

COMENTARIOS A CICERÓN, *DE DIVINATIONE I, 47 (EL SUICIDIO DE CALANO)*

Introducción

La India ofreció a los griegos, y, a través de ellos, a los romanos, hechos naturales y culturales que les resultaron más o menos difíciles de interpretar en relación con el conjunto de herramientas del que iban provistos. Tanto los hechos de una naturaleza que desconocían (animales, plantas, etc.), como los de una cultura igualmente extraña (vestimenta, alimentación, religiosidad, doctrinas filosóficas, etc.) les impusieron el desafío de entenderlas y presentarlas como inteligibles a su propia cultura. En cuanto a las doctrinas y prácticas filosófico-religiosas, el problema de la interpretación es especialmente delicado a causa de la complejidad misma de los asuntos y la dificultad de un entendimiento claro. Como consecuencia, resulta difícil seguir el camino de ciertas ideas y tratar de llegar a su aparición en escena en un momento preciso de esta historia, y a ello se agrega el hecho de que el estado de las fuentes testimoniales es fragmentario e indirecto.

Pero hay episodios determinables en el tiempo y en el espacio, como cuando Alejandro Magno llegó en su carrera conquistadora al norte de la India, y mantuvo, según cuentan Plutarco y otros autores, un diálogo con los llamados gimnosofistas, los filósofos desnudos. Hablar sobre las doctrinas de estos hombres es otra cuestión, como se deja ver en el hecho de que han sido distintas las respuestas a la pregunta de si es posible que en las palabras de esos ascetas, ingeniosas respuestas a preguntas difíciles, puedan hallarse los ecos de un pensamiento auténticamente indio. El ejemplo de Georges Dumézil, prestigioso investigador que, en este caso particular, ha dado una respuesta afirmativa, nos sirve aquí como punto de apoyo¹; pues indagaremos, dentro de esta misma línea, en las palabras que uno de esos gimnosofistas, antes de morir autoinmolado en la pira ante los asombrados ojos de Alejandro y su ejército, pronuncia en el buen latín de Cicerón.

En el Libro I del diálogo *De Divinatione*, Quinto, el interlocutor estoico, anuncia que va a exponer ejemplos de adivinación por medio del sueño. Uno de esos ejemplos, el que nos interesa en esta investigación, no tiene que ver con sueño alguno, sino con una experiencia en relación con hechos futuros (*praedictio et praesensio*) que se da en estado de vigilia, aunque, es preciso notarlo, casi en el instante mismo de morir. Dicha situación da lugar a dos elocuciones sobre la muerte: una sobre la de aquel que se va a quitar la propia vida, referida al destino ulterior de su parte inmortal, y la otra sobre la próxima muerte de un segun-

¹ En "Alejandro y los sabios de la India".

do personaje.

El episodio ocurrió cuando Alejandro retornaba de su campaña en la India. Esta es la versión que encontramos en Marco Tulio, *De divinatione* I, 47:

Est profecto quiddam etiam in barbaris gentibus praesentiens atque divinans, siquidem ad mortem proficiscens Callanus Indus, cum inscenderet in rogam ardentem, "O praeclarum discessum", inquit, "e vita, cum, ut Hercule contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit!". Cumque Alexander eum rogaret, si quid vellet, ut diceret, "Optime", inquit, "propediem te videbo". Quod ita contigit; nam Babylone paucis post diebus Alexander est mortuus.

Incluso entre los pueblos bárbaros, por cierto, existen el preconocimiento y la adivinación. Así, ya acercándose a su muerte, el indio Calano dijo al subir a la pira ardiente: "¡Qué espléndida separación de la vida, tal como sucedió con Hércules, cuando, una vez quemado este cuerpo mortal, mi alma surja al encuentro de la luz!". Y como Alejandro le pidiera que si quería algo, lo dijese, "bien -agregó-: te veré dentro de poco". Y ocurrió así, pues en Babilonia, después de algunos días, Alejandro murió.

En el momento en que se prendió el fuego, y según algunas fuentes eso no ocurrió hasta que Calano estuvo encima de la pira, empezaron a sonar las trompetas, y lanzaron sus gritos de guerra los soldados y hasta los elefantes que llevaba el ejército. Así lo relata Nearco -uno de los historiadores que acompañaron a Alejandro-, citado por Arriano en *Anábasis* VII, 3, 6.

Es interesante notar que no hay testimonios del discurso de Calano ni en los cronistas de Alejandro, ni en Megástenes, las fuentes sobre India más importantes de la Antigüedad². Cicerón lo podría haber recibido de los historiadores de Alejandro, quizás a través de Posidonio³. Sólo el elemento profético, la predicción de la muerte en Babilonia, aparece más tarde en Plutarco -*Alex.* 69, 6-, y Valerio Máximo -1, 8 ext. 10-⁴. En cuanto al resto del discurso, conviene señalar que las versiones disponibles en Arriano, Eliano y también Plutarco contienen interesantes datos; las palabras que estos autores pusieron en boca de Calano muestran, como veremos más adelante, aspectos que se pueden relacionar con las palabras que le asigna Cicerón.

Si bien no existen fuentes griegas anteriores para el discurso completo, la

² Pease, p. 177, nota 5f. Vofchuk, "La India en Cicerón y los líricos latinos", p. 148, agrega que tampoco existen en las fuentes rasgos proféticos atribuidos a Calano, pero que sin embargo pudieron existir, siendo los que más tarde aparecen en Plutarco, *Al.* 59, 6.

³ Wardle, *On Divination*, p. 226

⁴ Según Pease, este último lo toma probablemente de Cicerón (nota 175-5, p. 176).

predicción no es del todo ajena a la tradición de los gimnosofistas: Arriano (*Anábasis*, 7, 1, 5-6) cuenta que, según dicen, Alejandro se encontró con algunos sabios indios que no se inmutaron por la presencia de su ejército, sino que comenzaron a golpear la tierra con los pies, y que, interrogados por el conquistador, le dijeron que con ello querían significarle que cada uno era dueño del terreno que pisaba, y que él, que quería conquistarlo todo, contra el bienestar de los demás, cuando muriera "en muy corto tiempo", ocuparía sólo el lugar de su tumba.

Puede pensarse que si Calano toma la palabra en el texto latino es porque existía una tradición textual en la que, en efecto, lo hacía, y que por lo tanto sus palabras pueden ser tratadas como las famosas respuestas de los gimnosofistas. Por otro lado, no deberemos descartar la posibilidad de que Cicerón las haya agregado al episodio; en ese caso, no hay que perder de vista que este autor habría contado con un elemento de verosimilitud, un conocimiento compartido según el cual la doctrina expuesta podría haber pasado ante el público lector como auténtica doctrina india. Hay que decir, entonces, que desde el punto de vista de los estudios greco-indios es lícito emprender una investigación sobre el origen de este discurso.

Ubicación del pasaje

Ante todo, el episodio de Calano se destaca por su particular ubicación, pues, según ya se anunció, está relatado como ejemplo de adivinación por medio del sueño. Este tema se introduce en I, 39; en I, 42 comienzan los ejemplos nacionales (*sed propiora videamus*), y en I, 46 los extranjeros (*externa*). Aquí se narra primero un sueño de la madre de Fálaris, y luego uno de Ciro, y seguidamente, en I, 47, aparece el episodio de Calano, en el que el sueño no está presente en absoluto.

La evidente impropiedad de la ubicación de este pasaje es explicada por el mismo Cicerón un poco más adelante, después de desarrollar dos temas que debían haber precedido a nuestro episodio: 1- una traducción del libro IX de la *República* de Platón (571c-572a-b), en donde Sócrates expone la doctrina del cuerpo y el alma (*animus*), y describe qué pasa con esta última cuando el hombre duerme (I, 60-61); 2- la relación directa entre el sueño y la muerte, y el hecho consiguiente de que los que están por morir poseen facultades adivinatorias. Es después de esto, entonces, cuando leemos lo siguiente: *Ex quo et illud est Callani de quo ante dixi, et Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat* (I, 65).

Debido a esta particular ubicación en el texto, las palabras de Calano resultan ser la primera exposición de la doctrina del *animus* que Cicerón brinda en su diálogo. Para la interpretación de esta doctrina nos serviremos de dos pasajes en los que Marco Tulio traduce a Platón: una versión de *Fedón* 115c en *Tusculanas*, I, 103, texto escrito poco antes que *De divinatione*, y el pasaje mencionado de *República*. En ambos fragmentos, Sócrates se expresa sobre el *animus* en forma muy similar al gimnosofista, con la particularidad de que el segundo texto, además, debía haber precedido al episodio de Calano en *De divinatione*.

Desde el punto de vista del asunto del tratado -la adivinación-, sólo tienen interés las palabras relativas a la próxima muerte de Alejandro. Por otro lado, en el marco de los estudios greco-indios, es necesario revisar con atención las fuentes griegas referidas a Calano en busca de los elementos auténticamente indios presentes en el ilustre personaje, distinguiéndolos a su vez de aquellos que provienen de la particular interpretación griega (*interpretatio Graeca*), como por ejemplo la forma de ver pautaada por la filosofía helenística; esto último supone como condición el estudio de las fuentes sánscritas adecuadas. De esa manera, se observó el hecho del suicidio, comparándolo con aquello que las fuentes sánscritas registran sobre éste. Pero nos parece que algo puede agregarse aún a la interpretación del episodio, tal como lo cuenta Cicerón, si se considera la posibilidad de que las palabras del asceta indio sobre el destino ulterior de su *animus*, que parecen poder ser interpretadas a partir de la filosofía greco-romana, tengan en realidad elementos originalmente indios. Otra cuestión que examinaremos es la posibilidad de que ideas indias estén presentes bajo alguna forma en ciertas doctrinas griegas, como resultado de un contacto histórico entre las culturas; además, por último, propondremos la comparación de estas doctrinas, más allá del contacto, para iluminar no sólo el episodio y su sentido para los lectores de la época de Cicerón, sino el estado del pensamiento sobre la relación cuerpo-alma en Grecia, Roma e India.

Por otro lado, hay algo sobre lo que debe llamarse la atención desde el punto de vista de la filología clásica: los dos comentarios a este texto de Cicerón (el de Pease y el de Wardle) no contextualizan bien el episodio con citas de fuentes griegas y latinas (entre ellas Cicerón mismo), y por lo tanto fallan en esclarecer el tema del conocimiento de la India en la antigüedad, particularmente en un clásico latino.

Para los fines de llevar a cabo el análisis del episodio, distinguiremos en él dos niveles: 1) el acto material de la autoinmolación en el fuego, 2) las palabras pronunciadas por el asceta, distinguiendo: a- la idea de que el *animus*, una vez consumido el cuerpo por el fuego, irá hacia la luz, idea ilustrada con el ejemplo de Hércules: *o praeclarum discessum e vita, cum, ut Hercule contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit*; b- el presagio sobre la próxima muerte de Alejandro: *propediem te videbo*.

La muerte en la pira y la doctrina sobre el alma, según la cual el *animus* tendrá un destino luminoso, están articulados por la frase *in lucem*; porque cuando Calano se quita la vida en el fuego es claro que va de la luz hacia la luz.

Buscar un sentido originalmente indio para la interpretación de este episodio no es en principio una tarea vana, empezando por el hecho de que el suicidio en el fuego es una costumbre ampliamente registrada en los documentos literarios de la India. En el caso de la doctrina sobre el *animus*, la pregunta que formularemos es, en primer término, si se trata de una doctrina extraña al pensamiento indio, es decir atribuida (y en este caso si tiene que ver con el modelo de

Hércules y su presencia en la imaginación de los historiadores griegos que escribieron sobre el asunto, o si es una doctrina atribuida por Cicerón, ya sea platónica o estoica). En último término nos interrogaremos sobre la posibilidad de que haya de por medio una doctrina característica del pensamiento de la India antigua, en alguna de sus vertientes.

Calano y los gimnosofistas

El primer conocimiento de los ascetas indios en Occidente fue el que tuvieron los compañeros de Alejandro en Taxila (si aceptamos que los ascetas de Heródoto, hombres que comen plantas, no matan animales y no viven en casas, responden a un modelo ya establecido en la antigua literatura etnográfica⁵).

Antes de Alejandro, los indios representaban para los griegos sólo un pueblo bárbaro entre otros, cuyas únicas características relevantes eran su mayor lejanía geográfica y una mítica predisposición a la justicia (esto último, es decir un tipo de sabiduría primitiva, no comparable con la filosofía griega, había llegado a ser un *topos* de la literatura sobre los pueblos lejanos). En el período alejandrino, en cambio, existió un creciente interés por la sabiduría de los extranjeros, y es a partir del encuentro con los ascetas indios relatado por Onesícrito que la India adquiere fama como un país de filósofos.

El hecho que causó mayor impresión a los griegos en relación con estos hombres fue su desnudez, y de allí el nombre con el que más tarde fueron preferentemente llamados: *gymnosophistai* (filósofos desnudos). Esa palabra, sin embargo, no fue utilizada por los contemporáneos de Alejandro, pero llegó a ser la de mayor aceptación, sobre todo en el período romano. En principio se los llamó *sophistai* y *philosophoi*, y luego también *gymnetes*, haciendo igualmente alusión a su desnudez, y *brachmanes*. En latín se usaron las palabras *gymnosophistae* y *sapientes*.

Las fuentes más importantes para los gimnosofistas de Taxila son Aristóbulo y Onesícrito⁶. Este último fue, entre los historiadores que acompañaron al conquistador macedonio, el que probablemente permaneció más atado a las tradiciones literarias griegas, y así su conocimiento de la literatura anterior le dictó un modelo para elaborar el conocimiento de primera mano al que pudo acceder. Era aprendiz del filósofo Diógenes, y como tal buscó y encontró algo que tenía directa relación con el ideal filosófico de los cínicos; lo que le interesó realmente, más que la doctrina difícilmente comprensible de los filósofos indios, fue que ellos representaban el *topos* de una sabiduría prístina que los griegos habían perdido⁷.

Los primeros en narrar la historia de Calano, el asceta que acompañó a Ale-

⁵ Como lo hace Karttunen, *India and the Hellenistic World*, p. 55. Vofchuk -1982- sostiene, siguiendo a Lassen, que la de Heródoto III, 100 es la primera referencia a los ascetas indios.

⁶ Fragmentos en Estrabón 15, 1, 63 ss. (Onesícrito), y 15, 1, 61 (Aristóbulo).

⁷ Karttunen, *India in early greek literature*, pp. 111-112.

jandro en su regreso hacia el Oeste y se autoinmoló en la pira, fueron Cares (en Ateneo, *Deipnosophistas*, X, 436f) y Onesícrito (en Estrabón, *Geografía*, XV, 1, 68). Autores posteriores (siglo I d.C.) han aportado diversos datos sobre el nombre del asceta: para Josefo, *Callanus* significa "filósofo" en la India⁸; Plutarco señala que su nombre propio era *Sphines* (Al. 65, 5). Actualmente se acepta que corresponde al antiguo indio *kalyānam* (bueno, noble), cuya forma prácrita del noroeste, es decir, vertida a una lengua vulgar hermana del sánscrito, es *Kalana*⁹.

Después de la muerte de Alejandro, el autor más importante es Megástenes, embajador griego en la corte seléucida (comienzo del s. III a. C). Los numerosos fragmentos conservados tienen el valor de estar en mayor medida que los anteriores apoyados en la realidad india, como se ve por ejemplo en el hecho de que fue él quien hizo la distinción de que no todos los brahmanes son ascetas, y que el ascetismo puede ser una etapa en la vida del brahmán¹⁰. Este autor enriqueció la figura de Calano al contraponerla con la de otro asceta llamado Mandanis: contrariamente a Calano, aquél respondió negativamente al requerimiento de Alejandro de que lo acompañara, diciendo que no deseaba más de lo que tenía allí, y que la muerte sólo lo liberaría de su cuerpo, que era un incómodo compañero (ἀποθανόντα δὲ ἀπαλλαγῆσθαι οὐκ ἐπιεικοῦς ξυνοίκου τοῦ σώματος -el fragmento se conserva en Arriano, *Anab.* 7, 2, 2-4, y también en Estrabón 15, 1, 68-)

Desde esta postura, Megástenes critica a Calano por su actitud, tildándola de sensualista y por lo tanto contraria al auténtico carácter ascético¹¹.

Estrabón menciona el caso de la muerte de Calano como un ejemplo del desacuerdo entre los historiadores (15, 1, 68), y proporciona dos versiones diferentes, una de las cuales es la que recogen Cicerón y Arriano. En este punto, Estrabón dependería de Megástenes. Arriano menciona a Nearco, pero tanto él como Plutarco parecen haber estudiado los escritos del geógrafo¹².

Onesícrito cuenta (en Estrabón, 15, 1, 64) que tuvo una conversación con Calano, en la que éste le espetó un discurso sobre la relación entre la arrogancia de los hombres y la vida lujuriosa de la edad de oro¹³. Pero su versión no tuvo mayor influencia en la literatura posterior¹⁴.

⁸ *Contra Ap.*, 179.

⁹ Karttunen, *India and the Hellenistic world*, p.60.

¹⁰ En Estrabón XV, 1, 59. Alude allí a la división de la vida en períodos llamados *āśramas*: estudiante, padre de familia, asceta, ermitaño. Los *gymnosofistas* pertenecen a la tercera o cuarta etapa.

¹¹ También en Arriano, II, 2, 3-4. Karttunen, *India and the Hellenistic world*, p. 65, sostiene que Megástenes incurre en una crítica excesiva. Para Brown la crítica a Calano, y a la costumbre misma del suicidio (en Estrabón, 15, 1, 68), sólo tiene por objeto enfatizar por contraste la sabiduría del auténtico sabio indio, encarnada en Mandanis ("A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis", pp. 133-134).

¹² Steele, "Some features of the later Histories of Alexander", pp. 303 y 309.

¹³ Velissaropoulos considera la posibilidad de que este discurso provenga de Hesíodo, en tanto que Lassen, citado por él mismo, consideró que se refería a los *yugas* de la India ("The Ancient Greek Knowledge of Indian Philosophy", p. 262).

¹⁴ Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, p. 429.

En cuanto a las doctrinas y prácticas de los gimnosofistas, disponemos de numerosos datos, modalizados ciertamente por el tamiz más o menos deformador de la *interpretatio Graeca*. Esta información nos servirá para comprender mejor a Calano.

En primer lugar, es característico el desprecio que estos sabios desnudos mostraban por la muerte, *topos* que aparece ya en Ctesias, autor anterior a Alejandro (θανάτου καταφρονήσεως-F45, 30-). En Estrabón, 15, 1, 60, leemos que sus hábitos son frugales, se alimentan de granos, tienen una gran resistencia física, siendo capaces de permanecer todo el día en una misma postura, sin moverse (modo de vida que inclinó a Occidente a creer que vivían muchos años); en 15, 1, 61 dice que Aristóbulo había visto a dos, uno con la cabeza rapada y el otro con pelo largo; en 15, 1, 63 dice que Onesícrito fue enviado a conversar con los ascetas, y que los encontró en número de veinte, practicando diversas posturas, yaciendo, sentados o acostados, inmóviles y desnudos; y que soportaban un sol abrasador, cuya fuerza era tanta al mediodía que se hacía difícil poder caminar con los pies descalzos.

El episodio del encuentro de los gimnosofistas y Alejandro tuvo una enorme resonancia en el mundo griego, y de él circulaban distintas versiones, de las cuales la más antigua que conocemos se conservó en un papiro. En el período romano se sumaron muchos datos adquiridos a través de las embajadas a Roma. En el capítulo 64 de la vida de Alejandro, Plutarco nos brinda el testimonio más famoso del diálogo que los gimnosofistas sostuvieron con el conquistador, o más bien las respuestas que dieron a diez preguntas preparadas especialmente para poner a prueba su proverbial agudeza. Se trataba de nueve cuestiones relacionadas con asuntos como la vida y la muerte, la estructura del mundo, los animales, el día y la noche, la deificación de un mortal. Pero no se admitían elementos realmente indios en las enigmáticas respuestas de los gimnosofistas hasta que Dumézil señaló que ellas suponían ciertas concepciones características de la filosofía india y sus diferentes escuelas: las ideas de *duḥkha*, el dolor que supone la existencia, *mokṣa*, la liberación final, *ahimsā*, la no-violencia y compasión para con todos los seres, *sva-dharma*, el deber propio de cada casta, etc. Conceptos todos que los griegos no pudieron comprender sino de acuerdo con los términos de su propia cultura.

De todos los hombres que los extranjeros griegos abarcaron con el nombre general de gimnosofistas, solamente dos, Mandanis y Calano, conservaron un nombre y un carácter definido. Este último, protagonista de un episodio memorable, ha tomado la palabra en un fragmento de Cicerón para hablar al mundo occidental de algo que, curiosamente, tiene un claro sentido si se lo lee como expresión del pensamiento brahmánico: la creencia en la eternidad del *ātman* y su liberación del peregrinaje de la vida para buscar su unión con *brahman*, lo absoluto.

La muerte en la pira y sus modelos en la literatura griega e india.

La costumbre de los indios de suicidarse en el fuego fue bien conocida en el mundo romano, como lo demuestra el hecho de que otro texto de Cicerón, las *Disputationes Tusculanas*, la menciona en varias ocasiones.

La primera es una indicación hecha como al pasar (*uri se patiuntur Indi -II, 40-*), que define un conocimiento uniformador de los rasgos de una cultura extraña: en adelante se pensará que el suicidio era una práctica generalizada entre los sabios indios, de manera que en Plinio encontramos ya una afirmación rotunda, formulada por extensión del caso particular de Calano¹⁵.

En V, 77 (citado por Wardle en su comentario *ad I, 47*) Cicerón habla de la rudeza de los indios, que soportan desnudos el frío extremo, y también, por supuesto, el fuego de la pira:

Quae barbaria India vastior aut agrestior? In ea tamen gente primum ei, qui sapientes habentur, nudi aetatem agunt et Caucasi nives hiemalemque vim perferunt sine dolore, cumque ad flammam se applicaverunt, sine gemitu aduruntur (Tusculanae, V, 77)

¿Qué país bárbaro es más rudo y salvaje que la India? Pues en ese pueblo los que son considerados sabios pasan el tiempo desnudos y soportan sin dolor las nieves del Cáucaso y el rigor del invierno, y cuando se arrojan a las llamas se dejan consumir sin un gemido.

En el siguiente párrafo tenemos una referencia más específica, que implica un mejor conocimiento de las costumbres indias:

Mulieres vero in India, cum est cuius earum vir mortuus, in certamen iudiciumque veniunt quam plurimum ille dilexerit -plures enim singulis solent esse nuptae- quae est victrix, ea laeta prosequentibus suis una cum viro in rogam imponitur, illa victa maesta discedit. (*Disputationes Tusculanas*, V, 78)

Y en la India, cuando muere el esposo de alguna mujer, ellas disputan en una competencia sobre a cuál ha preferido aquél -pues cada uno suele tener muchas esposas-. La que sale vencedora es la única que, feliz, es acompañada por sus parientes y colocada en la pira junto con su marido; la otra, vencida, se aparta tristemente.

¹⁵ *Quintum genus, celebratae illis et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper mortem vitam accenso prius rogo finit (Historia Naturalis, VI, 66).*

La fuente literaria que sirvió al hinduismo como modelo para la cremación de las viudas -en sánscrito *satī* - está en el *Śrīmadbhāgavatapurāṇam*, en el episodio del sacrificio al que no se le permitió la entrada a Śiva; entonces *Satī*, su esposa, se consumió entre las llamas originadas por el solo poder de la concentración:

*tataḥ svabhartuścaraṇāmbujāsavam jagadgurościntayatī na cāparam
dadarśa deho hatakalmaṣā satī sadyaḥ prajajvāla samādhināgninā
(Śrīmadbhāgavatapurāṇam, 4, 4, 27)*

Entonces, pensando en su esposo, en el néctar del loto de sus pies, en el gurú del mundo, y sólo en él, *Satī* se envolvió con el fuego producido por su concentración, destruyendo las impurezas de su cuerpo.¹⁶

La otra cita (segunda en el texto, e incluida por Pease en su comentario *ad I, 47*) es una referencia al único caso particular que se conocía por entonces en Europa:

Callanus Indus, indoctus ac barbarus, in radicibus Caucasi natus, sua voluntate vivus combustus est. (*Tusculanae disputationes*, II, 52)

El indio Calano, bárbaro e inculto, nacido a los pies del Cáucaso¹⁷, se quemó vivo por propia voluntad.

Aquí se ve la valoración del personaje como extraño al mundo civilizado, con lo cual se acentúa el carácter exótico de ese inusual desprecio por la vida.

Pero una cosa es que el suicidio de Calano haya llegado rápidamente a constituirse en un *topos* literario, y otra diferente la idea de que la práctica de suicidarse en el fuego era general entre los filósofos indios. Aunque, en todo caso, debe advertirse que no era una costumbre desconocida en ese país: existen referencias a la muerte en la pira en varios textos de la literatura sánscrita, como *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* V, 11; *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* 136, 6; *Ramāyāṇa* III, 5, *Mahābhārata*, 116, 31; *Kathāsaritsāgara*, *Daśakumāracarita*, etc¹⁸. En *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 29, 4, la muerte voluntaria por el fuego se formula breve y claramente: *Agni-praveśād-brahmalokaḥ* (entrando en el fuego -se obtiene- el mundo de brahman). Es-

¹⁶ Esa costumbre fue suprimida en 1829 por el imperio británico, no sin escasa resistencia por parte de la India tradicionalista, de manera que algunos autores anotan un punto a favor del imperalismo.

¹⁷ El Cáucaso al que se refiere Cicerón no es el Cáucaso escita, sino otro monte que llamaron así los macedonios que acompañaban a Alejandro (Arriano, *Anábasis* 8, 2, 4). Su nombre es Parapamiso, y lo llamaron así porque encontraron una gruta que creyeron ser el lugar donde estuvo Prometeo cuando robó el fuego (*Anábasis* 8, 5, 11).

¹⁸ Fuentes mencionadas por Fick, "Der indische Kalanos und sein Flammentod", pp. 8, 11, 13, 14.

te texto, que representa el último resto de los *sūtras* de una escuela védica, en principio sólo habría tenido autoridad para los *rigvedins*, pero más tarde llegó a ser un referente para todos los brahmanes¹⁹. El *sūtra* recomienda la auto-cremación, y así respalda la enseñanza de los *Purāṇas*, y en particular el acto llevado a cabo por Calano y que tanto dio que hablar a Occidente.

En Grecia el suicidio filosófico nunca fue algo común (el caso más conocido es el de Empédocles), y Platón, por ejemplo, habla de una doctrina misteriosa según la cual el suicidio no es una salida agradable a los dioses, ya que éstos cuidan a los hombres como a un rebaño (*Fedón*, 62 b). Así, nunca dejó de ser considerado una costumbre de ascetas extraños, y sólo como tal despertó interés y admiración.

El marco para la interpretación del suicidio de Calano con el que podía contar un receptor griego, o un romano conocedor de la literatura griega, estaba conformado por los referentes literarios que pudiera tener a mano. Es posible ver esas referencias, más o menos expresas, en las distintas versiones del episodio.

El mejor ejemplo de una muerte al estilo de nuestro gimnosofista que un antiguo podía tener en la cabeza era el de Heracles; el acto inusitado de arrojarse voluntariamente al fuego cuenta con su modelo como garantía de que es un acto inteligible, no del todo inusitado para un público griego o romano. En ese caso, además, se presentaba un suicidio filosóficamente correcto, ya que tenía la aprobación que Sócrates da en *Fedón*, 62c, cuando dice que está bien lo de no darse muerte uno mismo, pero sólo hasta que llegue un caso de fuerza mayor. La novedad del pasaje de *De divinatione* está en que el gimnosofista menciona en forma expresa este modelo.

Pero el episodio está compuesto por varios segmentos -de los cuales el suicidio, como acto puntual, es tan sólo uno-, y un análisis detallado muestra que también podían funcionar otros modelos literarios.

He aquí la versión de Cares, conservada por Athenaeus:

Χάρης δ ὁ Μυτιληναῖος ἐν ταῖς περὶ Ἀλεξάνδρου ἱστορίαις περὶ Καλάνου εἶπ ὡν τοῦ Ἰνδοῦ φιλοσόφου, ὅτι ῥιψας ἑαυτὸν εἰς πυρὰν νενημένην ἀπέθανε, φησὶ ν ὅτι καὶ ἐπὶ τῷ μνήματι αὐτοῦ διέθηκεν Ἀλέξανδρος γυμνικὸν ἀγῶνα καὶ μο υσικὸν ἐγκωμίων. (Athenaeo, *Deipnosophistae*, X, 436-437)

Al hablar acerca de Calano, el filósofo indio, Cares de Mítilene dice, en su historia de Alejandro, que murió después de arrojarse a la pira que había construido, y que Alejandro dispuso un certamen atlético y un festival de música en memoria suya.

¹⁹ Max Müller, *The Sacred Books of the East*, Vol XIV, Part II, p. 136.

El lector podía entender la secuencia distinguiendo tres momentos, definibles a partir de prestigiosos referentes literarios: 1- la construcción de la pira; 2- el suicidio en el fuego; 3- los juegos celebrados posteriormente.

Para la construcción de la pira el referente es Sófocles, *Traquinias*, 1193 ss., donde Heracles, sintiendo ya la cercanía de la muerte provocada por la túnica letal que le había regalado Deyanira, hizo construir una pira funeraria, y finalmente dejó que el fuego consumiera su parte mortal. Siglos después la tragedia de Séneca evoca la imagen de la pira elevándose hacia los astros (*Aggeritur omnis silua et alternae trabes / in astra tollunt Herculi angustum rogam -Hercules Oaeteus*, 1637-38-).

También podía funcionar para este mismo momento el canto 23 de *Iliada* (vv. 161-165), cuando Agamenón ordena buscar leña para preparar la pira funeraria de Patroclo.

El texto conservado por Arriano desarrolla más esta instancia. Alejandro encarga a un futuro rey la construcción de la pira en la que moriría Calano:

κελεῦσαι νησθῆναι αὐτῷ πυράν, καὶ ταύτης ἐπιμεληθῆναι Πτολεμαῖον τὸν Λάγο υ τὸν σωματοφύλακα. (Arriano, *Anábasis de Alejandro*, VII, 3, 2-4)

(Alejandro) ordenó que se le preparara una pira funeraria, y que de ello se encargara Tolomeo, el hijo de Lago, hombre de su guardia personal.

El tercer momento, la competencia atlética y musical que, según Cares, ordenó Alejandro por la muerte de alguien que había merecido su consideración, pudo leerse en el marco de *Iliada*, 23, 257-261, en donde Aquiles dispone los juegos fúnebres.

La versión de Cicerón consiste en un desarrollo del segundo momento, pero de ningún modo es una absoluta innovación, ya que las fuentes de Plutarco y Arriano también lo desarrollaron en ese mismo sentido al mencionar las plegarias y los himnos en la lengua de los indios que Calano había pronunciado antes de morir; también Eliano, cuando dice que adoró al sol, desarrolla este segundo momento. Por otro lado, el lector de la versión de Marco Tulio estaba armado con un episodio de *Iliada* al que el discurso profético de Calano no deja de remitir: en *Iliada*, 23, 62-8 se presenta el alma de Patroclo (su ψυχή, es decir, su *animus*) ante Aquiles, durante el sueño, y le presagia su próxima muerte. El episodio resulta significativo por dos detalles: Aquiles era uno de los principales paradigmas de Alejandro, y el cuerpo de Patroclo acabará, como el de Calano, consumido en la pira.

Volviendo a Hércules, su modelo resulta adecuado, también, por otras razones. Pease anota que la mención de este ejemplo tiene sentido en el contexto de la consciente comparación que establecía Alejandro entre sus hazañas y las del

semidiós; y, para apoyar su afirmación, brinda al lector los números de algunos pasajes de Curtius Rufus. Wardle, por su parte, comenta que el conquistador acostumbraba vestirse como Hércules (y menciona a Athenaeus, 537f), y que penetró en India emulando justamente a dicho héroe²⁰. Pero Pease también señala en su comentario *ad locum* que "the comparison to Hercules seems a little out of place in the mouth of this Hindu"²¹. Hay algo que recordar, sin embargo, para una mejor comprensión de si es más o menos adecuado que Calano invoque el nombre de Hércules: primero, que ya para entonces las historias de Heracles habían sido popularizadas en la India por Cleitarco, uno de los que acompañaban a Alejandro²², y segundo, un argumento que viene de otro texto de Cicerón. Porque los datos anteriores son correctos en general, pero no dan una explicación particular con respecto al tema, es decir, a su sentido dentro de la obra de Cicerón: en efecto, nuestro autor escribe en otro lugar sobre un Hércules indio, que es el quinto en la lista que confecciona en *De natura deorum*, 3, 42 (*quintus in India qui Belus dicitur*). El nombre *Belus* posiblemente se relaciona con el indio *Bala(rāma)* héroe caracterizado por su gran fuerza *-bala*²³. Podemos concluir, entonces, que el hecho de que un personaje indio, pueblo al que Cicerón le adjudica el conocimiento de un quinto Hércules, mencione al Hércules griego, y siendo además que éste era objeto de particular culto por parte de Alejandro, a quien Calano decidió acompañar despreciando a los suyos, no resulta aquí tan fuera de lugar.

La doctrina del *animus*

Sobre el origen del discurso de Calano, que, como ya se dijo, no aparece en otras fuentes, hay que plantear las siguientes posibilidades: A- que las palabras del asceta sean un agregado de algún autor griego o romano; B- que realmente Calano haya dicho algo más o menos parecido antes de morir, y eso haya sido recogido por alguno de los cronistas griegos (a través, claro, de sus intérpretes)²⁴.

Sólo en el segundo caso parece probable que pueda detectarse, mediando la deformación producida por malas interpretaciones, algún rasgo del pensamiento indio, como una doctrina sobre la vida después de la muerte. En el primer caso hay que plantearse por qué esas palabras le son adjudicadas a Calano; y también, por último, si es que el discurso fue incluido en el episodio por Cicerón,

²⁰ *On Divination*, p. 226.

²¹ *De Divinatione*, nota 5 f, p. 177.

²² Tarn, *Alexander the Great, Vol II, Sources and Studies*, pp. 51-52.

²³ Como sugieren André y Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, nota 8, p. 340. Para Renou el Hércules indio de los griegos es una superposición de las figuras de *Kṛṣṇa* y de *iva* (*El Hinduismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, p. 49).

²⁴ Stoneman habla de tres intérpretes ("Naked Philosophers", p. 103), y cita a Tarn (*The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951, p. 429), quien sugiere que el primer paso de traducción era de un dialecto local indio al sánscrito.

hay que preguntarse por qué un personaje indio, *indoctus ac barbarus*, expone una doctrina del *animus*, cosa que a esa altura de la exposición del estoico Quinto no ha hecho ningún otro personaje.

A) El alma, el cuerpo y la luz en Cicerón.

Examinaremos primero la posibilidad de que en las palabras de Calano se contenga una doctrina del *animus* de origen puramente griego, sin interrogarnos sobre la fuente del discurso. Comenzaremos por la leyenda de Hércules.

Hércules obtuvo un lugar entre los dioses²⁵ debido a su naturaleza semidivina, porque sólo los héroes pueden elevarse al cielo, como lo hicieron Cástor y Pólux en Grecia, y Rómulo-Quirino en Roma. El componente inmortal que abandonará el cuerpo de Calano es llamado por Cicerón *animus*; en el caso de Hércules, lo que se eleva hasta los dioses es sólo la parte inmortal correspondiente a su ascendencia paterna, y no se hace diferencia entre su cuerpo y su espíritu.

El ejemplo de Hércules no hablaba expresamente del destino *animus*. Ovidio no menciona para nada una doctrina semejante²⁶. Y si la tradición hubiera incluido una doctrina del tipo de la que menciona Calano, creemos que Séneca lo habría tomado en cuenta para su tragedia; porque este autor, que aprovecha la oportunidad para poner en boca de su Hércules varios tópicos del estoicismo (los de *vir durus, intrepidus, immotus*, etc. -*Hercules Oetaeus*, 1737-1741-) no habría descartado ideas que expone en otros escritos (por ejemplo *Epistulae ad Lucilium* 120, 15: *Maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec in quibus versatur humilia iudicat et angusta, si exire non metuit; scit enim quo exiturus sit qui unde venerit meminit*, y 102, 28: *discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet*)²⁷.

En líneas generales, sin embargo, este ejemplo hablaba de la inmortalidad de una parte de la persona en oposición al cuerpo mortal, y entonces, aunque no menciona el *animus* en forma expresa, el relato presenta los elementos esenciales del cuadro: una parte inmortal que es conducida por el fuego de vuelta al mundo divino.

²⁵ Así, por ejemplo, en Ovidio, *Met.* IX, 250-56:
omnia qui vicit, vincet, quos cernitis, ignes;
nec nisi materna Vulcanum parte potentem
sentiet. aeternum est a me quod traxit, et expers
atque immune necis, nullaque domabile flamma.
idque ego defunctum terra caelestibus oris
accipiam, cunctisque meum laetabile factum
dis fore confido.

²⁶ Pero, puede pensarse, porque Ovidio responde más bien a la tradición del Hércules cómico (según afirma Galinsky, "Hercules Ovidianus", p. 103).

²⁷ Así, para la frase *in lucem* Pease remite a Séneca, pero no a su *Hercules Oetaeus*.

Referencias a otros textos de Cicerón

Según anota Pease²⁸, la frase *in lucem* en el discurso de Calano debe ser interpretada a la luz de *Tusculanae* I, 43 (y cita además algunos pasajes de diálogos senecianos). Pero lo cierto es que en este fragmento, en donde Cicerón habla del destino del *animus* después de su separación del cuerpo, no hay en absoluto referencia a que la luz es aquello hacia lo que el alma tiende en su viaje post-mortem; sólo se menciona el calor, que, en su búsqueda de lo semejante, es la causa del movimiento. El pasaje pone el foco en el movimiento como prueba de la inmortalidad del alma²⁹ -y ello se refleja en las palabras que predicen al sustantivo *animus*: *evadat, perrumpat, velocius, celeritas*, etc.-, desde su inicio con la muerte hasta la obtención del estado de reposo: *cum enim sui similem et levitatem et calorem adeptus est, tamquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem movetur...*

Una referencia para la expresión *in lucem* debe estar relacionada con la segunda prueba de la inmortalidad del alma, es decir, su naturaleza común con la divinidad. La referencia a lo brillante en la traducción que hace Cicerón del texto platónico no se relaciona con el movimiento, sino con esta segunda prueba.

Parece más adecuado, entonces, referir la frase *in lucem* al *Somnium Scipionis*, donde se encuentra a cada paso la doctrina del luminoso destino del alma después de la muerte, su reencuentro con la luz y el fuego debido al hecho de que tienen características comunes: *ea vita est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides -erat autem is splendidissimo candore inter flammam circum elucens- quem vos, ut a Graecis accepistis, orbem lacteum nuncupatis. (3, 16). Iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis... divinis animatae mentibus (3, 15). Deum te igitur scito esse...; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet (8, 26).*

En cuanto a las fuentes de esta idea, Boyancé señala que, según Diógenes Laercio, los pitagóricos del siglo IV sostenían la divinidad de los astros y su parentesco con las almas, parentesco dado por una razón física: el predominio del calor en ambos³⁰. Bignone, en su comentario al *Somnium*, agrega que también para los presocráticos (Parménides, Heráclito) el alma es de origen astral, y que Platón -*Fedón*, 96 b- alude a Heráclito cuando dice que el fuego es el elemento a partir del cual pensamos; también para los estoicos, según Zenón, la sustancia del alma es ígnea. Para Crossen, las ideas sobre el origen del alma en *Tusculanae* y *Somnium Scipionis* provienen de Posidonio³¹. Boyancé defiende la fuente en Platón, y, particularmente, en el sistema de Heráclides del Ponto (discípulo de Platón), en donde la sustancia del alma y de los astros no es la quintaesencia

²⁸ *Idem*, nota 5 f, *in fine*, p. 177.

²⁹ Prueba mencionada por Platón, *Fedro*, 245 c, y traducida por Cicerón en *De re publica* V, 27.

³⁰ "Les idées sur l'âme et l'immortalité", p. 131.

³¹ Boyancé, *id.*, pp. 122-123.

aristotélica, sino una especie sutil de fuego; las almas no son visibles cuando van por el aire, pero se tornan brillantes cuando llegan a los límites del éter y a la luz, donde está la Vía Láctea³².

Pero el *Somnium* se refiere sobre todo al hombre brillante en su actividad pública. La referencia, tal vez, podría ser más cercana.

En *De divinatione* I, 60-61, Cicerón traduce un fragmento de la *República* de Platón (571c-572a-b) en el que Sócrates diserta sobre el *animus*, y lo que ocurre con éste cuando el hombre duerme. El *animus* consta de tres partes: una primera y superior, *quae mentis et rationis sit particeps*, la segunda, *in qua feritas quaedam sit atque agrestis immanitas*, y la tercera, *in qua irarum existit ardor*. Sólo cuando estas dos partes inferiores están apaciguadas por una comida frugal, se impone la parte superior, brilla *-eluceat-*, se vivifica y fortalece *-se vegetam acremque praebeat-*, y el que duerme tiene visiones tranquilas y veraces *-visa tranquilla atque veracia-*.

Recordemos que, si bien Calano se refiere a lo que ocurre con el *animus* en la muerte, mientras que Sócrates habla del sueño, ambas instancias tienen mucho en común: esa idea, que según Pease es moneda corriente desde Homero³³, se menciona en I, 63: *cum ergo sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus*. En la muerte el fenómeno es el mismo, pero se realiza del todo: *Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit*.

La doctrina del *animus* es reforzada un poco más adelante -I, 70- con una teoría afín de Cratipo, en donde dice que consta de dos partes: una superior, de origen externo y divino, y otra, relacionada con el movimiento, la sensación y el apetito, que es inseparable de la vida del cuerpo; y que la parte superior se fortalece cuanto más se separa de éste.

El vocabulario utilizado por Cicerón al traducir a Platón -I, 60-61-, y el que utiliza en el párrafo donde define el parentesco entre el sueño y la muerte, retoma algunas palabras centrales del discurso de Calano (I, 47), anterior en el texto de *De divinatione*. Notemos primero que la frase *in lucem* se corresponde con el *eluceat* de Sócrates (I, 61). Con respecto al texto griego, es interesante advertir que Cicerón no traduce fielmente, sino que modifica el original: mientras que Platón ha puesto solamente ἀναπαύηται (se entrega al descanso, cesa), Cicerón optó por *eluceat* y *praebeat ad somniandum*, en donde sólo la segunda expresión corresponde al verbo griego. La traducción ciceroniana, entonces, se inscribe en lo que puede entenderse como una adulteración del original exigida por necesidades contextuales³⁴, y establece, en este caso particular, una clara correspondencia con el *in lucem* del discurso de Calano.

Sin embargo, Cicerón no falsea el pensamiento platónico tal como está ex-

³² Boyancé, "La religion astrale de Platon à Cicéron", pp. 336-337.

³³ *De divinatione*, I, 63, nota 1, p. 205.

³⁴ Powell, "Cicero's translations from Greek", p. 274.

presado en otros pasajes del mismo diálogo; en *República* 508 d se menciona que, así como el ojo ve lo que ilumina el sol, de igual manera el alma ve lo que ilumina *καταλάμπει*- la verdad y el ser, y entonces conoce *-ἐνόησεν-*. De modo que, cuando el alma no se distrae en lo percedero, su parte racional *-λογιστικόν-* brilla. Un ejemplo más conocido es el símil de la caverna (*Republica* 514 a - 518 b), en el que el ascenso a la luz alegoriza el ascenso del alma al mundo inteligible, y se contraponen la luz del pensamiento y la oscuridad de la ignorancia.

Calano se ha adelantado a Sócrates también en el tema de la separación del alma y el cuerpo, como se ve en el uso del verbo *excedere*, ya que el verbo utilizado por el asceta, en idéntica forma conjugacional, reaparece en las palabras del sabio griego (el *excesserit* de I, 63). El mismo verbo aparece en un pasaje de *Tusculanae* -I, 103-, cuando Sócrates habla concretamente sobre su propia muerte. En este texto, unos meses anterior al *De divinatione*, Cicerón ha traducido un fragmento del *Fedón* -115 c -, y allí Sócrates utiliza un vocabulario que nos interesa:

Critoni enim nostro non persuasi me hinc avolaturum neque mei cuicquam relicturum. Verum tamen, Crito, si me adsequi potueris aut sicubi nactus eris, ut tibi videbitur, sepelito. Sed, mihi crede, nemo me vestrum, cum hinc excessero, consequatur. (Tusculanae, I, 103)

No he logrado persuadir a nuestro amigo Critón de que yo he de volar lejos de aquí y que de mí no quedará nada. No obstante, Critón, si puedes seguirme o encontrarme en alguna parte, entiérrame, tal como desees. Pero, créeme, ninguno de ustedes podrá seguirme cuando me marche de aquí.

La doctrina del cuerpo como cárcel había sido expresada por Mandanis (en Megástenes), y se hace evidente en el desprecio que muestra Calano por su cuerpo mortal³⁵. Lo que más sorprende en este pasaje traducido de *Fedón*, y que de hecho termina acercando las figuras de los dos sabios, el griego y el indio, es que las palabras de Sócrates aparecen en el contexto de la discusión sobre si su cuerpo deberá ser enterrado o quemado (*Fedón* 115 e).

B) Ātman, el fuego y el sol.

En esta sección examinaremos la posibilidad de que en el discurso haya una doctrina india sostenida por Calano, cosa más probable si la fuente del discurso es griega. A favor de esta opción hay que recordar que, según relatan autores griegos, antes de la muerte de Calano ya los sabios de la India le habían expues-

³⁵ Esta doctrina está presente también en Cicerón, por ej. en el *Somnium*, y según Boyancé le llega a través de una tradición de exégesis de *Fedón* ("Les idées sur l'ame et l'immortalité", p. 127).

to a Alejandro sus doctrinas sobre la vida mundana y la vida ultraterrena (Arriano, *Anábasis*, 7, 1, 5-6, y 2, 2-4).

Las palabras de Calano, por otra parte, expresan una concepción idéntica, en cuanto al desprecio por el cuerpo y su consideración como una molestia para la parte inmortal, a la que había sostenido Mandanis, el otro conocido gimnosofista (es decir la doctrina que le atribuye Megástenes -fragmentos en Estrabón y Arriano citados en la *Introducción*-). Se puede decir, en general, que la filosofía de Calano guarda coherencia con el desprecio por el cuerpo mostrado por todos los gimnosofistas. De ahí se desprende que los griegos ya conocían la idea que el que se arrojó a la pira tenía sobre el cuerpo mortal como sólo uno de los componentes del hombre.

Aunque Calano no toma la palabra en ninguna de las fuentes conservadas, salvo Cicerón, no puede decirse que antes de éste haya sido un personaje completamente mudo. Leemos en Plutarco que en ese momento pronunció unas plegarias (*ἔπευξάμενος* -*Alex.*, 59, 3-); Arriano, a partir de una fuente más detallista, dice que cantaba himnos en su lengua dirigidos a sus dioses (*ἔστεφανωμένον τε τῶν Ἰνδῶν νόμῳ καὶ ἄδοντα τῆν Ἰνδῶν γλώσση. Οἱ δὲ Ἰνδοὶ λέγουσιν ὅτι ὕμνοι θεῶν ἦσαν καὶ αὐτῶν ἔπαινοι.* -*Anábasis*, 7, 3, 4-); Eliano, autor del siglo III, dice que antes de morir adoró al sol (*καὶ ὁ μὲν ἥλιος αὐτὸν προσέβαλλεν, ὃ δὲ αὐτὸν προσεκύνη* -*Varia Historia*, E, 23-24-). En estas tres citas encontramos elementos comunes, indicadores de que el texto de Cicerón puede tener algún sustento en hechos reales. Esa lengua en la que se habría expresado Calano era, muy posiblemente, el sánscrito, y en ese caso los himnos no podían ser sino himnos védicos.

El hombre védico, que pedía a sus dioses prosperidad en este mundo, acostumbraba quemar a los muertos. Así como el fuego (*agni* -*ignis*-) llevaba el sacrificio hasta los dioses, también conducía el espíritu del muerto desde la pira funeral a su nueva vida. Durante la ceremonia de cremación se podía pronunciar algún himno del *R̥gveda* como el X, 16, cuyas seis primeras estrofas debían repetirse mientras el cuerpo era parcialmente quemado³⁶:

mainamagne vi deho mābhi śoco māsyā tvacaṃ cikṣipo mā śarīram /
yadā śṛtaṃ kṛṇavo jātavedo 'themenam para hiṇutātpitṛbhyaḥ // ī
śṛtaṃ yadā karasi jātavedo 'themenam pari dattātpitṛbhyaḥ /
yadā gacchatyasunītimetāmāthā devānām vaśanīrbhavāti // ā
sūryam cakṣurgacchatu vātamātmā dyām ca gaccha pṛthiviṃ ca dharmāṇā /
apo vā gaccha yadi tatra te hitamoṣadhiṣu prati tiṣṭhā śarīraiḥ // ṛ
ajo bhāgastapasā taṃ tapasva taṃ te śocistapatu taṃ te arcīḥ /
yāste śivāstanvo jātavedastābhirvahainaṃ sukr̥tāmu lokam // ṛ
(*R̥gveda*, X, 16, 1-4)

³⁶ Griffith, *The Hymns of the R̥gveda*, p. 540, en nota introductoria a este himno.

No lo quemes, Agni, no lo consumas, no destruyas su piel ni su cuerpo. Cuando lo tengas listo, *Jātaveda*³⁷, envíalo junto a los ancestros; cuando lo hayas preparado, *Jātaveda* entrégalo a los ancestros. Cuando llegue a la nueva vida tendrá dominio sobre los dioses. Que su ojo vaya al sol, su espíritu al viento. Ve tú, en el orden correcto, al cielo y a la tierra; ve, si así lo quieres, a las aguas; asíéntate en la hierba con tu cuerpo. Tu porción es la cabra; quémalo con tu calor; que lo quemen tu resplandor y tu llama. Condúcelo con tus auspiciosas formas, *Jātaveda*, al mundo de los buenos.

Aunque los primeros versos expresan que el cuerpo debe quedar intacto para su viaje al cielo, se entiende que en realidad sólo se trata de la parte inmateral, purificada por el fuego, que corresponde al cuerpo sutil del pensamiento indio posterior³⁸. El recorrido del sacrificio abarca tres instancias, porque la naturaleza de Agni es triple: en la tierra, el fuego del altar (en este caso la pira), en la atmósfera, *Vāyu*, el viento, y en el cielo *Sūrya*, el sol.

Otro himno funeral (10, 56, dedicado a los *Viśvederas*) habla de una luz en la tierra -la pira- y otra luz en el cielo, y el viaje del nuevo cuerpo hacia el sol.

La palabra *tapas*, que aparece en la cuarta estrofa del himno 10, 16, y que hemos traducido como "calor", nombra también la práctica de la mortificación ascética que los griegos observaron en los gimnosofistas. *Tapas*, derivativo de la raíz *TAP* ("estar caliente", "arder"), significa en primera instancia "fervor", "calor", estado que puede obtenerse mediante prácticas como ingestión de sustancias narcóticas, ejercicios respiratorios, y también sentarse junto al fuego o permanecer al sol. El *tapas* se practicaba ya en el período védico, y es muy probable que sus raíces se encuentren en una cultura no aria³⁹.

Ya desde el primer encuentro con los gimnosofistas, entonces, los griegos tuvieron la oportunidad de conocer algo sobre lo que no disponían de un marco adecuado de interpretación: las prácticas ascéticas realizadas bajo el ardiente sol no encontraron bajo su mirada todo el sentido que tenían para un indio, sino solamente el de una mortificación que ponía a prueba la resistencia física. La traducción "ascetismo" es muy general y no da entera cuenta del fenómeno, y en ello se refleja la dificultad que los estudiosos occidentales encontraron en determinar las ideas que hay detrás de las prácticas ascéticas, como la superioridad del espíritu y el renunciamiento a lo mundano⁴⁰.

Pero en el siglo IV a.C. las creencias en relación con el alma y la vida después de la muerte habían cambiado en forma ostensible. El fuego, el sol y la luz (*agni, sūrya. jyotis*) se volvieron importantes objetos de meditación en un proce-

³⁷ *Jātaveda* es otro nombre de Agni, en su calidad de dios sabio.

³⁸ Griswold, *The Religion of the Rigveda*, p. 311.

³⁹ Oldenberg, *Ancient India, its Language and Religions*, p. 83.

⁴⁰ Bhagat, *Ancient Indian Ascetism*, p. 63.

so que comenzó a darse en la literatura védica, cuando los *raṇyakas* -tratados del bosque-, fueron dejando de lado las ideas ritualísticas de los *Brāhmanas*. A partir de entonces, tomó cada vez más fuerza la idea de la identidad entre el macrocosmos y el microcosmos, y la especulación filosófica se orientó hacia el sujeto. En las *Upaniṣad* del primer período (800-500 a.C) se impuso la idea que la energía vital debe concebirse como algo invisible e intangible, pero que, sin embargo, es la sustancia última de todos los fenómenos. Así, todo lo manifestado pudo ser comprendido como transformaciones de esa esencia sutil, es decir que el sujeto no debía ser identificado con el cuerpo material, ni siquiera con los elementos mentales que forman la personalidad. Con el tiempo, esta doctrina llevó hasta sus últimas consecuencias el concepto de lo absolutamente uniforme, y pronto se fue más allá de la búsqueda de lo real en fenómenos del macrocosmos y el microcosmos (por ej. el sol y el *prāṇa*), para encontrarlo en lo más profundo del sujeto humano. La enseñanza suprema de las *Upaniṣad* se resume en la ecuación *ātman-brahman*, en la que la palabra *ātman* se refiere a la esencia más interior del hombre, y *brahman* a la esencia suprema del universo, lo Absoluto. La identificación de estos dos principios, resumida en la frase *tat tvam asi* (tú eres eso), es la verdad última que el hombre debe comprender para situarse más allá del sufrimiento y el cambio.

Ahora bien: los dos principios *ātman-brahman* tienen entre sus atributos - cuando son objeto de meditación- una estrecha relación con la luz y el fuego, como se puede observar en el siguiente verso:

ātmanamarāṇim krtvā praṇavam cottarāṇim
jñānanimathanābhyāsātpāsam dahati paṇḍitaḥ (Kaivalyopaniṣad, 11)

Haciendo al *ātman* el *araṇi* inferior, y a *brahman* el *araṇi* superior, el sabio quema la soga (de la ignorancia) con la intensa fricción del conocimiento⁴¹.

Los textos upanishádicos insisten constantemente en la conexión entre *ātman-brahman* y el sol (o la luz), de tal modo que se puede decir que las palabras de Calano - "e vita (...) in lucem animus excesserit" - no carecen de sentido cuando se las lee a la luz de esta doctrina. En *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, (4, 3, 2-7) Janaka le pregunta a *Yājñavalkya* cuál es la luz del hombre; la primera respuesta de éste es el sol, y ante la pregunta de cuál es cuando el sol se oculta, la respuesta es: la luna, después el fuego, la palabra, y por último el *ātman*; y la respuesta a la pregunta de qué es ese *ātman*, es: la luz interior del corazón (*hrdyantarjyotiḥ*).

El *Chāṇḍogya-upaniṣad* VIII, 6, 2-3, menciona que los rayos del sol entran en

⁴¹ Los *araṇis* son los trozos de madera con las que se prende el fuego por medio de la fricción.

las arterias (*nadīs*) del corazón, y desde éstas, a su vez, vuelven al sol; y que el hombre en estado de sueño profundo ha ingresado en esas arterias, y entonces no es alcanzado por el mal porque ha obtenido la luz del sol. Esas arterias son entonces la vía por la que el hombre va hacia la luz para obtener la liberación final, cuyo significado es la reunión con *brahman*.

Hay dos caminos después de la muerte: el camino de los devas, que es el de la luz, y el de los ancestros, que es el de la oscuridad⁴². El hombre upanishádico se libera por el conocimiento (de *brahman*); así, quien conoce que el hombre es sacrificado en el fuego por los devas, y que de ese fuego sale resplandeciente como el sol (*bhāsvara-varṇaḥ. Bṛhad., VI, 2, 14*) va hacia la liberación final por el camino de los *devas*:

Te ya evam etad viduḥ, ye ca amī arāṇye śraddhāṃ satyam upāsate, te 'rcir abhisambhavanti, arciṣo 'haḥ, ahna āpūyamāṇa-pakṣam, āpūyamāṇa pakṣād yān ṣaṇ māsān udaññ āditya eti, māsebhyo deva-lokam, deva-lokād ādityam, ādityād vaidyutam; tān vaidyutān puruṣo mānasa etya brahma lokān gamayati; te teṣu brahma-lokeṣu parāḥ parāvato vasanti. Teṣāṃ na punar āvṛttiḥ. (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, 6, 2, 15*)

Quienes conocen esto, y practican en el bosque la fe y la verdad, entran en la llama, de la llama van al día, del día a la quincena de luna creciente, de la quincena de luna creciente a los seis meses cuando el sol va al norte, de esos seis meses al mundo de los devas, del mundo de los devas al sol, del sol al relámpago. Cuando han llegado al relámpago un ser espiritual se acerca a ellos y los conduce a los mundos de *brahman*. En los mundos de *brahman* viven durante tiempos insondables. De allí no hay retorno⁴³.

Los dos últimos elementos de esta cadena (pues el relámpago, según el *Rgveda*, es la forma de Agni en la atmósfera), junto con el primero (el sacrificio en el fuego, que aquí es el fuego del conocimiento) son los tres puntos enunciados en los himnos a Agni. La diferencia está en que ahora hay un cuarto elemento, trascendente, a cuyo conocimiento se debe acceder, que encuentra su correlato en el Bien del que habla Sócrates, del cual el sol es hijo.

La idea del no-retorno supone la doctrina del *karma*, familiar hoy en día al hombre de Occidente, doctrina que es una de las premisas más básicas y aceptadas de la tradición india, y que, paradójicamente, falta en sus textos más antiguos. Sin embargo, ella empezó a manifestarse, aunque veladamente, en los *Brāhmaṇas*, período en el que los hombres creían que sus acciones rituales tenían

⁴² *śuklakṣṇe gatī*, "los dos caminos, el claro y el oscuro" (*Bhagavad Gītā*, VIII, 26).

⁴³ El *Chāṇḍogya-upaniṣad*, IV, 15, 5 utiliza el singular *brahmapathas* (el camino de *brahman*), y añade que no hay retorno al rodar de la humanidad (*mānavam āvartam*).

consecuencias que afectaban la vida después de la muerte. Por otro lado, muchos sostienen que esta noción tiene su origen en la literatura védica, en el concepto de *ṛta*, el orden de la naturaleza, la conducta humana y los actos de sacrificio, que los dioses (*devas*) se encargan de mantener⁴⁴.

El antecedente más directo de esta concepción es la idea de una segunda muerte (*punarṁṛtyu*), que conduce a la de retorno (*punarvṛtti*) a una existencia en la tierra. A partir de la literatura upanishádica, la idea del ciclo de muerte y renacimiento, la transmigración a través de ellos (*samsāra*) y la retribución de los actos llegó a ser universalmente aceptada.

C) Posibilidad de contacto entre doctrinas filosóficas de Grecia e India

Los griegos tenían, en el caso de la doctrina sobre la parte inmortal del hombre, un marco cultural bastante adecuado para entender la doctrina de los filósofos indios: en ambos pueblos existieron concepciones relativas a un destino ulterior en el que esa parte inmortal vuela, por decirlo así, hacia el elemento luminoso, que es en realidad su misma esencia; vuelve hacia aquello de lo que en realidad siempre formó parte, aunque aquí en la tierra se vio separada y a la vez encarcelada en un cuerpo mortal.

Ya desde la antigüedad, la similitud entre muchas ideas griegas e indias se ha intentado explicar a partir de un contacto histórico entre individuos pertenecientes a ambas culturas. Una posibilidad que nos resta examinar, entonces, es el hecho de que las doctrinas del *animus* que exponen tanto el Sócrates de Cicerón como Calano contengan elementos comunes por ser en realidad la misma doctrina.

Esto presenta dos aspectos: uno histórico, puesto que tales elementos pueden deberse a un contacto e intercambio de ideas históricamente acaecido, y otro que, independientemente del anterior, se constituye en un asunto para la filosofía comparada. En el primer sentido, una posibilidad es que ese contacto se haya dado en las circunstancias de la invasión de Alejandro a la India, y, en cuanto al caso que nos interesa, en el instante mismo en que Calano habría pronunciado palabras que encerraban una doctrina india.

La otra posibilidad, siempre dentro del terreno histórico, es que ciertas doctrinas griegas estuvieran ya, como aún sostienen muchos autores, influidas por ideas indias. Así, no es raro encontrar en los estudios sobre Platón referencias a la India en las que se señala el parecido entre ciertas nociones, y que apuntan, a veces de manera expresa, a que la reacción de los primeros filósofos griegos ante la mitología homérica, sobre todo sus elementos escatológicos, está en relación con el pensamiento upanishádico de la misma época. Los griegos de Asia Menor pudieron haber mantenido un contacto intelectual con la India a través

⁴⁴ Griswold, p. 133, 341; Tola y Dragonetti, *On the Myth...*, pp. 87-88; Dasgupta, p. 26.

de Persia, que era por entonces la única vía de comunicación entre Grecia y Oriente, y así proporcionar a la escuela eleática -Jenófanos, Parménides, Zenón- ideas como las de una Realidad Última y el cuerpo como cárcel del alma. Pero esas interpretaciones difusionistas, cuyo origen está en autores del período romano, como Diógenes Laercio, Eliano, etc., y que todavía hoy siguen siendo retomadas, no son aceptadas unánimemente por los especialistas⁴⁵. Un caso puntual es el del encuentro, en Atenas, entre Sócrates y un indio, atestiguado por el músico griego Aristoxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles (referencia preservada por Eusebio, *Preparatio Evangelica* XI, 3, 8)⁴⁶. Cuando el indio le preguntó a Sócrates cómo filosofaba, éste le respondió que lo hacía investigando acerca de la vida humana; el indio se rió y le dijo que nadie puede examinar las cosas humanas sin conocer antes las divinas⁴⁷.

En cuanto a las ideas que entran en juego en el episodio de Calano, nos interesa señalar la significación del sol y la luz en el Sócrates platónico y en los pensadores indios que compusieron las *Upaniṣad*. El sol como aspecto sensible del Bien y como hijo del Bien (ἔκγονος-*Rep.* 506 e-), el Bien como creador de la luz en el mundo visible, el hombre que pasa de las contemplaciones divinas a los asuntos humanos y no se acostumbra fácilmente a las tinieblas que lo rodean -*Rep.* 517 c y d-, la identidad ojo-sol -*Rep.* 508 a-b-, encuentran un lugar correspondiente en las siguientes expresiones del pensamiento indio: el sol como pie (*pāda*) de brahman *Chāṇḍogya-upaniṣad*, 3, 18, 2-; el sol como *upasana* de brahman -3, 19, 4-, la identidad ojo-sol -*Chāṇḍogya-up.* I, 7, 5; *Bṛhad*, I, 3, 14 y II, 5, 5-.

Pero también puede buscarse una explicación a las similitudes en las ideas a partir de semejanzas en el modo de pensar de los hombres; la comparación de doctrinas desde un punto de vista no histórico ofrece gran interés⁴⁸, en tanto que muestra que las culturas griega e india compartían un sustrato de ideas comunes que les permitía no encontrarse mutuamente tan extrañas.

Resulta significativo que la palabra *animus* sea el equivalente del sánscrito

⁴⁵ Ver especialmente Karttunen, *India in Early Greek Literature*, pp. 108-119. Este autor cataloga como "uncritical" la insistencia en la vieja idea de la India como fuente y origen de sabiduría.

⁴⁶ Citado, entre otros, por Tola y Dragonetti, "India y Grecia antes de Alejandro", p. 362, y Llafina, "India e mondo classico: Nuovi risultati e prospettive", p. 19.

⁴⁷ Llafina, en el lugar citado en la nota anterior, recuerda la risa que Calano le soltó a Onesícrito (en Estrabón, 15, 64) y dice: "tutti questi indiani, a quanto pare, avevano la risa pronta". Tola y Dragonetti agregan, en el lugar citado en la nota anterior, que no es aconsejable rechazar la verosimilitud de que tal cosa haya sucedido realmente, sobre todo sabiendo que el mundo persa facilitaba los encuentros entre griegos e indios.

⁴⁸ Para Tola y Dragonetti, la comparación entre el pensamiento indio y occidental debe limitarse hasta el siglo XVI, momento en que aparece la ciencia moderna y el pensamiento científico. Hasta ese entonces, tanto en la India como en Grecia y en Europa se reflexionó sobre los mismos o similares problemas filosóficos, con similares enfoques y soluciones y una similar presencia de irracionalidad. Según esto, no es posible comparar un sistema indio como un todo con un sistema occidental como un todo, ya que parten de diferentes postulados; sin embargo es posible la comparación de doctrinas que forman parte de sistemas (*On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, pp. 19-22).

ātman. Ésta palabra significa originalmente "soplo", "aliento vital", y se refiere al principio de vida⁴⁹. Pero a partir de este sentido originario, y en virtud de la especulación sacerdotal, la palabra enriqueció y transformó su significado, llegando con el tiempo a designar el principio espiritual individual, es decir el alma. Ese principio espiritual es esencialmente idéntico al principio supremo, lo absoluto, que se designó con el nombre *brahman* (palabra que experimentó una evolución semántica del mismo tipo, ya que en principio se refería simplemente a la fórmula ritual y a lo producido por ella). La evolución semántica que tuvieron en Occidente las palabras *psyche*, *pneuma*, *animus* y *anima* fue similar a la de *ātman*.

Como ilustración de lo expuesto hasta aquí, diremos que el fragmento de Cicerón en el que habla Calano bien podría, con unos pocos cambios en el lenguaje, ser perfectamente entendido por un lector indio. El ejemplo de suicidio en la pira sería aceptado y comprendido, aun cuando nuestro supuesto lector desconozca el caso de Hércules, pues está prescripto por textos religiosos y filosóficos de enorme autoridad. Por la palabra *animus* entendería *ātman*; la frase *in lucem*, tal como está, le indicaría simplemente el camino por medio del que el espíritu individual va hacia *brahman -excesserit-*, libre, finalmente, a través del conocimiento de la Verdad. Y le parecería probable que un asceta indio hubiera dicho tales cosas antes de arrojarse a la pira ardiente.

Conclusiones

Para la interpretación del episodio de Calano es conveniente remitir a los estudios greco-indios, puesto que aportan a la interpretación de este pasaje importantes datos sobre el contacto histórico entre las culturas. Por otro lado, es necesario remitir a algunos fragmentos de Platón que Cicerón traduce en sus obras, atendiendo especialmente a las doctrinas expuestas por Sócrates. Esto plantea problemas en cuanto a las posibilidades de transmisión de ideas entre dos grandes culturas de la antigüedad.

Si el discurso de Calano tiene su origen en una pluma griega, por así decirlo, debemos entender que se agregaron a unos himnos en lengua ininteligible dos referencias a cuestiones conocidas y familiares para un público lector griego: las palabras que evocan a Hércules como modelo de suicidio en la pira, y la doctrina del animus que después de la separación del cuerpo va hacia la luz.

Si el discurso pertenece a la inventiva de Cicerón, la intención puede haber sido la misma, ya que un público romano culto conocía bien la cultura griega y, por lo demás, es sólo un poco más adelante en *De divinatione* cuando aparece el fragmento traducido de la *República* platónica en el que Sócrates habla del *ani-*

⁴⁹ Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, sub voce "*ātman*".

mus. No hay que dejar de observar el problema de que Calano, en un pasaje que el autor ha ubicado a conciencia fuera de lugar, habla antes que Sócrates para exponer una sabiduría que éste habría encarnado -ante Cicerón- mucho mejor que un indio.

La posibilidad de que el discurso haya sido realmente pronunciado por Calano (tanto la referencia a Hércules, cuyas historias todo allegado a Alejandro debía conocer, como la doctrina del *animus*) es, en fin, una alternativa que no hay que descartar. La doctrina sostenida por Mandanis en los testimonios griegos corresponde a una doctrina india; la práctica de Calano, su suicidio en la pira, también. Si en el discurso de éste, antes de morir, hay una referencia a Hércules que tiene sentido en el contexto de la vida de Alejandro, creemos que es razonable pensar, en general, que las palabras sobre el destino post-mortem de su *animus* también pueden ser auténticas, es decir no agregadas, y que en particular dichas palabras se refieren a una doctrina brahmánica. Los fragmentos de Arriano, Plutarco y Eliano respaldan la posibilidad de que Calano haya dicho algo antes de morir, y de que, a partir de allí, los escritores que sirvieron como fuente a Cicerón también le hayan asignado un discurso.

Una cuarta posibilidad es que ambas doctrinas, griega e india, sean en el fondo la misma, una doctrina que los indios -como sugieren historias antiguas- habrían transmitido a los griegos.

Si el contacto histórico no se produjo, igualmente podemos pensar que Cicerón aceptaba esta cuarta posibilidad, y quizás por esa causa puso el discurso de Calano antes que el de Sócrates. Sigue siendo significativo el que un autor romano haya considerado verosímil presentar a un asceta indio exponiendo una doctrina sobre el alma muy similar a la de Sócrates, especialmente en la propia versión ciceroniana. Ese verosímil habría sido un ideal de sabiduría en el que Cicerón incluía tanto al pensador griego como al asceta indio, es decir, que funcionaba como herramienta para comprender las ideas provenientes de otras culturas. El impacto que la figura de Calano tuvo en la antigüedad clásica es así, presentándolo como un bárbaro Sócrates, afirmado y rubricado.

Creemos que un comentario al pasaje de *De divinatione* que nos ha ocupado debe ser más atento a las referencias a Calano, la India y el suicidio por el fuego, especialmente citando todos los pasajes relacionados de Cicerón mismo; el problema de las fuentes del discurso no debe agotarse en la referencia a Valerio Máximo (que, por supuesto, no es una fuente para Cicerón), sino que deben buscarse antecedentes en los que se mencione el hecho de que Calano pronunció algunas palabras. Nos referimos a las fuentes griegas que pueden arrojar luz sobre la cuestión del conocimiento de la India en la antigüedad clásica.

Un comentario adecuado debería incluir, particularmente, los siguientes puntos: 1- La mención de Hércules remite, además de a fuentes como Curtius Rufus, a la referencia que hace Cicerón mismo a un Hércules indio (*De natura deo-*

rum, 3, 42), de modo que es pertinente incluir la nota de André y Filliozat a este último pasaje. 2- El verbo *excedere* remite a *Tusculanas*, I, 103, en donde la traducción de Fedón 115a lo pone en boca de Sócrates en el momento previo a la muerte, o sea el equivalente al momento del discurso de Calano. 3- Para la frase *in lucem* es más apropiado remitir al *eluceat* que aparece más adelante en el discurso de Sócrates -I, 60-61-; este verbo, agregado en la traducción ciceroniana, remite también al *Somnium Scipionis*; finalmente, es interesante mencionar la doctrina de Sócrates sobre el sol expuesta en *Rep.* 506 e; además, se debe mencionar la fuente griega según la que Calano iba "cantando en la lengua de los indios" (Arriano, *-Anábasis*, 7, 3, 4-), siendo adecuado notar que un himno védico como el X, 16 puede servir para la interpretación de este particular encuentro de culturas.

Aunque debe admitirse que la presencia de elementos indios en las fuentes griegas es muy discutida, y sobre todo cuando se trata de doctrinas filosóficas, es cierto que el discurso de Calano en el episodio relatado por Cicerón se entiende plenamente cuando se lo lee con conocimiento de las culturas griega e india, sus filosofías, sus mitos y sus religiones. Si bien puede no haber existido un contacto histórico en el terreno de las ideas filosóficas y, en consecuencia, no es posible hablar de un origen común para las doctrinas del alma, es cierto que este pasaje ciceroniano, el episodio que relata y las culturas que actúan en él aparecen ahora en una forma más inteligible.

Emilio F. Rollié

Universidad Nacional de La Plata
somasharman@yahoo.com.ar

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes (sólo las consultadas directamente)

Latinas:

- André, Jacques - Filliozat, Jean. *L' Inde vue de Rome. Textes latins de l' Antiquité relatifs à l' Inde, Les Belles Lettres*, Paris, 1986.
- Cicerón. *Somnium Scipionis*, introduzione e commento Alessandro Ronconi, Felice Le Monnier, Firenze, 1961.
- M. Tulli Ciceronis *De divinatione libri duo*, ed. Arthur Stanley Pease, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- Tusculanes*, I-II, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- Disputas tusculanas*, vol. 2, libros III y IV, edición y traducción de Álvarez, Julio P., UNAM, México, 1979.
- Ovidio. *Metamorphoses* (in Two Volumes), ed. F. J. Miller, Loeb Classical Library, London, 1951.
- Plinio. *Histoire Naturelle*, Libre VI, 2° partie, ed. J. André - J. Filliozat, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

Griegas:

- Arriano. *Indica*. ed. and transl. G. Wirth and V. Hinüber, Zürich, 1985.
- Ctesias. Ctésias de Cnide, *La Perse; L'Inde*, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- Eliano. *Claudii Aeliani, Varia Historia; Epistolae; Fragmenta*. Ex recognitione Rudolphi Hercheri, Lipsiae, 1866.
- Estrabón. *The Geography of Strabo*, with an Engl. transl. by H. L. Jones, vol. VII, Loeb Classical Library, London 1954.
- Megasthenes. *Fragmenta collegit E. A. Schwanbeck*, Adolf M. Harret, Amsterdam, 1966.
- Platón. *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam, volume two, Cambridge University Press, Cambridge 1965 (1° ed. 1902).

Sánscritas:

- *Bhagavad Gītā* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- *Chāṇḍogya-upaniṣad* , ed. Emile Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- *Kaivalyopaniṣad* , en *Minor Upanishads*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1956.
- Masitrayana brahmana upanishad
- *Rg Veda* Ed. N. S. Sontake and C. G. Kashikar, Poona, 1951.
- *Śrīmadbhāgavatapurāṇam* , ed. J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- *Śrīvāsiṣṭhadharmaśāstram* , on the Sacred Laws of the Aryans as thought in the School of *Vasiṣṭha* , Alois Anton Führer, Poona, 1930.

2) Estudios, traducciones anotadas.

- Bhagat, M. G. *Ancient Indian Ascetism*, Munishram Manoharlal, Delhi, 1976.
- Bloch, Raymond. *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Paidós, Buenos Aires, 1963.
- Boyancé, Pierre. "La religion astrale de Platon à Cicéron", *REG*, 65, 1952, pp. 312-350.
- "Les idées sur l'ame et l'immortalité, en *Etudes sur le 'Songe de Scipion'*, Paris, Bordeaux, 1936, Chapitre III, Les idées sur l'ame et l'immortalité, pp. 121-146.
- Brown, Truesdell S. "A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 80, n° 2, Apr.- Jun., 1960, pp. 133-135.
- Llafina, P. "India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Macerata, Padova, Ed. Antenóre, 1975, X, pp. 11-33.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*, volume I, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- Dumézil, Georges. "Alejandro y los sabios de la India. Esbozos de mitología II", en *La cortesana y los señores de colores* (trad. J. A. Castell), Fondo de cultura económica, México, 1989, n° 31, pp. 70-79.
- Fick, Richard, "Der indische Kalanos und sein Flammentod", en *Nachrichten aus der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, 2 Band, Göttingen, 1938-42, pp. 1-32.
- Galinsky, Karl. "Hercules Ovidianus", en *Wiener Studien*, 6, 1972, pp. 93-116.
- Gopal, Lallanji. "S23khyā and Greek Philosophy", en *Graeco-India*, ed. U. P. Arora, Ramand Vidya Bhawan, 1991, pp. 242-251.
- Grassmann, H. *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955.
- Griffith, Ralph T. H. *The Hymns of the Rgveda* Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Griswold, H. D. *The Religion of the Rgveda* Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Halbfass, Wilhelm. "Karma, Apūrva., and "Natural" Causes: Ovservations on the Growth and Limits of the Theory of *Samsāra*", en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Wendy Do-

- niger O'Flaherty ed., Motilal Banarsidass, Delhi, 1983, pp. 268-302.
- Kane, Pandurang Vaman, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India)*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 4, 1968.
 - Karttunen, K. *India in early Greek literature*, Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society, Helsinki, 1989.
 - India and the Hellenistic World*, Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society, 1997.
 - Lata Mani. "Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, n° 7, 1987, pp. 119-156.
 - Müller, Max, ed. *The Sacred Books of the East*, Vol XIV, Part II, *Vāsiṣṭha and Baudhāyana*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1965 (1882).
 - Oldenberg
 - Rawlinson, H. G. "La India en la literatura y en el pensamiento europeos", en Universidad de Oxford, *El legado de la India*, Pegaso, Madrid, 1950, pp. 15-64 (trad. A. J. Dorta).
 - Reichenbach, Bruce R. *The law of Karma, A Philosophical Study*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
 - Renou, Louis, *El Hinduismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973 (trad. L. Galtier).
 - Stoneman, Richard. "Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance", en *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 115, 1995, pp. 99-114.
 - Tarn, W. W. "Cleitarcus' Book", en *Alexander the Great, vol. II: Sources and Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 43-55.
 - The Greeks in Bactria and India, Cambridge at the University Press, London, 1966
 - Tola, F-Dragonetti, C. "India, Grecia y Roma de Alejandro a Augusto, I", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1999; II, *id.*, 2000.
 - On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2004.
 - Velissaropoulos, Dimitraos C. "The ancient greek Knowledge on Indian Philosophy", en *Graeco-India*, ed. U. P. Arora, Ramand Vidya Bhawan, 1991, pp. 256-279.
 - Vofchuk, Rosalía. "La India en Cicerón y los líricos latinos", en *Argos*, Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Clásicos, n° 9-10, Buenos Aires, 1985-1986, pp. 143-158.
 - Wardle, D. *On Divination Book I*, Translated with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Resumen

En este artículo se indagan las relaciones entre la India, Grecia y Roma durante el período helenístico, específicamente desde la expedición de Alejandro hasta la tardía república romana. A partir del análisis del pasaje citado, que habla del suicidio de un asceta indio en la pira cuando Alejandro emprendió el retorno desde la India, estudiamos la posibilidad de que en el discurso que Cicerón pone en boca de ese personaje haya ideas originarias de la India. También analizamos el papel que juegan en el discurso las referencias a la literatura griega. Por último, contemplamos la posibilidad de que no existan en el texto ideas indias, y, en ese caso, intentamos definir el lugar que ocupaban la India y las ideas que se le atribuían en la filosofía de griegos y romanos.

Palabras clave: India - Grecia - Roma - Cicerón - Calano

Abstract

This paper deals with the relations between India, Greece and Rome during the Hellenistic period, specifically from Alexander's expedition up to the late Roman republic. From the analysis of the mentioned passage, which speaks about the suicide of an Indian ascetic in the

pyre when Alexander came back from India, we study the possibility that in the speech Cicero gave to this character there are original ideas from India. We also analyze the role that references to Greek literature play in the speech. Lastly, we consider the possibility that Indian ideas do not exist in the text, and, in this case, we try to define the place India and the ideas about this country had in the philosophy of Greeks and Romans.

Keywords: India - Greece - Rome - Cicero - Calan

RECIBIDO: 10-05-2008 - ACEPTADO: 21-08-2008