o bien “se parecen a niños”⁵⁴. Después de un año de aprendizaje, los *bālīśas* están dispuestos a impartirles su enseñanza. Les muestran un carro que transita crujiendo por una carretera, y observan que su procedimiento se parece al de un caballo (sin carro): como él se mueve a mayor o menor velocidad y hace ruidos y es capaz de llevar a quienquiera que sea a su destino. Pero una vez llegado a la meta y desenganchados los caballos por el auriga, el carro se queda desajustado y sin poder moverse como un montón de leña cualquiera. Del mismo modo, el alma es el auriga del carro que es el cuerpo, y los sentidos son sus caballos, los tendones sus correas, los huesos los soportes⁵⁵, la sangre el aceite, la acción

⁵². Primera edición por Belvalkar-Ranade en 1925, y después edición crítica por Tsuji en 1951.

⁵³. Belvalkar-Ranade, *op. cit.*, p. 131-132, 135.

⁵⁴. Belvalkar-Ranade (*History of Indian Philosophy*, p. 132) hacen observar como estos *bālīśas* recuerdan a los *Vālakhilyas* (los conocidos sabios de la dimensión de un pulgar) del pasaje de la *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 2, 3. Por su parte, Rawson (*Kaṭha Upaniṣad*, p. 219) señala la relación con la enseñanza de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3, 2 donde se exhorta a los brahmanes a abrazar la condición de niñez (*bālyā*).

⁵⁵. Renou (*Chāgaleya Upaniṣad*, p. 11) traduce *upagrahāḥ* por ‘rênes’, pero esta acepción no está atestiguada y tampoco se adapta al texto. Deussen (*Sechzig*

el látigo, la palabra el ruido y la piel el toldo. De la misma manera que el carro abandonado por el auriga no se mueve más ni hace ruidos, también el cuerpo abandonado por el alma ya no habla ni anda y ni siquiera respira, sino que se pudre y se lo comen las bestias salvajes.

En esta *Upaniṣad* continúa la homologación entre carro y cuerpo, con particular atención a sus constituyentes materiales. El ruido que manda el carro transitando por la carretera recuerda el rechinado de mal auspicio mencionado en la literatura más antigua⁵⁶. Por otro lado, la finalidad de la alegoría es totalmente diferente respecto a la de la *Kaṭha Upaniṣad*, ya que aquí el viaje del carro no tiene ninguna destinación ultramundana, sino que termina tan sólo con la muerte. Tampoco es cuestión de buena o mala conducción del carro: el único intento parece ser el de distinguir entre actividad del auriga y pasividad del carro, que es deudor al mismo auriga de su propia constitución y función, de una forma que recuerda la relación aristotélica entre materia y forma.

Kauṣītaki Upaniṣad

La *Kauṣītaki Upaniṣad* del *R̥g Veda* se cuenta ella también en el grupo más antiguo de las *Upaniṣades* en prosa. El texto empieza con la exposición de una variante algo peculiar⁵⁷ de la doctrina de los dos caminos que se abren al hombre después de la muerte — el camino de los manes, que desemboca en una nueva encarnación, y el de los dioses, que lleva al “palanquín” del *brahman*, de donde ya no se vuelve a renacer. En su progreso a lo largo del camino de los dioses, al cruzar el río Vijaṛā (“Sin vejez”) por el pensamiento el muerto se sacude las buenas y las malas acciones que cometió en su vida (que de lo contrario ocasionarían su reencarnación), y luego mira la unas y las otras,

Upaniṣad's, p. 847) traduce ‘Holzteile’. La raíz *upaGRAH* en el Veda tiene sentido de “coger por debajo, soportar”.

⁵⁶. Cfr. Sparreboom, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁷. En comparación con los *loci classici*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6, 2, 9-11 y *Chāndogya Upaniṣad* 5, 4, 1 - 5, 9, 2.

y también los días y las noches y todas las demás parejas de opuestos, de la misma manera que un viajero en carro miraría las dos ruedas a ambos lados de su vehículo⁵⁸.

Otros textos upanisádicos que mencionamos adelante son más bien posteriores a la Kaṭha Upaniṣad.

Śvetāśvatara Upaniṣad

Esta obra, a pesar de que se adscribe al *Yajur Veda* Negro, es unánimemente atribuida a una época relativamente tardía, en razón de su tendencia teística, expresada por un lenguaje parecido al de la *Bhagavad Gītā*, así como del considerable nivel de desarrollo de algunas doctrinas que ya se aproximan a las de la escuela clásica del Sāṃkhya-Yoga. Justamente del Yoga, y más precisamente del control de la respiración o *prāṇāyāma* (si bien este vocablo técnico aún no aparece en el texto), se trata en el trozo en cuestión, en el cual se aconseja al hombre sabio que controle su mente como “aquel carro tirado por caballos malos”⁵⁹. La coincidencia literal del sintagma *duṣṭāśva* y el empleo del demostrativo anafórico *enam* (“aquel”) que no tiene antecedente en el texto hacen muy probable la suposición que el referente sea la alegoría la Kaṭha Upaniṣad.

Maitrāyaṇī Upaniṣad

La *Maitrāyaṇī Upaniṣad* es una obra de considerable amplitud, cuyas diferentes secciones pueden datar de épocas diferentes; de todos modos, aunque pretenda reconectarse a la antigua escuela homónima del *Yajur Veda* Negro, por varias razones no cabe duda que su fecha de composición es comparativamente reciente, y Deussen incluso la considera una especie de resumen universal del pensamiento upanisádico frente a las nuevas herejías como el Budhismo⁶⁰. Una alegoría del carro muy desarrollada aparece en el segundo capítulo, en el

⁵⁸. *Kauṣītaki Upaniṣad* 1, 4.

⁵⁹. *Śvetāśvatara Upaniṣad* 2, 7: *duṣṭāśvayuktam iva vāham enam*.

⁶⁰. Deussen, *op. cit.*, p. 312-313.

cual el cuerpo desprovisto por sí mismo de conciencia se asemeja a un carro que necesita a alguien que lo ponga en marcha⁶¹. Más adelante, en el contexto de un mito cosmogónico, se narra cómo el demiurgo Prajāpati, viendo a sus creaturas inanimadas e inconscientes al igual que pilares, decidió entrar en ellas para prestarles animación y conciencia, y después de establecer su morada en el corazón hizo unos agujeros para disfrutar de los objetos del mundo exterior. Entonces “esos órganos de los sentidos son sus riendas, los órganos de las acciones sus caballos, el carro es el cuerpo, la mente el auriga, y la naturaleza el látigo [...] Así el cuerpo es hecho consciente y el [mismo Prajāpati] es su estimulador”⁶². Otro pasaje⁶³, en que se trata del viajero en camino hacia el “salón del *brahman*” (*brahmaśālā*), quien mira la rueda de las existencias (*saṁsāra*) como si fuera la rueda en rotación [de su carro], remite a la *Kauṣītaki Upaniṣad*.

Paiṅgala Upaniṣad

Aún mucho más reciente es esta obra que pretende adscribirse a la escuela del *Yajur Veda* Blanco e incluye una cita literal de un par de estrofas de la *Kaṭha Upaniṣad* con interpolaciones en sentido teístico:

Sabe que el alma es el viajero en el carro que es el cuerpo, el intelecto es el auriga y la mente las riendas; los sentidos, así dicen, son los caballos, y sus objetos los caminos por donde van; *los corazones de los sabios son carros aéreos automóviles (vimāna)*; el connubio del alma, de los sentidos y de la mente es lo que los sabios llaman el disfrutador; *luego el corazón hospeda a Nārāyaṇa en persona*⁶⁴.

⁶¹. *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 2, 3.

⁶². *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 2, 6.

⁶³. *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 6, 28.

⁶⁴. *Paiṅgala Upaniṣad* 4, 1-3 (interpolaciones en cursiva); Nārāyaṇa es otro nombre de Viṣṇu.

COMPARACIÓN ENTRE LAS DOS ALEGORÍAS

Ha llegado por fin el momento de atar cabos de lo dicho antes, poniendo de relieve las convergencias así como las discrepancias que existen entre las alegorías de la *Kaṭha Upaniṣad* y del *Fedro* y comentándolas brevemente. Según ha resultado de nuestro análisis, los rasgos más sobresalientes que se ofrecen a la comparación son esencialmente los siguientes: a) la correspondencia de los distintos componentes del carro con ciertas facultades psíquicas; b) la disciplina en la conducción del carro; y c) su empleo para el viaje hacia el mundo del más allá. Empecemos por este último.

El carro como vehículo para el otro mundo

Tanto en la épica homérica como en los himnos védicos el carro constituye a veces un medio de comunicación entre el mundo de los dioses y el de los hombres; igualmente en ambas tradiciones literarias la imagen del carro sirve como metáfora de la palabra poética que permite al poeta ganar el acceso a otros mundos de conciencia — de modo que al respecto no es preciso en absoluto suponer influencias del exterior, pues las alegorías del *Fedro* y de la *Kaṭha* pueden haber aprovechado y desarrollado cada una de ellas elementos de su propia tradición. No obstante, cabe hacer constar algunos paralelismos sugestivos entre las dos concepciones de la meta del viaje:

- El *ὑπερουράνιον τόπον*, el ‘lugar por encima/más allá del cielo’, es conceptualmente parecido al *parama pada*, el ‘lugar excelso’ de Viṣṇu, ya que éste representa verosímelmente la ‘huella’ (*pada*) del tercer ‘paso’ (*pada*) de Viṣṇu “cuyo ojo es el sol”, que corresponde al zenit, es decir a la cumbre del cielo.
- Quizás no sea más que casualidad, pero el “lugar por encima del cielo” es también calificado como “llanura de la verdad”, cuya denominación (*ἀληθείας*) *πέδιον* está lingüísticamente cognada a la del (*parama*) *pada*.

- Según el *Fedro* en el *ὑπερουράνιον τόπον* los dioses y sus seguidores se aplican a la contemplación de las esencias; de manera semejante en el *Ṛg Veda* el *parama pada* es objeto de perpetua contemplación por parte de los dioses (o bien de los sabios)⁶⁵.
- En el *ὑπερουράνιον τόπον* los dioses y sus seguidores gozan de los placeres del banquete; igualmente en el *Ṛg Veda* los dioses⁶⁶ y los hombres devotos se alegran en el *parama pada*, donde fluye el manantial de la miel: “¡ojalá yo pudiera llegar a su querido sitio donde se regocijan los hombres consagrados a los dioses! [...] pues allá, en la huella suprema de Viṣṇu, está la fuente de la miel”⁶⁷.
- Tras llegar al *ὑπερουράνιον τόπον* los carros parados son llevados en giro por la revolución del cielo; esto trae a la mente un trozo del *Ṛg Veda* donde se dice que el señor del *parama pada* “ha puesto en marcha los caballos [...] como una rueda que gira”⁶⁸.
- Para terminar, en el *Fedro* el *ὑπερουράνιον τόπον* está al alcance de los carros por estar los caballos dotados de alas, y esto constituye sin duda una discrepancia mayor con la imagen de la *Kaṭha*. Por supuesto, caballos alados son bien conocidos en la mitología griega, lo que puede dar cuenta de la innovación. Por otro lado, merece la pena mencionar que en el *Ṛg Veda* se dice a propósito del tercer paso de Viṣṇu (a saber el *parama pada*) que “nadie se atreve a acercarse [a él], ni siquiera los pájaros voladores con alas”⁶⁹.

⁶⁵. *Ṛg Veda* 1, 22, 21: *tad viṣṇoḥ paramaṃ padaṃ sadā paśyanti sūrayaḥ*. Sūri puede significar un dios, un señor o un sabio.

⁶⁶. *Ṛg Veda* 8, 29, 7.

⁶⁷. *Ṛg Veda* 1, 54, 5: *tad asya priyam abhi pātho aśyāṃ naro yatra devayavo madanti / urukramasya sa hi bandhur itthā viṣṇoḥ pade parama madhva utsaḥ*.

⁶⁸. *Ṛg Veda* 1, 155, 6.

⁶⁹. *Ṛg Veda* 1, 155, 5: *tṛtīyam asya nakir ā dadharṣati vayaś cana patayantaḥ patatṛiṇaḥ*.

La disciplina en la conducción del carro

En su artículo que mencionamos anteriormente, Bucca ya había subrayado la coincidencia de la *Kaṭha* y del *Fedro* en afirmar la “necesidad de una subordinación y disciplina jerárquica”⁷⁰ para alcanzar la meta del camino. Esta disciplina es expresada en la *Kaṭha* por la metáfora de los caballos “subyugados” (*yukta*), y tiene una estrecha conexión con la nascente escuela filosófica del Yoga en cuanto método de ‘subyugación’ de las facultades psíquicas. Mientras tanto, el mismo término sánscrito *yoga* significa primariamente el ‘yugo’ o ‘uncimiento’ de animales de arrastre o el ‘enganche’ de caballos, y es lingüísticamente cognado al griego ζευγός que designa en el *Fedro* la pareja de caballos ‘enganchados’ al carro. Aunque la noción traslaticia de ‘subyugación’ es al parecer ausente en el uso de la palabra en el *Fedro*, merece atención el hecho de que, como lo señalamos⁷¹, para la discordante pareja humana de caballos de índole opuesta Platón emplea otro término (a saber, *συνωρίς*); así que por contraste la palabra ζευγός adquiere en cierto modo el valor adicional de constar la pareja de caballos concordantes y sometidos al auriga, o sea ‘subyugados’ en el mismo sentido del sánscrito *yukta*.

Por otro lado, la oposición entre caballos buenos y malos constituye en sí misma un paralelismo notable, aunque tal oposición está aplicada de forma totalmente diferente en los dos textos, puesto que, como hace notar Bucca⁷², los caballos de la *Kaṭha* no admiten una distinción interna entre buenos y malos, sino que pueden ser a veces (todos) buenos y otras veces malos según estén o no sometidos a las riendas; mientras que los dos caballos del *Fedro* son el uno congénitamente bueno y el otro lo contrario. Esta diferencia se explica en el marco de la diferente utilización simbólica de los caballos, como

⁷⁰. Bucca, *op. cit.*, p. 23.

⁷¹. V. *supra* n. 21.

⁷². Bucca, *ibid.*, p. 22.

comentaremos más abajo; no obstante la simple coincidencia en la idea de la antítesis es digna de atención.

El carro como alegoría de las funciones psíquicas

Si bien el motivo del carro como vehículo para el viaje ultramundano es común a ambas tradiciones desde la mayor antigüedad, en cambio el motivo del carro como alegoría de las funciones psíquicas parece más o menos específico de la tradición india por lo que se refiere al período más antiguo. Como vimos, este motivo aparecería en Grecia por primera vez en el proemio de Parménides conforme a la interpretación de Sexto Empírico, que sin embargo no es compartida por la mayoría de los estudiosos del pensador de Elea. Aun cuando la interpretación de Sexto fuera exacta, según la opinión de varios comparatistas⁷³ el *locus* de la *Kaṭha* entraría en cuestión como posible fuente de la imagen del proemio, y a través de ésta de la del *Fedro*. Si por el otro lado la interpretación de Sexto es equivocada, el pasaje del *Fedro* representaría la primera atestación de la alegoría en Grecia, ya que los otros textos citados sólo ilustran el motivo del viaje ultramundano.

Por otra parte, en la literatura india se encuentran ejemplos del motivo del carro como alegoría de las funciones psíquicas desde el período upanisádico más antiguo, o incluso pre-upanisádico⁷⁴, es decir desde el VII-VI siglo AEC, anteriormente a la fecha de la *Kaṭha* (y asimismo a la fecha de los primeros filósofos jónicos); y por lo tanto, aunque no pueda establecerse fuera de toda duda la prioridad de la *Kaṭha* respecto al *Fedro*, permanece en cualquier caso la posibilidad

⁷³ V. Latona, *op. cit.*, p. 205 ss.

⁷⁴ Belvalkar-Ranade, *op. cit.*, p. 135, adscriben la *Aitareya Āraṇyaka* 2, 1-3 (que comprende también el pasaje arriba mencionado) a la fase más antigua del estadio brahmánico (o sea pre-upanisádico) del desarrollo de los textos upanisádicos.

más general de un origen indio de la alegoría del *Fedro* (o inclusive del proemio de *Parménides*)⁷⁵.

He aquí una sinopsis de las correspondencias entre las distintas partes del carro y los componentes del organismo fisio-psíquico en algunos textos más significativos de entre los arriba citados. Al pie de la tabla hemos añadido, además, una comparación de las diferentes destinaciones del viaje.

⁷⁵. A este respecto no podemos compartir la opinión de Bucca, el cual, después de comentar que las imágenes del *Fedro* y de la *Kaṭha*, a pesar de las diferencias que él mismo señala, tienen un parecido notable, del hecho que “en efecto, es imposible actualmente demostrar que Platón conoció la *Kaṭha*” saca la conclusión estrafalaria que “hasta que no se descubran nuevos datos [...] la única solución aceptable es que Platón inventó el mito” (*op. cit.*, p. 25). La única solución aceptable es que *no sabemos* de dónde Platón lo cogió, si de su propia inspiración o de alguna influencia externa, y aunque el estado actual de los conocimientos no nos permite afirmar con certidumbre que lo cogió de la India, ni la lógica ni la correcta metodología historiográfica nos obligan a rechazar aunque sólo sea la *posibilidad* de esto.

		Mahaitareya	Chāgaleya	Kaṭha	Maitrāyaṅī	Parménides	Fedro
alma / aliento		viajero	estimulador [AURIGA]	viajero	estimulador	[el "mortal que sabe"]	
cuerpo		CARRO	CARRO	CARRO	CARRO	[CARRO]	[CARRO]
(partes del cuerpo: tendones, huesos, sangre, piel)			(correas, soportes, aceite, toldo)				
intelecto				AURIGA		- [las niñas "AURIGAS inmortales" ἄθαρτοι ἡρώες] - [Dike]	AURIGA (ἡρώες)
mente		AURIGA		riendas	AURIGA	[θύμῶς]	
órganos de los sentidos	ojos	yunta de CABALLOS	CABALLOS	CABALLOS	riendas	[hijas del sol]	
	orejas	costados (alas)				[ruedas]	
órganos de las acciones					CABALLOS		
palabra		asiento	ruido				
disposición natural			látigo (<i>karma</i>)		látigo (<i>prakṛtimaya</i>)		
experiencias sensibles				camino			
impulsos irracionales						[YEGUAS]	yunta (<i>ζεῦχος/ αὐμαχία</i>) de CABALLOS alados
destinación		destrucción del deseo de los mundos	muerte	el "lugar excelso de Viṣṇu"	girar (como la rueda de un tomo)	la casa de la Diosa	- el "lugar por encima del cielo" - la "llanura de la Verdad"

Lo que se observa a primera vista es que: a) la correspondencia es mucho más articulada en los textos indios en comparación al Fedro⁷⁶; y b) los detalles de las correspondencias son diferentes, incluso entre textos de una misma tradición. Hemos indicado con letras mayúsculas los elementos que aparecen en todos los textos, aunque sea en conexiones distintas, y entre corchetes las correspondencias más azarosas, por no ser expresamente declaradas en el texto, sino únicamente deducidas del contexto (y de la interpretación de Sexto Empírico, en el caso de Parménides).

El carro representa uniformemente el cuerpo en todos los pasajes (aunque no explícitamente en los griegos); pero por cierto hemos aquí una correspondencia banal.

El auriga representa según el caso la mente, el intelecto o el alma; esta última identificación es propia de la *Chāgaleya*, que como hemos visto es peculiar bajo muchos aspectos, y al parecer extraña a la línea de desarrollo que va de la *Mahaitareya* a la *Maitrāyaṇī* pasando por la *Kaṭha*. Cabe destacar que tanto en esta última obra como en el *Fedro* el auriga corresponde a la facultad racional: *buddhi* / *vijñāna* en el texto indio, y *νοῦς* / *διάνοια* en el griego, o sea el aspecto inteligible del alma (*τὸ λογιστικόν*, según la psicología de la *República*). Las riendas, que representan la mente en la *Kaṭha*, no son explícitamente mencionadas en el *Fedro*, pero son de algún modo implícitas en la palabra griega por auriga, que es *ἡνίοχος*⁷⁷, a saber 'el que maneja las riendas' (*ἡνία*).

En cuanto a los caballos, tienen correspondencias totalmente diferentes en las dos tradiciones, pues en la tradición india simbolizan los *indriyas*, o sea los órganos indistintamente (en la época más antigua) y luego (en la época más tardía de la *Maitrāyaṇī*) cuando la naciente cosmología

⁷⁶. Las correspondencias en Parménides son cuanto menos aleatorias; v. Latona, *op. cit.*, p. 202.

⁷⁷. *Fedro* 246a, 247b, 247e, 248a etc. (*ἡνίοχος*); 246b (*ἡνιοχέω, ἡνιοχησις*). Otras veces el auriga es llamado *ἄρχων* ('comandante', 246b) y *κυβερνήτης* ('piloto', 247c).

Sāṃkhya había empezado a distinguir entre órganos de los sentidos y órganos de las acciones⁷⁸, estos últimos — mientras que en el *Fedro* los caballos simbolizan los aspectos irracionales del alma, irascible y concupiscible (τὸ θυμοειδές y τὸ ἐπιθυμητικόν según la psicología de la *República*). También en el proemio de Parménides, según la interpretación de Sexto, las yeguas representarían los deseos e impulsos irracionales del alma.

La distinción de los tres aspectos del alma: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές y τὸ ἐπιθυμητικόν (inteligible, irascible y concupiscible) no tiene equivalente en la antigua psicología upanisádica. Sin embargo, el rudimento de una concepción en cierto modo análoga se puede acaso descubrir en la pareja de defectos *kāma* y *krodha* (es decir ‘deseo’ e ‘ira’) que aparecen más de una vez⁷⁹ en la *Bhagavad Gītā* como los dos enemigos capitales del *jñāna* (conocimiento). Por ejemplo, en un pasaje que recuerda la alegoría del carro por el empleo de ciertos vocablos e imágenes, Kṛṣṇa sermonea a Arjuna de esta forma:

eso es el deseo, eso es la ira, originados del elemento del ardor (*rajoguṇa*) [...] como el fuego está envuelto por el humo y el espejo está velado por el polvo [...] del mismo modo el conocimiento es ofuscado por este adversario irreductible del conocedor [...] los sentidos, la mente y el intelecto son su morada, así dicen, y por medio de éstos él embauca al [alma] habitante del cuerpo ofuscando el conocimiento. Pues ¡doma primero los sentidos y luego mata a aquel inicuo destructor de la ciencia y del conocimiento!⁸⁰.

⁷⁸. La psicología del Sāṃkhya clásico cuenta, además de los cinco usuales órganos de los sentidos (*buddhīndriya*), también los cinco órganos de las acciones (*karmendriya*): palabra, presa, locomoción, sexo y evacuación.

⁷⁹. P. ej. *Bhagavad Gītā* 2, 62-63; 16, 18.21; 18, 53 y sobre todo el pasaje citado abajo.

⁸⁰. *Bhagavad Gītā* 3, 37-41. La estrofa que sigue inmediatamente es una clara cita de *Kaṭha Upaniṣad* 3, 10, así que queda confirmado que el autor de la *Gītā*

Pero la *Bhagavad Gītā* ya pertenece al período épico, cuyos inicios pueden datar del IV siglo AEC, y por eso puede ser más bien contemporánea o incluso posterior al *Fedro* que anterior a él.

En general, se observa que los textos de la tradición india están más interesados en articular el complejo fisio-psíquico en su integralidad, para dar cuenta de la experiencia sensible así como del trayecto que conduce a la intuición de lo suprasensible. En cambio, la alegoría del *Fedro* sólo abarca la naturaleza del alma con sus componentes esenciales, a saber los tres aspectos simbolizados por el conjunto del auriga y de la pareja de caballos. Por otro lado, no hay que perder de vista que en los textos indios el alma no coincide ni singularmente ni en conjunto con ninguno de éstos, sino que es simbolizada por otro personaje de la mayor importancia, que aparece de una forma u otra en todos los textos indios pero brilla por su ausencia en los textos griegos: es decir, el viajero en el carro.

He aquí una disconformidad profunda, que tiene raíces en la diferente psicología de Platón y de la escuela filosófica del Sāṃkhya-Yoga en sus albores en el texto de la *Kaṭha Upaniṣad*. Estas psicologías divergen esencialmente por el punto exacto en que colocan la demarcación entre lo que pertenece al cuerpo y lo que pertenece al alma. Según la concepción platónica el alma es tripartita en sus funciones (racional, impulsiva y concupiscente), lo que se refleja en la imagen del auriga con la pareja de caballos; aunque, como lo demuestra la misma imagen, le toca a la sola facultad racional el papel de guía de las demás. En cambio, en los textos indios se encuentra la figura — distinta de la del auriga — del *rathin*, o sea (a la letra) del ‘propietario del carro’, o el que se sirve de éste como de un instrumento, aun quedando distinto, o más bien extraño respecto a él. Y eso porque, según la psicología dualista del

pensaba efectivamente en la alegoría de la *Kaṭha* cuando compuso el pasaje en cuestión.

Sāṃkhya-Yoga, hay oposición total entre el alma (*puruṣa* = *ātman*), que es la pura luminosidad de la conciencia en cuanto horizonte de la aparición de los objetos, y la naturaleza (*prakṛti*), por la cual es conformado el entero organismo fisis-psíquico indistintamente, que incluye las facultades psíquicas racional, volitiva y desiderativa. Para decirlo de la forma más sucinta, el intelecto es (la parte mejor del) alma (o sea espíritu) según Platón, mientras que es, él también, no-alma (o sea cuerpo) según la escuela Sāṃkhya.

CONCLUSIÓN

Este examen inevitablemente sumario ha evidenciado ciertas semejanzas, pero también ciertas diferencias entre las alegorías de la *Kaṭha* y del *Fedro*, que vamos a resumir brevemente.

Podemos contar entre las semejanzas: a) la concepción general del carro como alegoría de las funciones psíquicas, que no tiene antecedente en la tradición griega, pero sí la tiene en la tradición india; b) la identificación del auriga con la facultad racional; c) las analogías en la caracterización del *parama pada* y respectivamente del *ὑπερουράνιον τόπον / ἀληθείας πέδιον* como destinación final del viaje; d) la noción general de la necesidad de una “subyugación” de las facultades psíquicas para alcanzar la meta del camino; y e) la idea de la oposición entre caballos buenos y malos.

Por otro lado, de nuestro análisis ha resultado una carencia de correspondencia entre muchos detalles de las dos alegorías; y más particularmente, la diversa utilización simbólica de los caballos, y sobre todo la falta de la figura distinta del viajero en el *Fedro* — los dos en relación con las importantes divergencias en los respectivos contextos teóricos de las dos obras.

Le incumbe al lector juzgar por sí mismo el valor y la plausibilidad de las observaciones propuestas; a nuestro parecer, se puede cuanto menos concluir de lo susodicho que, a pesar de las diferencias, las semejanzas de detalle entre las imágenes de la *Kaṭha* y del *Fedro* autorizan a suponer algún tipo

de influencia; así que queda abierta la posibilidad de que Platón conociera las doctrinas de la Kaṭha (de forma directa o indirecta) y se sirviera de ellas, aunque adaptándolas al esquema muy diferente de su propio pensamiento.

PAOLO MAGNONE

BIBLIOGRAFÍA

- ANQUETIL-DUPERRON, ABRAHAM HYACINTHE *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum : opus ipsa a in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam : ad verbum, è Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum : dissertationibus et annotationibus, difficiolora explanantibus, illustratum / studio et opera... S. l.: Levrault, 1801-1802*
- BELVALKAR, S. K. - RANADE, R. D. *History of Indian Philosophy. The Creative Period.* Delhi: Oriental Books Reprint, 1974 [1927]
- CHAKRAVARTI, P. C. *The Art of War in Ancient India.* Dacca: University of Dacca, 1941
- BUCCA, SALVATOR "La imagen del carro en el Fedro de Platón y en la Kaṭha Upaniṣad". *Anales de Filología Clásica* 8 (1964): 5-28
- CONGER, GEORGE P. "Did India Influence Early Greek Philosophy?". *Philosophy East & West* 2.2 (1952): 102-128
- DEUSSEN, PAUL *Sechzig Upanishad's des Veda.* Leipzig : Brockhaus, 1897
- FRIEDLÄNDER, PAUL *Platon.* Berlin: Walter de Gruyter, 1954.
- GLASENAPP, HELMUTH VON "Parallels and Contrasts in Indian and Western Metaphysics". *Philosophy East & West* 3.3 (1953): 223-231
- HALBFASS, WILHELM *India and Europe: an Essay in Philosophical Understanding.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1990
- HOPKINS, EDWARD W. "The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, as Represented by the Sanskrit Epic". *Journal of the American Oriental Society* 13 (1889): 57-376

KEITH, ARTHUR BERRIEDALE *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 [1925]

LAMI, ALESSANDRO *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. A cura di... Milano: BUR, 1991

LATONA, MAX J. "Reining in the Passion: the Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1". *American Journal of Philology* 129.2 (2008): 199-230.

LITTAUER, M. A. ET AL. *Selected Writings on Chariots and Other Early Vehicles, Ridings and Harness*. Leiden: Brill, 2002

LUCA, ROBERTO *Platone, Fedro*. A cura di... Firenze: La Nuova Italia, 1998.

MACDONELL, A. A. *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981 [1898]

MAGNONE, PAOLO *Patañjali, Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)*. A cura di... Torino: Promolibri Magnanelli, 1999

MARLOW, A. N. "Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy". *Philosophy East & West* 4.1 (1954): 35-45.

MCEVILLEY, THOMAS *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002

MÜLLER, MAX *The Upaniṣads*. Part I. Oxford: Oxford University Press, 1879

OLIVELLE, PATRICK *The Early Upaniṣads*. New York: Oxford University Press, 1998

PELLICCIA, HAYDEN "The Text of Parmenides B1.3 (D-K)". *American Journal of Philology* 109.4 (1988): 507-512

POTTER, JOHN *Archæologia Græca, or the Antiquities of Greece*. London: Tegg, 1840.

RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI *The Principal Upaniṣads*. New Delhi: Harper Collins, 1994 [1953]

RAWSON, JOSEF NADIN *The Kāṭha Upaniṣad. An Introductory Study in the Hindu Doctrine of God and Human Destiny*. London: Oxford University Press, 1934

RENOU, LOUIS *Chāṅgaleya Upaniṣad*. Publiée et traduite par... Paris: Maisonneuve, 1959

ROBIN, LÉON *La teoria platonica dell'amore*. Trad. di D. Gavazzi Porta. Milano: Celuc, 1973.

SIMPSON, MICHAEL "The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100 (1969): 437-473

SPARREBOOM, MARCUS *Chariots in the Veda*. Leiden: Brill, 1986

SURYAKANTA A *Practical Vedic Dictionary*. New Delhi: Oxford University Press, 1981

VELARDI, ROBERTO Platone, *Fedro*. Introduzione, traduzione e note di... Milano: BUR, 2006

WEST, MARTIN L. *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*. Trad. G. Giorgini. Bologna: Il Mulino, 1993 [1971]

Indoeuropean Poetry and Myth. New York: Oxford University Press, 2007