

# Sabiduría autárquica: diálogos entre un cínico y un asceta indio<sup>1</sup>



Belén Bustos

Universidad Nacional de La Plata

---

**Resumen:** Cuando la conquista de Alejandro alcanzó el suelo indio (327-325 a.C.), pronto se hizo evidente la insuficiencia del marco interpretativo griego para abarcar esa realidad cultural. Un aspecto que determinó en gran medida la imagen de la campaña fue la manera en que los hombres de Alejandro asimilaron el encuentro con los ascetas locales, y en particular, cómo fue transmitido ese diálogo por sus cronistas, afectando a la literatura subsiguiente. La impronta cínica desarrollada a partir de este intercambio filosófico definió una tradición. Este trabajo pretende ser una presentación del problema de los *topoi* en el trato de los ascetas indios por parte de la literatura clásica, con especial atención a las correspondencias que cronistas e historiadores griegos creyeron hallar entre las ideas de libertad provenientes de la cosmovisión ascética y la concepción de autarquía según el ideal del sabio cínico. Proponemos un análisis de los testimonios de Onesícrito y Megástenes, ambos recuperados en la *Geografía* de Estrabón, a la luz de esta discusión. Desde una perspectiva crítica, establecemos los alcances y las limitaciones de esta interpretación literaria; para ello, nos servimos de textos sánscritos que problematizan el movimiento ascético y las ideas sobre la libertad en la India.

**Palabras clave:** estudios greco-indios, libertad, cinismo, ascetismo, *topoi*

## Autarkic wisdom: dialogues between a Cynic and an Indian ascetic

**Abstract:** When the conquest by Alexander reached Indian land (327-325 BC.), the insufficiency of the Greek interpretative frame to grasp that cultural reality soon became evident. An aspect that greatly shaped the image of the campaign was the way in which Alexander's men assimilated the encounter with local ascetics, and in particular how that dialogue was conveyed by his chroniclers, affecting subsequent literature. The Cynic stamp that was developed due to this philosophical exchange defined a tradition. This article intends to present the question of the *topoi* in the treatment of Indian ascetics seen in classical literature, paying special attention to the correspondences that Greek chroniclers and historians believed to have found between the ideas of freedom from the ascetic world view and the conception of autarky according to the ideal of the Cynic sage. In the light of this we propose an analysis of Onesicritus' and Megasthenes' testimonies, both of which were recovered in *Geography*, by Strabo. From a critical perspective, we establish the scope and limitations of this literary interpretation; for this reason we draw on Sanskrit texts that question the ascetic movement and the ideas of freedom in India.

**Keywords:** Graeco-Indian studies, freedom, Cynicism, asceticism, *topoi*

---

1 Este trabajo fue realizado en el marco de una "Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas" del CIN.

## 1. Introducción

En los relatos sobre la conquista de Alejandro, el episodio de la expedición a la India (327-325 a.C.) tomó pronta relevancia para los cronistas e historiadores del mundo helenístico. Entre las maravillas de aquella región, signada como ‘los confines de la οίκουμένη’, la tradición de la etnografía utópica encontró un punto de correspondencia con la imagen de los *gimnosofistas* (filósofos desnudos). Se trata de un grupo de ascetas indios que, según las narraciones, habrían compartido su sabiduría con los hombres de Alejandro –o con él mismo, dependiendo de la fuente.

Arraigado en el imaginario griego se encontraba el *topos* de la sabiduría natural y primigenia de los pueblos distantes; fueron los testimonios de Onesícrito y Megástenes los que establecieron definitivamente la identificación entre este *topos* y la realidad india<sup>2</sup>. Onesícrito, quien fuera partícipe de la expedición de Alejandro y discípulo de Diógenes, el cínico, dejó crónicas de su encuentro con los *gimnosofistas* durante la ocupación macedonia de Taxila (326 a.C.). Por su parte, Megástenes se desempeñó en época helenística como embajador del Imperio Seléucida en la corte de Candragupta Maurya (305 a.C. aprox.). De su *Ἰνδικά*, un texto de carácter etnográfico en el que aparecen nuevos registros sobre los ascetas, solo quedan fragmentos. Ambos autores pervivieron por la vía indirecta, y ninguna de las obras se conserva íntegra.

El encuentro con los ascetas dejó profundas impresiones en la literatura griega, hasta el punto de haber generado una extensa tradición de diálogos ficcionales entre Alejandro y los sabios indios<sup>3</sup>, que varían según el contexto entre una imagen positiva o negativa de la campaña y sus consecuencias histórico-políticas. Lo que nos interesa analizar aquí es cómo contribuyó la influencia de la filosofía cínica en estos desplazamientos literarios, marcados desde un principio más por la interpretación griega (*interpretatio graeca*) del fenómeno indio que por un conocimiento profundo de su cultura. Como lo indica el propio Estrabón, quien se ocupó de compilar los testimonios de primera mano, incluso los relatos provenientes del contacto directo implican una observación parcial de cada autor durante su pasaje por el territorio<sup>4</sup>.

Los presupuestos literarios y filosóficos que subyacen a esa observación parcial serán nuestro objeto de estudio, circunscriptos a un problema particular: la identificación que realizaron los autores entre las ideas de libertad provenientes de la cosmovisión ascética y la concepción de la autarquía según el ideal del sabio cínico. Cabe destacar que, salvo contados estudios de investigadores modernos, existe una falta en los estudios greco-indios de análisis pormenorizados de estos testimonios, que contemplen adecuadamente las particularidades del pensamiento indio. En un contexto de lecturas escindido entre la tendencia a considerar una cultura clásica sin influencias externas, y la predisposición a encontrar vastas conexiones, similitudes y préstamos, una postura crítica se vuelve necesaria<sup>5</sup>. Por ello, independientemente de las posibilidades de contactos previos entre el pensamiento de ambas culturas, o de que estos compartan un origen común –territorios de

---

2 Karttunen (1989: 111-112). Sobre la teoría etnográfica de los *topoi*, cfr. *ibid.* (121-6). Algunas fuentes literarias que contribuyeron a modelar el *topos* son Escílax de Carianda, Hecateo de Mileto, Heródoto de Halicarnaso y Ctesias de Cnido. Karttunen (*ibid.*: 90) enfatiza el conocimiento de las fuentes previas, incluyendo las orales, como decisivo en la concepción de la India que plasmaron los expedicionarios.

3 En dicha tradición coexisten, a su vez, el *topos* del diálogo entre el sabio y el rey, la paradoja del mentiroso y los acertijos de vida o muerte (Oliver Segura, 1990: 61, 1991: 115; Stoneman, 1995: 113).

4 *Geografía* 15.1.2.

5 Karttunen (1989: 108-9).

la historia y la filosofía comparada, respectivamente<sup>6</sup>—, este análisis filológico se centra en los elementos del ascetismo que pudieron ser explicados, a partir de estos textos, para un público griego. Al mismo tiempo, buscamos demostrar que existen considerables limitaciones en la *interpretatio graeca* que se desarrolló en torno al *topos* de la libertad en los ascetas, derivado a su vez del *topos* de la sabiduría.

## 2. Los testimonios

Según cuenta Onesícrito<sup>7</sup>, él mismo fue enviado a conversar con *gimnosofistas* y averiguar sobre sus creencias, habiéndose enterado Alejandro de cómo estos eran tenidos en honra, vivían desnudos y ejercitaban la resistencia (καρτερία). El encargo a Onesícrito se debe a la primera barrera cultural con la que se encuentran: los ascetas no van hacia otros cuando se los invita, sino que, en caso de que un tercero quiera participar de sus actividades, es este quien debe acercarse a ellos. A nivel literario, esta es la primera aparición de la actitud autárquica en el relato. Alejandro, que no desea violentar a los ascetas ni rebajar su propia dignidad, envía en su lugar a Onesícrito. En posteriores textos de la tradición cínica sobre estos diálogos se vuelve aún más evidente la condición de los sabios de irreductibilidad al poder, al desafiar el llamado del rey<sup>8</sup>.

Onesícrito prosigue con una escena cargada de exotismo: un grupo de quince ascetas desnudos practicando diferentes posturas, sentados o yaciendo, inmóviles, bajo los rayos del sol abrasador. La insuficiencia del marco interpretativo griego para comprender el significado de estas prácticas<sup>9</sup> puede haberse resuelto, en la habilidad narrativa de Onesícrito, a través de la tendencia ‘teatral’ que caracterizaba a las expresiones públicas de la filosofía cínica<sup>10</sup>. A continuación expone los memorables discursos de Calano y Mandanis, los únicos *gimnosofistas* de la literatura griega que han conservado un nombre y un carácter definidos<sup>11</sup>.

El discurso de Calano ha sido el punto de mayor debate crítico en torno a sus influencias cínicas. Existen posturas que lo interpretan ya como un simple personaje vocero de los ideales previos de Onesícrito, quien habría manipulado sus palabras a conciencia<sup>12</sup>, ya como una expresión de ascetismo tan general que, al encontrarse ante los ojos del discípulo cínico, causó una impresión de evidente correspondencia con el ideal autárquico, bien pudiendo coincidir con tantas otras filosofías<sup>13</sup>.

Calano aparece en escena con una estruendosa risa, burla hacia la vestimenta ostentosa del mensajero del rey, para luego hablar severamente sobre el castigo de Zeus hacia la soberbia humana. Por último, invita a Onesícrito a desnudarse como ellos y participar de sus actividades. Ya hemos apuntado la tendencia de los cínicos hacia la teatralidad, muchas veces oscilante entre la severidad, la exposición pública y el sentido del humor diatríbico que conocemos por las anécdotas conservadas de Diógenes. Por otra parte, la ética que

6 Al respecto puede consultarse el estudio de Conger (1952).

7 Estrabón, *Geografía* 15.1.63-65.

8 Cfr. la actitud de los sabios en *P. Genev. Inv.* 271 (Willis y Maresch, 1988) y *P. Berol.* 13044 (Wilcken, 1923).

9 Rollié (2008: 26).

10 “The latter [Diogenes’ behaviour] is theatrical; Diogenes was waiting for someone to ask him why he behaved as he did, an excellent way to attract an audience. There is also something theatrical on the behaviour of Onesicritus’ Indian ascetics” (Brown, 1949: 31). Véase también en Powers (1998: 75).

11 Rollié (2008: 15). Distintas fuentes se refieren a Mandanis como: Dándamis, Díndamis, Díndimis, Díndimo, etc. Cualquiera de estos remite al mismo personaje.

12 Brown (1949: 45).

13 Powers (1998: 72, 79).

castiga la soberbia (ὑβρις) y propone una virtud centrada en la moderación (σωφροσύνη) se ha interpretado tradicionalmente como un núcleo fuerte de ética cínica en el discurso de Calano.

#### a. *Interpretatio*: sus aciertos explicativos

Intentemos acercarnos con los ojos de Onesícrito. Sabemos que el legado histórico del cinismo fue su ética. Una ética basada en una vida frugal, cuyo máximo ideal, la autarquía (αὐτάρκεια), se basa en vivir ‘acorde con la naturaleza’. La virtud del sabio cínico consiste en alcanzar el estado de autarquía a través del entrenamiento riguroso (ἄσκησις) del cuerpo y la mente. Por la vía material, debe reducir sus necesidades al mínimo, tomando como ejemplo la vida natural de los animales; por la vía interna, sostener una recta voluntad, una independencia psicológica que se demuestra a través de los actos (ἔργα). El elemento voluntarístico es central, ya que esta ética considera la superación del sufrimiento (πόνος) como condición para ejercitar y alcanzar el estado autárquico, definido simultáneamente como independencia, autosuficiencia y autocontrol. Y si bien se estima que el cinismo más antiguo abogaba por el estilo de vida materialmente ascético, también es cierto que lo esencial de esta filosofía se encontraba en la adaptabilidad a las circunstancias a partir de la independencia psicológica con respecto a ellas. Desde la moderación de la voluntad, personas de cualquier condición podrían alcanzar este tipo de virtud de orden interno. El sabio cínico es libre, porque vive según la naturaleza y ha alcanzado un ánimo imperturbable; su felicidad se define no por la medida de sus posesiones sino de sus propios deseos<sup>14</sup>.

No sorprende que el autor haya encontrado en los *gymnosofistas* una expresión de la ética cínica. Su primera imagen consiste en un grupo de ascetas desnudos, con una actitud de despojo hacia lo innecesario –la vestimenta– ‘acorde con la naturaleza’. Practican algo que él interpreta como ἄσκησις πρὸς πόνον y, por si fuera poco, Calano lo interpela con una diatriba que censura la actitud menos moderada y libre de todas, la ὑβρις. Si Onesícrito, en cuya buena fe autoral confiamos<sup>15</sup>, creía haber encontrado a unos antiguos sabios naturales que confirmaban como virtuosa la forma de vida que él promulgaba, el discurso de Mandanis no hace más que acentuar esa primera impresión:

τὰ γοῦν λεχθέντα εἰς τοῦτ' ἔφη συντείνειν ὡς εἶη λόγος ἄριστος, ὅς ἡδονὴν καὶ λύπην ψυχῆς ἀφαιρήσεται: καὶ ὅτι λύπη καὶ πόνος διαφέρουσι: τὸ μὲν γὰρ πολέμιον τὸ δὲ φίλιον αὐτοῖς τὰ γε σώματα ἀσκοῦσι πρὸς πόνον, ἵν' αἱ γινῶμαι ῥωννύοιεντο, ἀφ' ὧν καὶ στάσεις παύοιεν καὶ σύμβουλοι πᾶσιν ἀγαθῶν παρεῖεν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ: (15.1.65)<sup>16</sup>

En cualquier caso, afirmaba [Onesícrito] que lo dicho [por Mandanis] tendía a esto: que el mejor discurso es el que aparta el alma del placer y el dolor, y que el dolor y el sufrimiento difieren, pues uno es enemigo y otro amigo para ellos, ya que precisamente ejercitan sus cuerpos en el sufrimiento para que se fortalezcan las convicciones, a partir de las cuales hacen cesar disputas y están dispuestos para todos como consejeros sobre lo bueno, tanto en público como en privado.

14 Capelle (1992); Rich (1956); Powers (1998: 75-76).

15 Concordamos en este sentido con Powers: “Onesicritus made an attempt in good faith to communicate with the gymnosophists; whether he succeeded is another question entirely. In the event, it hardly matters whether any precise philosophical notions were exchanged; the Brahmins need only have said something bearing a family resemblance to Cynicism for Onesicritus to have *believed* that he was receiving authentic Indian wisdom, and in turn to have his own commitment to Cynic principles reaffirmed” (1998: 78. *Cursiva* en el original).

16 Recuérdese que leemos la paráfrasis de Estrabón. Edición de Meineke (1877). Las traducciones son nuestras.

Existe un elemento insoslayable en la transmisión del episodio, y es el hecho de que los *gimnosofistas* de Onesícrito expresen ideales de la ética cínica pero en un grado todavía más extremo<sup>17</sup>. Si analizamos el fragmento anterior, veremos que la reducción de las necesidades hasta el extremo natural lleva a un arduo entrenamiento físico que va más allá de la mera ausencia de placer, así como también a la absoluta falta de ropa (en tanto que la ἀναίδεια cínica llegaba hasta el uso de un simple manto raído). Al margen de la complacencia general que muestra Mandanis hacia la curiosidad de Onesícrito, en este aspecto es determinante:

ἀποκρίνασθαι ὅτι τᾶλλα μὲν νομίζοι φρονίμως αὐτοῖς δοκεῖν, ἐν δ' ἁμαρτάνειν νόμον πρὸ τῆς φύσεως τιθεμένους: οὐ γὰρ ἂν αἰσχύνεσθαι γυμνοὺς ὥσπερ αὐτὸν διάγειν ἀπὸ λιτῶν ζῶντας: καὶ γὰρ οἰκίαν ἀρίστην εἶναι ἥτις ἂν ἐπισκευῆς ἐλαχίστης δέηται: (15.1.65)

Respondió que consideraba que ellos [*i.e.*, los griegos] pensaban sensatamente las demás cosas, pero erraban en una sola al anteponer la costumbre a la naturaleza, pues no se avergonzarían de andar desnudos como él, viviendo con austeridad, ya que la mejor casa es la que requiere el menor mantenimiento.

Aunque confirmar la veracidad histórica de estas palabras sea un objetivo inalcanzable, las consecuencias literarias de un diálogo como este se hacen evidentes<sup>18</sup>: si el verdadero ‘vivir acorde con la naturaleza’ se encuentra en las costumbres de los ascetas indios, cuya sabiduría parece coincidir en el *topos* utópico, y si esta sabiduría cuestiona la costumbre griega y representa un grado más extremo que el de los preceptos cínicos, entonces tal debería ser el rumbo para un griego en busca de la libertad autárquica. El peso que el *topos* literario ejerce sobre la interpretación del diálogo conduce a que una conclusión como esta resulte verosímil para el lector, facilitando su persuasión retórica.

Ahora bien, el *topos* de los *gimnosofistas* como sabios autárquicos ha presentado cambios a lo largo del tiempo, a la par que la ética asistemizada de los cínicos en cuyo seno floreció dicho *topos*. Si bien siempre se estará de acuerdo en que Mandanis es un sabio libre, la forma de representarlo en sus diálogos ha variado. Ello ha dado lugar a la variación semántica del *topos* del sabio, que se conserva como imagen literaria aunque su significación responda a nuevas exigencias del marco interpretativo. En buena medida, esto se debe a las diferentes posturas que el pensamiento cínico ha adoptado frente a la política expansionista de Alejandro<sup>19</sup>.

Conservamos dos discursos antagónicos entre los testimonios más antiguos, los transmitidos por Onesícrito y Megástenes. Mientras que el Mandanis de Onesícrito se muestra tolerante con la figura de Alejandro, el Mandanis de Megástenes lo confronta por medio de sus mensajeros:

(...) τὸν δὲ Μάνδανιν ἐπαινέσθαι, ὃς τῶν τοῦ Ἀλεξάνδρου ἀγγέλων καλούντων πρὸς τὸν Διὸς υἱὸν πειθομένῳ τε δῶρα ἔσεσθαι ὑπισχνουμένων ἀπειθοῦντι δὲ κόλασιν μήτ' ἐκεῖνον φαίη Διὸς υἱὸν ὃν γε ἄρχειν μηδὲ πολλοστοῦ μέρους τῆς γῆς, μήτε αὐτῷ δεῖν τῶν παρ' ἐκεῖνου δωρεῶν ὧν οὐδεὶς κόρος, μήτε δὲ ἀπειλῆς εἶναι φόβον ὃ ζῶντι μὲν ἀρκοῦσα εἶη τροφὸς ἢ

17 Oliver Segura (1990: 55).

18 En esto debemos coincidir con el planteo de Brown (1949: 44).

19 Sobre la relación del cinismo con la política de Alejandro, cfr. Brown (1949: 34-5, 46-51), Powers (1998: 85). A diferencia de Mandanis, que ha gozado siempre de buena fama entre los autores antiguos, la figura de Calano ha sufrido mayores cambios en su reputación. Estos se asocian con los cambios en la ya mencionada valoración de Alejandro y su política, dado que Calano decidió seguirlo en su partida de la India. El episodio de su muerte –autoinmolación en la pira– canaliza otras tantas críticas respecto de su carácter. Cfr. Oliver Segura (1990: 56); ver nota 23.

Ἰνδική, ἀποθανῶν δὲ ἀπαλλάξαιτο τῆς τετραχωμένης ὑπὸ γήρωσ σαρκός, μεταστὰς εἰς βελτίω καὶ καθαρώτερον βίον: ὅστ' ἐπαινέσαι τὸν Ἀλέξανδρον καὶ συγχωρῆσαι. (15.1.68)<sup>20</sup>

(...) y en cambio Mandanis es elogiado, quien, cuando los mensajeros de Alejandro lo invitaron a visitar al hijo de Zeus y le prometieron que habría regalos si obedecía y castigo si desobedecía, contestó que ni aquel era hijo de Zeus, pues no gobernaba ni siquiera la más pequeña parte de la tierra, ni tenía necesidad de regalos de su parte, de los cuales no hay saciedad, ni tampoco miedo de las amenazas, ya que la India sería nodriza suficiente para él mientras viviera, y que cuando hubiera muerto se libraría de la carne consumida por la vejez, al haberse trasladado a una vida mejor y más pura. De modo que Alejandro lo elogió y aceptó.

El tono de la invectiva contra Alejandro, sumado a la declaración de su independencia frente a los regalos y autosuficiencia ante las amenazas, demuestra cómo en el texto de Megástenes reaparecen virtudes cínicas como la αὐτάρκεια y la παρρησία (libertad de habla)<sup>21</sup>. Ya que no contamos con declaraciones explícitas sobre las convicciones filosóficas del autor, la imagen, aparentemente cínica, de los ascetas debe considerarse en su carácter literario. Además de la similitud con la famosa anécdota de Diógenes y Alejandro<sup>22</sup>, este hecho resulta indicador de cuán temprano los ideales cínicos permearon el *topos* de los *gimnosofistas*. Aun existiendo variaciones en el trasfondo intelectual del período de la conquista al período helenístico, la imagen del asceta establecida por la tradición cínica, es decir, la de un sabio independiente, libre y en relación armónica con la naturaleza, continúa transmitiéndose<sup>23</sup>.

Estos son los aspectos para los cuales la *interpretatio graeca* logró, dentro de sus marcos relativos, hallar una explicación. Como primera medida, podemos concluir que la percepción griega del fenómeno ascético se basó en una visión fragmentaria, atravesada por algunos preconceptos como los siguientes: αὐτάρκεια, ἄσκησις, πόνος, καρτερία, ἔργα, ἀναίδεια, φύσις, παρρησία. La sabiduría objetiva de los ascetas, originaria de sistemas filosófico-religiosos ajenos al pensamiento griego, fue descrita en función de sus coincidencias y discrepancias respecto de las escuelas filosóficas griegas y las imágenes previas del *topos* utópico. Partiendo de esa perspectiva, la observación griega no pudo explicar la sistematicidad del movimiento ascético en la India, así como tampoco las distancias culturales que resultaron inimaginables para la *interpretatio*; estas, como tales, quedaron por fuera de su alcance. Pasemos entonces al análisis de las limitaciones.

20 *Geografía* 15.1.68 = Schwanbeck, *Fragm.* XLIV.

21 Oliver Segura (1990: 56).

22 Brown (1960: 134). Vale la pena resumir el razonamiento de anacronismo histórico que Brown aplica a esta anécdota clásica del imaginario cínico (*ibid.*: 1949: 28). El episodio en el cual se habrían encontrado Diógenes y Alejandro en Grecia, el primero solicitando al segundo que le despejara el sol, está atravesado por el *topos* del diálogo entre el sabio y el rey (véase nota 3). El encuentro resulta históricamente inverosímil en tanto Alejandro no pudo haber sido el gran rey conquistador y haber estado en Grecia al mismo tiempo, dado que jamás regresó de la campaña. Si se encontró con Diógenes en Grecia, no era aún el gran conquistador de Asia; si lo era ya, no pudo haber estado en Grecia. Lo mismo ocurre con el apelativo “hijo de Zeus” en el fragmento citado. Este pequeño anacronismo en un diálogo fundamental del imaginario cínico, y más aún, su refracción en el testimonio de Megástenes sobre la India, da cuenta de la importancia del problema de los *topoi* y sus reelaboraciones según un verosímil estrictamente literario.

23 Dicho esto, la recepción de la tradición cínica por parte de Megástenes no implica pasividad intelectual alguna. Habiendo visitado él mismo la India, durante un período quizás más prolongado y desde una posición ciertamente más privilegiada que los expedicionarios, su voluntad de corregir a la ya establecida literatura etnográfica sobre la región se hace evidente en determinados pasajes. Citamos como ejemplo paradigmático su discrepancia sobre la figura de Calano, ya notada por Estrabón (*Geografía* 15.1.68). En este pasaje, según Brown (1960: 133-4), Megástenes hace pesar sobre Calano una evaluación cargada de moral griega, como respuesta a cierta admiración que hubiera suscitado el personaje en otros autores (con excepción de los expedicionarios, como vemos en la reprensión de Mandanis a Calano según Onesicrito). La exaltación de Mandanis, en cambio, nos permite observar estos cambios semánticos en el *topos* del sabio libre, categoría en la cual ya no podría admitirse al obsecuente e impulsivo Calano.

## b. *Interpretatio*: las limitaciones

El ascetismo indio no persigue una libertad social, sino una liberación espiritual (*mokṣa*). Esto quiere decir que, a diferencia del cínico que critica las instituciones de la πόλις y busca provocar una fisura en el pensamiento del ciudadano corriente, el asceta pone su foco en el aspecto individual de la liberación, que es obtenida en términos espirituales. En tiempos upanishádicos (védicos tardíos), se logra mediante el reconocimiento interno de la fórmula *ātman-brahman*, la identificación del alma con lo absoluto<sup>24</sup>. Hecha la salvedad, este es el aspecto más notorio que podría vislumbrarse desde la *interpretatio*: la importancia del desapego de los placeres mundanos y la eliminación de los deseos (*vairāgya*) como condición para llevar a cabo el renunciamiento del mundo (*saṃnyāsa*)<sup>25</sup>. El fin último de la liberación espiritual excedió a la percepción griega, cuya noción de libertad se define, a grandes rasgos, en la actitud de desapego y el equilibrio con la naturaleza por sí mismos. En su interpretación de los hechos, el sentido de las prácticas ascéticas quedó limitado al entrenamiento de la voluntad mediante la resistencia física, tal como lo expresara el discurso de Mandanis según la mediación Onesícrito.

Es por ello que encontramos la mayor limitación interpretativa en la falta de referencias a las bases religiosas de esta conducta<sup>26</sup>. La mención de Zeus en los discursos de los *gymnosofistas* resulta demasiado vaga<sup>27</sup>. Por otra parte, existe una asimilación clara de la religión india, primero en sincretismo con la religión griega, y luego reproduciendo, refractariamente, la tensión entre μῦθος y λόγος vivida por el pensamiento griego<sup>28</sup>. En

24 Dasgupta (1922: 45-8, 58-61).

25 Bhagat (1976: 13-61).

26 “In fact it seems to me that a sincere religious craving after some ideal blessedness and quiet of self-realization is indeed the fundamental fact from which not only her philosophy but many of the complex phenomena of the civilization of India can be logically deduced. (...) The religious craving has been universal in India and this uniformity of sādhana [the attainment of the goal] has therefore secured for India a unity in all her aspirations and strivings” (Dasgupta, 1922: 76-7).

27 A propósito de Onesícrito, Brown nota que esta omisión de aspectos religiosos en los *gymnosofistas* de Taxila se reitera también en el episodio de los musicanos. Existen dos posibles causas: que los fragmentos sobre religión india no sobrevivieran, o que sencillamente no existiesen por voluntad, intencional o no, de Onesícrito (1949: 66). Siguiendo la línea lógica de esta segunda opción, estaríamos hablando entonces de una cuestión sintomática en el autor, lo cual apoya nuevamente nuestra hipótesis centrada en la *interpretatio graeca*.

28 Las asimilaciones a la religión griega se encuentran en referencias a Dioniso, a Heracles y la atención a distintas clases de sacrificios (*Geografía* 15.1.39,58 = Schwanbeck, *Fragm.* XXXIII, XLI), en un gesto típico de Megástenes de identificación con las instituciones griegas. Otra institución que recibe paralelismos es la de la propia filosofía, pues los ascetas son llamados φιλόσοφοι por Megástenes y σοφισταί por Onesícrito. Es un problema complejo analizar hasta qué punto la *interpretatio graeca* distingue el pensamiento de los *gymnosofistas* como μῦθος o λόγος. Las referencias anteriores apuntan hacia una idealización mítica, en sintonía con el sistema utópico de la Edad de Oro. El *topos* de los sabios se concibe originalmente como un estado de sabiduría más primitivo que la filosofía griega, una especie de ‘sabiduría original’ que la humanidad habría perdido (Karttunen, 1989: 111). No obstante esto, ambos autores, a la vez que recrean un universo mítico, al mismo tiempo establecen diversos vínculos con el concepto de filosofía griega. Onesícrito, en su diálogo con Mandanis, insta correspondencias de pensamiento con Sócrates, Pitágoras y Diógenes (*Geografía* 15.1.65), probablemente como una forma de legitimar su propio discurso al entroncar su filosofía con la sabiduría primigenia de los ascetas. Megástenes, detallando los fundamentos naturales para el culto a Dioniso en la India –presencia exclusiva en la región de vid, hiedra, laurel, etc.–, califica estas creencias como “míticas” y “refutadas por muchos” (μυθῶδη καὶ ὑπὸ πολλῶν ἐλεγχομένα), ya que tales plantas se encuentran también en otros lugares. Más adelante, sobre los “encantamientos” (λόγῳ ἐπάδειν) con que los Βραχυῶνες asisten a las embarazadas, con tono racionalizador evalúa que en realidad solo les ofrecen consejos y advertencias prudentes (τὸ δ’ ἀληθὲς σωφρονικὰς τινας παραινέσεις καὶ ὑποθήκας διδόναι). Finalmente, al hablar de las concepciones de los Βραχυῶνες acerca de la muerte, la moral y la cosmología, luego de haber denominado esta actividad intelectual como φιλοσοφεῖν, termina concluyendo que sus ideas acerca de la naturaleza reflejan simpleza, que son mejores en acciones que en palabras, y que prueban muchas cosas a través de mitos (διὰ μύθων), a la manera de Platón (παρὰ πλάκουσι δὲ καὶ μύθους, ὥσπερ καὶ Πλάτων) (*Geografía* 15.1.58-9 = Schwanbeck, *Fragm.* XLI). La comparación con el mito platónico representa el eje de esta tensión entre μῦθος y λόγος en el universo o marco de verosimilitud que la *interpretatio* piensa para los ascetas.

cuanto a la preparación de los Βραχμᾶνες para la muerte, Megástenes<sup>29</sup> utiliza el término ἄσκησις. Y si bien más adelante, sobre las costumbres de los Γαρμᾶνες, reaparece el mismo vocabulario que Onesícrito aplicaba a los ejercicios de los σοφισταί (καρτερία y πόνος), lo cierto es que no podemos saber si Megástenes proponía un vínculo concreto entre estas ideas y la de ἄσκησις, la cual tampoco es especificada más allá de la búsqueda de la felicidad ultraterrena para quienes se dedicaron a la filosofía. Parece tratarse, en todo caso, de ideas ya incorporadas al *topos* de los sabios. Cuando aparecen conceptos ligados a la esfera religiosa (εὐσέβεια y ὁσιότης), estos se relacionan exclusivamente con los ‘parloteos’ acerca del Hades (...τῶν καθ’ ἄδην θρυλουμένων), sin una conexión expresa con los ejercicios ascéticos.

Ninguno de los episodios logra vincular efectivamente la filosofía india con los sentidos religiosos del ascetismo, interpretado a la luz de una imagen utópica transmitida por la literatura. Esta es una huella de la *interpretatio graeca* que guía los testimonios a través de *topoi*, en tanto y en cuanto la observación directa, e incluso el intercambio de ideas, no producen un efecto significativo en la estructura de verosímil que portan los autores. Más bien al contrario, la confirman. Las sutilezas del pensamiento indio fueron finalmente opacadas por las diferencias culturales, las barreras lingüísticas, los malentendidos, y la ineludible tradición literaria. Es necesario, en este contexto, recordar el falseamiento de los textos que produce el aplicar los criterios modernos de objetividad a la etnografía antigua<sup>30</sup>.

A su vez, la expresión ‘pensamiento indio’, aunque comprende algunos ejes generales de la cultura como la búsqueda espiritual, no supone en verdad una homogeneidad absoluta. El ascetismo (*tapas*), entendido como un arduo entrenamiento de mortificaciones físicas para la obtención del autocontrol, se desarrolla como un fenómeno cultural complejo a lo largo de la historia india. De orígenes probablemente pre-arios<sup>31</sup>, el modo de permear a distintas doctrinas ortodoxas y heterodoxas varía según la manera de concebir la naturaleza de los conceptos antes mencionados (*vairāgya*, *saṃnyāsa* y, fundamentalmente, *mokṣa*). Por este motivo es que siempre ha resultado problemática la identificación certera de los *gymnosofistas* que nos muestran los relatos griegos. La práctica de *tapas* es una constante en esta cultura y ha de entenderse como un *continuum*<sup>32</sup>. En tal condición, puede incluso superponerse con otros sistemas religiosos como el de los *āśramas* brah-

---

29 *Geografía* 15.1.59-60 = Schwanbeck, *Fragm.* XLI.

30 Karttunen (1997: 80-1). Karttunen también destaca el alto grado de acierto que, pese a las mediaciones y la idealización, encontramos en los textos de Megástenes, y señala la tendencia a la asimilación con conceptos análogos como característica de la *interpretatio*. Dihle (1964: 21) es de opinión similar, y sostiene que fue Megástenes quien introdujo la sagaz distinción entre Βραχμᾶνες y Σαρμᾶνες (Γαρμᾶνες en ediciones de la *Geografía*), desapercibida para los escritores de la conquista (ver nota 32). De igual manera, Megástenes registró la noción de la verdadera vida después de la muerte y el concepto del ensueño en las impresiones mentales, ideas ciertamente congruentes con la filosofía india. El autor, sin embargo, privilegia en valoración las ideas que considera más afines a la filosofía griega (*Geografía* 15.1.59 = Schwanbeck, *Fragm.* XLI).

31 Bhagat (1976: 66-72).

32 “What does seem fairly clear is that Greeks would not readily have distinguished different grades or types of Indian ascetic. For Greek purposes any of these could be called philosophers, or Brahmins. The fact that there could also be philosophers or ascetics who were not Brahmins –referred to comprehensively in the inscriptions of King Asoka as *brahmanasramanam*– was surely beyond them. (...) Indian philosophies in the fifth and fourth centuries BC belonged to a fluid category: there were not just three systems, but a continuum” (Stoneman, 1995: 110. *Cursiva* en el original). En este trabajo optamos por el nombre genérico de *gymnosofistas*, establecido por la tradición tardía. Los intentos por una identificación referencial parecen infructuosos en este contexto. Baste con mencionar que la crítica ha intentado reconocerlos como brahmanes, sarmanes, jainas, budistas, o simplemente ascetas. Sobre la categorización de los ascetas, cfr. también Bronkhorst (1998: 71, 74, 78); Dihle (1964: 21); Karttunen (1997: 56-59); Bhagat (1976: 9-13); Powers (1998: 72).

mánicos, en particular con el retiro a la vida contemplativa en el bosque prescripto por *Mānavadharmasāstra* (*El Código de Manu*):

gr̥hasthastu yadā paśyedvalīpalitamātmanah |  
apatyasyāiva cāpatyaṃ tadāraṇyaṃ samāśrayet || 6.2  
agnihotraṃ samādāya gr̥hyaṃ cāgniparicchadam |  
grāmādaranyaṃ niḥsr̥tya nivasennyatendriyaḥ || 6.4  
svādhyāye nityayuktaḥ syād dānto māitraḥ samāhitaḥ |  
dātā nityamanādātā sarvabhūtānukampakaḥ || 6.8  
etāścānyāśca seveta dīkṣā vipro vane vasan |  
vividhāścāupaniṣadīrātmasamsiddhaye śrutiḥ || 6.29  
āsāṃ mahar̥ṣicaryāṇāṃ tyaktvānyatamayā tanum |  
vītaśokabhayo vipro brahmaloke mahīyate || 6.32<sup>33</sup>

Cuando el padre de familia se vea a sí mismo gris y con arrugas, |  
así como a la descendencia de su descendencia, debe dirigirse al bosque. || 6.2  
Llevando consigo el sacrificio del fuego y los utensilios del fuego para el ritual doméstico, |  
partiendo de la ciudad al bosque, debe vivir controlando sus órganos. || 6.4  
Aplicado constantemente a la recitación védica, debe ser calmo, amigable y sereno, |  
ser dador y nunca recibidor, compasivo con todos los seres || 6.8  
Estas y otras observancias deben practicarse; el brahmán que habita en el bosque, |  
para alcanzar la perfección de su alma, [también debe estudiar] las varias escrituras upanishá-  
dicas. || 6.29  
Habiendo abandonado su cuerpo por medio de alguna de estas [técnicas] practicadas por los  
grandes sabios, |  
el brahmán, libre de pena y temor, es honrado en el mundo de Brahma. || 6.32

Como mencionamos anteriormente, el ascetismo es susceptible de modificaciones en función de cómo sea entendida la liberación. Debe destacarse, entonces, que la inquietud por alcanzar la liberación espiritual en la India es tan grande como para incluso haberse desligado del *tapas* en el caso singular del budismo. Cuando el paradigma de pensamiento comienza a cambiar y no solo la liberación ofrecida por las corrientes védicas ya no es suficiente, sino que muchas sectas practican *tapas* con fanatismo extremo<sup>34</sup>, la búsqueda de Buda lo lleva un paso más allá: de la obtención de un cielo sujeto a la mutabilidad, a la disolución final del ser, la verdadera liberación. Así lo expresa en el poema *Buddhacarita* (*La vida de Buda*), dirigiéndose a los ascetas:

svargāya yuṣmākam ayaṃ tu dharmo,  
mam'ābhilāṣas tv apunarbhavāya; |  
asmin vane yena na me vivatsā  
bhinnah pravṛtṭyā hi nivṛttidharmaḥ. || 7.48  
tan n'āratir me na parāpacāro  
vanād ito yena parivrajāmi; |  
dharṃe sthitāḥ pūrvayugānurūpe  
sarve bhavanto hi mahār̥ṣikalpāḥ. || 7.49<sup>35</sup>

33 Selección de estrofas del capítulo 6; la traducción es nuestra. La transliteración fue hecha sobre la edición en *devanāgarī* de Olivelle (2005):

गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलतिमात्मनः । अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत् ॥ २  
अग्नहिंतिरं समादाय गृह्यं चाग्नपिरच्छिदम् । ग्रामादरण्यं नःमृत्युं नविसेन्नयितेन्द्रियः ॥ ४  
स्वाध्याये नतियुक्तः स्याद् दान्तो मैत्रः समाहतिः । दाता नतियमनादाता सर्वभूतानुकम्पकः ॥ ८  
एताश्चान्याश्च सेवेत दीक्षा वपिरो वने वसन् । वविधिश्चौपनिषिदीरात्मसंसिद्धये श्रुतीः ॥ २९  
आसां महर्षचिर्याणां त्यक्तवान्यतमया तनुम् । वीतशोकभयो वपिरो ब्रह्मलोके महीयते ॥ ३२

34 Bhagat (1976: 138-153).

35 Edición de Olivelle (2008). Transliterado en el original. La traducción es nuestra.

Pero esta ley de ustedes tiende al cielo,  
en cambio mi deseo, a la no-reencarnación; |  
por eso no tengo deseo de habitar en este bosque,  
ya que la ley de la cesación es diferente de la de la continuidad. || 7.48  
No es, por lo tanto, incomodidad mía ni ofensa de otro  
por lo que abandono el bosque, |  
pues todos ustedes son como los grandes sabios  
devotos de la ley de acuerdo con eras anteriores. || 7.49

La perspectiva budista propone una liberación basada en la cesación del ciclo de reencarnaciones y las percepciones de la mente, en suma, la disolución definitiva (*nirvāṇa*). Con ello se pretende superar las dos posibles metas presentes en la doctrina de las *Upaniṣad*: la vía de los padres (*pitryāna*), que aspiraba a obtener el cielo como fruto de las acciones (*karma*), sin romper con el ciclo y manteniendo la continuación de la existencia sucesivamente; y la vía de los dioses (*devayāna*), que, a través del *tapas*, persigue la llegada y permanencia eterna del alma en el mundo de brahman (*brahmaloka*). El budismo niega la existencia de una realidad o un alma permanentes. Ambos términos se consideran como una ilusión provocada por la ignorancia de la mente, la cual sería incapaz de distinguir que la mutabilidad afecta incluso a estos conceptos tenidos por verdad última<sup>36</sup>. En ello se fundamenta el abandono del *tapas* como método de liberación<sup>37</sup>.

La muerte de Buda se había producido alrededor de cien años antes de la conquista macedonia, con lo cual las concepciones acerca de la liberación final y su relación con el ascetismo se encontraban notablemente complejizadas a la llegada de los griegos. Una complejidad que las crónicas no lograron reflejar. A pesar de esto, sí podemos reconocer que la perspectiva mediada a través de la cual escribieron los griegos, en su misma inexactitud, plasmó hasta cierto punto la fluidez de la cultura india entre las estructuras filosófico-religiosas y las órdenes ascéticas, cuya sistematización estricta fue establecida solo siglos más tarde<sup>38</sup>.

### 3. Conclusiones

Este trabajo se titula “Diálogos entre un cínico y un asceta indio” en referencia no tanto a los personajes del episodio como a las posiciones tipificadas que estos ocupan. Como se ha intentado demostrar, el problema de los *topoi* es central a la hora de definir una tradición literaria sobre los pueblos distantes. La *interpretatio graeca* obró por medio de los supuestos literarios, filosóficos y etnográficos que portaban los autores: en tanto se sabe, por *topoi* anteriores, que los ascetas indios son ‘filósofos’ naturales, necesariamente han de ser libres, porque el filósofo griego lo es. La pervivencia de algunos elementos propiamente indios en las exposiciones filosóficas y en el testimonio de que existen en la región ciertas prácticas ascéticas descarta la pura invención de los autores. Sin embargo, poco se logró captar del fenómeno ascético entendido desde la mentalidad india, en particular del sentido de religiosidad que dio origen a las diversas prácticas para la liberación final. Se los identificó inmediatamente con la imagen del sabio cínico, autárquico por antonomasia,

36 Dasgupta (1922: 53-61, 109-11). Sobre la filosofía específica de Aśvaghoṣa en *Buddhacarita* y sus posibles relaciones doctrinales con las *Upaniṣad*, cfr. *ibid.* (129-38).

37 Véase la refutación del *tapas* que realiza Buda en *Buddhacarita* 7.20-31. Allí se discuten, en resumen, las ideas de cesación y continuidad, el miedo a la muerte, y la relación entre las mortificaciones físicas y la búsqueda espiritual. Buda concentra su argumentación en demostrar que el ideal ascético es profundamente contradictorio.

38 Stoneman (1995: 110).

y se asumió que los preceptos sobre los que descansaban el *tapas* y el *πόνοσ* eran homologables. Ese nuevo *topos* se desarrolló en los círculos cínicos para luego excederlos, de modo que lo encontramos en autores griegos y latinos posteriores. De esa manera, el análisis de estos diálogos se vuelve esencial para el estudio de los contactos culturales entre la India y la literatura clásica.

## Bibliografía

Ediciones y traducciones

Meineke, A. (ed.) (1877). *Strabo. Geographica*. Leipzig: Teubner.

Olivelle, P. (ed. y trad.) (2005). *Manu's Code of Law*. Nueva York: Oxford University Press.

Olivelle, P. (ed. y trad.) (2008). *Life of the Buddha by Ashva-ghosha*. Nueva York: University Press.

Schwanbeck, E. A. (ed.) (1966). *Megasthenis Indica*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.

Wilcken, U. (ed.) (1923). "Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten". *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften; Sitzung der philosophisch-historischen Klasse*; 150-183.

Willis, W.H. y Maresch, K. (eds. y trads.) (1988). "The Encounter of Alexander with the Brahmans: New Fragments of the Cynic Diatribe P. Genev. Inv. 271". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 74; 59-83.

## Bibliografía citada

Bhagat, M.G. (1976). *Ancient Indian Ascetism*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Bronkhorst, J. (1998). "Śramaṇas and Brahmins", en *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass; 69-79.

Brown, T. S. (1949). *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Brown, T. S. (1960). "A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis". *Journal of the American Oriental Society*, 80(2); 133-135.

Capelle, W. (1992). "Los cínicos", en *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos; 206-213.

Conger, G.P. (1952). "Did India Influence Early Greek Philosophies?". *Philosophy East and West*, 2(2); 102-128.

Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian Philosophy. Volume I*. Cambridge: University Press.

Dihle, A. (1964). "The conception of India in Hellenistic and Roman literature". *The Cambridge Classical Journal*, 10; 15-23.

Karttunen, K. (1989). *India in Early Greek Literature*. Studia Orientalia 65. Helsinki: Finnish Oriental Society.

Karttunen, K. (1997). *India and the Hellenistic World*. Studia Orientalia 83. Helsinki: Finnish Oriental Society.

- Oliver Segura, J. P. (1990). "Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos". *Antigüedad y Cristianismo*, 7; 53-62.
- Oliver Segura, J. P. (1991). "Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándamis (*PGen.* 271)", en F. Gascó La Calle y J. Alvar (coords.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla; 107-136.
- Powers, N. (1998). "Onesicritus, Naked Wise Men, and the Cynics' Alexander". *Syllecta Classica*, 9; 70-85.
- Rich, A.N.M. (1956). "The Cynic Conception of AYTAPKEIA". *Mnemosyne*, 9(1); 23-29.
- Rollié, E. (2008). "Comentarios a Cicerón, *De Divinatione I*, 47 (El suicidio de Calano)". *Auster*, 13; 9-27.
- Stoneman, R. (1995). "Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance". *The Journal of Hellenistic Studies*, 115; 99-114.