

**ANALES**  
**DE**  
**FILOLOGIA CLASICA**

---

LA IMAGEN DEL CARRO EN EL *FEDRO DE PLATÓN*  
Y EN LA *KATHA-UPANIṢAD*

*En memoria de Vicente Fatone  
pionero de los estudios sobre religión  
y filosofía de la India en nuestro país.*

1. — La sorprendente semejanza entre la imagen del carro que Platón introduce en el *Fedro*<sup>1</sup> para construir el mito del alma y la paralela de la *Kāṭha-upaniṣad*<sup>2</sup> ha sido señalada con cierta frecuencia y, a veces, analizada tanto en el comentario al texto upaniṣádico como en las historias del pensamiento religioso y filosófico de la India<sup>3</sup>. Falta, en cambio, toda referencia a la imagen del carro de la *Kāṭha-upaniṣad* en los comentarios del *Fedro* platónico más conocidos, y hasta en las obras que tratan exclusivamente las relaciones entre Platón y el Oriente<sup>4</sup>. Sólo en los últimos años M. Untersteiner<sup>5</sup> y P.

---

<sup>1</sup> PLATÓN: *Fedro* 246 a y esgs.

<sup>2</sup> *Kāṭha-upaniṣad* III, 3-9.

<sup>3</sup> Comentan el parecido de las dos imágenes J. N. RAWSON, *The Kāṭha Upaniṣad*, Oxford, 1934; S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, London, 1953; S. K. BELVALKAR-RANADE, R. D., *History of Indian Philosophy*, vol. 2, Poona, 1927; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, H. O. S. 31, 32, 1925.

<sup>4</sup> Es el caso de J. BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient* (según me informa J. A. VÁZQUEZ).

<sup>5</sup> PARMENIDE: *Testimonianze e frammenti*, a cura de M. Untersteiner. Firenze, 1958, p. LIV, n. 9. (Dato señalado por el profesor ARMANDO ASTI VERA).

Friedländer <sup>6</sup> citan la imagen del carro en la *Kāṭha-upaniṣad*; el primero al considerar el "motivo del carro" y su significación a propósito del viaje de Parménides <sup>7</sup>; el otro al tratar el mito mencionado del Fedro platónico. Untersteiner, al citar la *Kāṭha-upaniṣad* <sup>8</sup> después de señalar los "paralelos literarios" desde Homero a Píndaro del motivo del "carro" en Parménides, observa que la imagen del carro en ella es "más afín a la del Fedro platónico" <sup>9</sup>. En efecto no es de ningún modo posible extender a la *Kāṭha-upaniṣad* la interpretación simbólica dada para el fragmento de Parménides, pues la situación de los dos textos es radicalmente diferente. La cita de Friedländer es apenas una mención y se limita a señalar que "el alma como carro sin alas se encuentra en la India en la *Kāṭha-upaniṣad*" <sup>10</sup>.

2.— Las citas mencionadas son el reflejo del renovado interés para puntualizar los contactos entre el Oriente y el Occidente antiguos, y, más específicamente en el caso nuestro, entre la literatura y el pensamiento religioso-filosófico de la India, por un lado, y las manifestaciones greco-romanas correspondientes, por el otro. Señalamos, a manera de ejemplos, "La doctrina clásica de la medicina india" de J. Filliozat <sup>11</sup> y

<sup>6</sup> P. FRIEDLÄNDER: *Platon*, vol. III, Berlin, 1960, p. 468, n. 21.

<sup>7</sup> Cfr. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7ª Aufl., Berlin, 1954, Parménides, B. 1.

<sup>8</sup> UNTERSTEINER en el punto mencionado en la n. 5 cita a G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie zweite stark erweiterte Auflage, erster Teil: Der Anfang*, Bern, 1950, p. 442.

<sup>9</sup> Cfr. n. 5.

<sup>10</sup> Cfr. n. 6.

<sup>11</sup> JEAN FILLIOZAT: *La doctrine classique de la médecine indienne, ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, 1949. Señalo aquí el artículo "Sobre los contactos entre la India y Occidente en la antigüedad" de K. A. NĒLAKANTA SASTRI (*Diogenes*, año VII, diciembre 1959, N° 28, págs. 49-70, Buenos Aires).

los artículos de J. Lallemand<sup>12</sup> y G. E. Duckworth<sup>13</sup>. Filiozat examina con un detenido análisis textual la "profunda analogía" entre el "pneumatismo indio" y el tratado hipocrático  $\kappa\epsilon\pi\lambda\ \phi\upsilon\sigma\alpha\acute{\iota}\nu$ , y la fisiología india y el Timeo platónico<sup>14</sup>; considera que las concordancias entre los textos analizados no se pueden reducir a una serie de coincidencias casuales, y estudia las situaciones y hechos históricos que permiten determinar las vías de comunicación entre la India y Grecia y explicar los contactos prealejandrinos de las dos culturas que favorecieron el intercambio religioso, filosófico y científico.

Lallemand y Duckworth intentan demostrar que Virgilio conoció y utilizó el Mahābhārata en la composición de la Eneida. Duckworth, después de una detenida confrontación de los personajes principales y de la estructura de los libros V-IX del Mahābhārata y VII-XII (con excepción del VIII) de la Eneida, afirma que las semejanzas son "asombrosamente estrechas" y que "Abhimanyu y Duryodhana constituyen modelos más exactos para Palante y Turno que cualquier otro personaje homérico"<sup>15</sup>. Considera que las concordancias y hasta los "paralelismos verbales" son tan evidentes y persuasivos que no se pueden explicar como coincidencias del azar; y que, por lo tanto, es necesario suponer que Virgilio conoció una versión

<sup>12</sup> JOSETTE LALLEMANT, *Une source de l'Eneide: le Mahābhārata*, *Latomus* 18 (1959), págs. 262-87. Cito de G. E. DUCKWORTH p. 88, n. 34; cfr. n. 13.

<sup>13</sup> G. E. DUCKWORTH, *Turnus and Duryodhana*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. XCII, 1961, págs. 81-127.

<sup>14</sup> Particularmente TIMEO, 84 d-86 a. FILIOZAT, o. c. p. 195 observa que la comparación de los vasos sanguíneos que irrigan el cuerpo con los canales de agua que irrigan el jardín en Timeo 77 c-d, se encuentra, además que en Aristóteles, como señala RIVAUD, *T'inde*, Paris 1925, p. 207, n. 1, también en SUĀRUTA, *Āyurvēdika Sūtra*, VII, 1 y añade "qu'une pareille comparaison est si naturelle qu'elle a pu venir à l'esprit de Platon et à celui de SuĀruta tout à fait indépendamment" (p. 195).

<sup>15</sup> DUCKWORTH o. c., p. 124.

griga, "probablemente" limitada a la "narración épica principal de la grande guerra entre los Pandavas y los Kauravas" <sup>16</sup>.

Constituye una novedad muy importante para la difusión de la problemática de las relaciones greco-indias en el campo de la filosofía el comentario de J. Ferguson al libro X de la República de Platón en una edición escolar <sup>17</sup>. En efecto Ferguson al comentar 595 a 7,600 b 2, 605 b 5 y 7, 618 a 2, subraya la correspondencia de los tópicos comentados con el pensamiento indio del cual, según él, estos derivarían <sup>18</sup>. Estas afirmaciones, a veces muy categóricas, no tienen el sustento de hechos evidentes o indiscutibles. Habría sido necesario citar los trabajos de G. Dumézil <sup>19</sup> acerca de la ideología indoeuropea de las tres funciones cósmicas y sociales, de acuerdo con la cual las correspondencias mencionadas se podrían explicar como herencia de una misma fuente y no como préstamos indios.

3. — Presento ahora los materiales para una comparación puntual entre la imagen del carro en el Fedro de Platón y la de la Katha-upaniṣad <sup>20</sup> con el propósito de contribuir a la difusión de un mejor conocimiento del paralelismo indio.

Conviene recordar, en primer término, que el Fedro y la Katha-upaniṣad pertenecen a dos momentos radicalmente diferentes de dos tradiciones filosófico-literarias muy diversas. No existen dudas de que el Fedro es una obra de Platón; y, aunque se discuta sobre el lugar que ocupa en la producción total del

<sup>16</sup> cfr. n. 15.

<sup>17</sup> PLATO: *Republic*. Book X. Edited by John Ferguson. Methuen & Co. Ltd., London, 1967, 182 págs., 16,5 X 11,5. 11 chelines, 6 peniques. Cito de J. A. VÁZQUEZ, *Una edición del libro X de la República*, Philosophia N° 22, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1959, págs. 50-58.

<sup>18</sup> Cfr. VÁZQUEZ, o. c. págs. 53-54.

<sup>19</sup> Cfr. la serie *Jupiter Mars Quirinus*.

<sup>20</sup> De los comentarios que comparan las dos imágenes he podido consultar solamente BELVALKAR-RANADE, o. c., págs. 262-3 y RAWSON, o. c., *passim*. No he podido conseguir ROER citado por KEITH, o. c., p. 600, n. 4.

autor, su fecha de composición debe variar necesariamente entre límites cronológicos bien definidos. La *Kaṭha-upaniṣad* así como las upanisadas más antiguas emerge de una tradición religiosa fijada en las escuelas védicas. De ella como de las demás no se conoce el autor ni la fecha de composición<sup>21</sup>. Es sin duda más reciente que el grupo de las upanisadas en prosa considerado más antiguo, por razones internas de forma y contenido. Radhakrishnan afirma que "la crítica moderna está en general de acuerdo en que las antiguas upanisadas en prosa, *Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Chāndogya*, *Kena*, *Taittirīya* y *Bṛhad-āraṇyaka* juntamente con la *Īśa* y la *Kaṭha* son del siglo octavo y séptimo a.C.", que "son todas anteriores al budismo" y que "...son las más antiguas composiciones filosóficas del mundo"<sup>22</sup>. Rawson tras estudiar los elementos de la *Kaṭha* que permiten fijar el período de su composición, supone que el núcleo más antiguo debe haber sido compuesto entre 550 y 500 a.C.<sup>23</sup>.

Es necesario detenerse ahora brevemente sobre los problemas internos del texto de la *Kaṭha* y señalar así otras diferencias que configuran las características generales de los dos textos puestos en comparación. La *Kaṭha* está compuesta en versos, se divide en dos partes, primero y segundo *adhyāya*, y cada una de ellas en tres secciones o *vallī* (lianas). La segunda parte se considera, en general, posterior a la primera y de autor diferente; algunos consideran que también la tercera *vallī* del primer *adhyāya* es posterior a las dos *vallī* que la preceden, aunque anterior al segundo *adhyāya*, y que es, por lo tanto, obra de un tercer autor. Rawson resume sus conclusiones acerca de los períodos de composición de la *Kaṭha*, atribuyendo la primera parte al 500 a.C., la tercera sección de la primera parte (de considerarse como separada) al 400 a.C., y la segunda

<sup>21</sup> Cfr. KEITH, o. c., p. 501.

<sup>22</sup> S. RADHAKRISHNAN, o. c., p. 22.

<sup>23</sup> RAWSON, o. c., págs. 42-49 y particularmente las conclusiones en págs. 48-49.

parte al 350-300 a.C.<sup>24</sup> Belvalkar y Ranade (*History of Indian Philosophy*, II p. 92) estiman "...que entre la tercera *vallī* y las dos precedentes existe un intervalo mayor que entre la primera y la segunda" y que "ella sea tan sólo como un apéndice surgido de un período, en el cual, para decir con DEUSSEN, los hombres habían ya empezado a acuñar el oro de los pensamientos upanisádicos en sendas estrofas"<sup>25</sup>. De todos modos, Belvalkar y Ranade al comparar el Fedro y la *Kāṭha-upaniṣad* sostienen que ésta es unos pocos siglos más antigua que el Fedro<sup>26</sup>. Mientras Rawson coherentemente con la cronología fijada, cree que las "dos parábolas" han sido compuestas casi contemporáneamente"<sup>27</sup>.

La parábola del carro, como la llaman la mayor parte de los comentadores ingleses, está en la tercera *vallī* del primer *adhyaīya*. Es, por esto, necesario señalar los resultados a los que ha llegado F. Weller en el análisis de esta tercera sección. Considera que ella no integraba el núcleo originario de la *Kāṭha*, sino que es obra de una generación posterior; observa que en ella el diálogo entre Yama y Naciketas cede el lugar a las enseñanzas que los maestros imparten con la técnica de versos mnemónicos a sus discípulos; que estas enseñanzas son contradictorias porque provienen de maestros que tenían convicciones distintas; afirma que "presuponen" autores diferentes los siguientes pasajes: a) III, 1; b) III, 2; c) III, 3-4; d) III,

<sup>24</sup> RAWSON, *o. c.*, p. 40.

<sup>25</sup> Cito de F. WELLER, *Versuch einer Kritik der Kathopaniṣad*, Akademie-Verlag, Berlin, 1953, p. 68, n. 1. La afirmación de P. DEUSSEN está en *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897, p. 264, donde dice, más precisamente, que la *Kāṭha* pertenece "einer Zeit, in der man anfang das Gold der Upanishadgedanken in einzelnem metrischen Sinnspruch ausprägen, und diese zu einem oder weniger losen Zusammenhang einanderzueihen".

<sup>26</sup> BELVALKAR-RANADE, *o. c.*, p. 263; WELLER, *o. c.* y particularmente págs. 42-67 para el estudio analítico de la 3ª *vallī* y p. 68 para el resumen de las conclusiones citadas.

<sup>27</sup> *o. c.*, p. 126.

5-9; e) III, 10-11 o más bien III, 10 y III, 11; f) III, 13; g) III, 15; h) III, 16; i) III, 17, que rebasan la "media docena", aunque nada podría decir de las relaciones cronológicas de estas partes<sup>24</sup>. Nos limitamos solamente a observar que, de acuerdo al examen mencionado, la imagen del carro comprendida en III, 3-9 quedaría dividida en dos partes III, 3-4 y III, 5-9, atribuidas a dos diversos autores.

4. — Doy a continuación todo el texto de la tercera *vallī*, en traducción, para que el lector pueda tener conocimiento del contexto inmediato de la imagen del carro que comprende 7 estrofas seguidas, de 3 a 9<sup>25</sup>.

1. Dos beben los justos frutos de las buenas acciones en este mundo, dos han entrado en la cavidad (del corazón), en la mitad más alta; a ellos los llaman sombra y luz los concedores del *brahman*, los que mantienen los cinco fuegos y practican tres veces el fuego Naciketa.
2. Podemos cumplir el (sacrificio del fuego) Naciketa que es el puente de los que han sacrificado, que es el imperecedero, supremo *brahman* de los que desean cruzar a la playa de allá, donde no hay miedo.
3. Sabe que el *ātman* es el dueño del carro y el cuerpo es el carro mismo.

<sup>24</sup> WELLER, *o. c.* y particularmente págs. 42-67 para el estudio analítico de la tercera *vallī* y p. 68 para el resumen de las conclusiones citadas.

<sup>25</sup> La traducción, salvo ligeras modificaciones formales, es la publicada por S. BUCCA, *Katha-upaniṣad, texto sánscrito, introducción, traducción y notas*, Humanitas, año 1, n° 2, Tucumán, 1953, págs. 229-301.

Doy aquí en transliteración, el texto sánscrito publicado en la obra mencionada.

trīyā vallī

1. ṛtam pibantau sukrtasya loke  
guhām praviṣṭhau parame parārdhe  
chāyātapanu brahmvīdo vadanti  
pāñcāgnayo ye ca triṃściketāḥ

Sabe que la *buddhi* (intelecto) es el auriga y el *manas* (mente) <sup>30</sup> es las riendas.

4. Los sentidos, dicen, son los caballos, y los objetos de los sentidos son los caminos para éstos. Los sabios llaman el *disfrutador* a la unión del *ātman* con los sentidos y con el *manas*.

- 
2. yah seturijūnānānāksaram brahma yat param  
abhayam titīṣatām param nāciketam śakemahi
  3. ātmānam rathinam viddhi śarīram rathameva tu  
buddhim tu sūrathim viddhi manuh pragrahameva ca
  4. indriyāṇi hnyūnāhurviśayūmateṣu gocarān  
ātmendriyamanlyuktam bhoktetyāhurmanīṣiṇaḥ
  5. yastvavijñānavān bhavatyuktena manasā sadā  
tasyendriyānyavaśyāni duṣṭāśvā iva sūratheḥ
  6. yastu vijñānavān bhavati yuktena manasā sadā  
tasyendriyāni vaśyāni sadaśvā iva sūratheḥ
  7. yastvavijñānavān bhavatyamanaskaḥ sadā śuciḥ  
na sa tat padamāpnoti saṁsāram cādhiḡacchati
  8. yastu vijñānavān bhavati sṁmanaskaḥ sadā śuciḥ  
sa tu tat padamāpnoti yasnād bhūyo na jīyate
  9. vijñānasārathiryastu manuhpragrabavān narah  
so' dhvanah pāramāpnoti tad viṣṇoḥ paramam padam
  10. indriyebhyaḥ parā hyarthā arthebhyāśca param manuh  
manasastu parā buddhirbuddherātmā mahān parah

<sup>30</sup> Una precisa definición del significado de *manas* en este texto es la de Rawson, o. c., p. 125, que reza: "In our passage... the *manas* is the central organ of the conscious life wich shapes into perceptions the impressions of the senses, and also translates these perceptions into conative acts expressed through the organs of action".



5. Quien no tiene inteligencia y nunca ha sujetado a su *manas*, no puede sujetar a los sentidos como el auriga a los malos caballos.
6. Mas quien tiene inteligencia y siempre ha tenido sujeto a su *manas*, ése sujeta a los sentidos como el auriga a los buenos caballos.
7. Quien no tiene inteligencia, quien no tiene *manas* (una mente firme) y es siempre impuro, no alcanza esa meta, sino que entra en el *samsāra* (reencarnaciones).

- 
11. mahataḥ paramavyaktamvyaktāt puruṣaḥ paraḥ  
puruṣānna paraṁ kiñcit sa kṣātr̥bā sā parā gatih
  12. eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho 'tmā na prakāśate  
dr̥śyate tvagryayā buddhyā sūkṣmayā sūksmadarsibhiḥ
  13. yacched vān manasī prāḥjīstas tad yacchejjñāna ātmāni  
jñānamātmāni mahati niyacchet tad yacchecchānta ātmāni
  14. uttiṣṭhata jāgrata  
prāpya varān nibodhata  
ksurasya dhārā nisitā duratyayā  
durgam pathastat kavayo vadanti
  15. śābdamasparśamarūpamavyayam  
tathā 'rasam nityamagandhavāñca yat  
anāndyanantam mahataḥ paraṁ dhruvam  
nicāyā tanmr̥tyumukhāt pramucyate
  16. nāciketamupākhyānam mr̥tyuproktam śāntānam  
uktvā śrutvā ca medhāvī brahmaloke mahīyate
  17. ya imaṁ paramam guhyam  
śrāvayet brahmasamsadi  
prayataḥ śrāddhakāle vā tadānantyāya  
kalpate tadānantyāya kalpate iti

8. Quien tiene inteligencia y *manas* y es siempre puro, alcanza aquella meta de donde no se vuelve a nacer.
9. El hombre que tiene la inteligencia como auriga, el *manas* como riendas, llega a la meta de su viaje, la excelsa morada de Viṣṇu.
10. Los objetos de los sentidos son superiores a los sentidos y el *manas* es superior a los objetos, mas la *buddhi* es superior al *manas* y el *mahān ātmā* es superior a la *buddhi*.
11. El *avyakta* (lo no-manifesto) es superior al *mahān (ātmā)*; el *puruṣa* es superior al *avyakta*; no hay nada superior al *puruṣa*: éste es el fin, ésta es la meta última.
12. Este *ātman*, escondido en todos los seres, no es visible, mas los visdente de vista penetrante lo ven con su *buddhi* superior y sutil.
13. El sabio sujete su habla y su *manas*; sujete a éste en el *jñāna-ātman*; sujete al *jñāna* en el *mahān ātmā* y sujete a éste en el *sānta-ātman*.
14. ¡Levantads! ¡Despertad! ¡Conseguid los favores de Naciketas y comprendedlos!  
Difícil es pasar por el filo aguzado de una navaja, (así también) difícil de pasar es este punto del camino, dicen los poetas.
15. Lo que es sin sonido, sin tacto, sin forma, impercedero, así como sin gusto, eterno, sin olor, sin principio ni fin, superior al *mahān*, inmutable, una vez entendido esto, uno se libera de las fauces de *mṛtyu* (muerte).
16. Si un hombre inteligente narra o escucha el cuento de Naciketas, eterna enseñanza de *mṛtyu*, es magnificado en el mundo de *brahman*.
17. A quien recite devotamente este altísimo misterio en una asamblea de brahmanes o al tiempo del *śraddha* (rito fúnebre), este lo lleva a la inmortalidad.

5. — La imagen del carro (*ratha-rūpaka*) en la *kātha-upaniṣad*, III, 3-4 contiene los siguientes elementos: 1) el dueño del carro, 2) el carro, 3) el auriga, 4) las riendas, 5) los caballos

y, aunque no se trate propiamente del carro, 6) el camino. Se establecen explícitamente las correspondencias siguientes:<sup>21</sup>

dueño del carro ( <i>rathin</i> )	: alma ( <i>ātman</i> )
carro ( <i>ratha</i> )	: cuerpo ( <i>śarīra</i> )
auriga ( <i>sārathi</i> )	: intelecto ( <i>buddhi</i> )
riendas ( <i>pragraha</i> )	: mente ( <i>manas</i> )
caballos ( <i>haya</i> )	: sentidos ( <i>indriya</i> )
camino ( <i>yocara</i> )	: objetos de los sentidos ( <i>viśaya</i> )

Conviene señalar que la "unión del alma con la mente y los sentidos" (*ātmendriyamanyukta*) constituye lo que los sabios llaman "disfrutador" (*bhoktr*), y que la forma *yukta* es de la raíz *yuj-* que muy a menudo corresponde traducir como "uncir". Esta afirmación cierra en III, 4cd la imagen del carro. En las estrofas que siguen III, 5-9 se indican los controles progresivos (*yoga*) de los elementos inferiores de nuestro ser por los superiores para conseguir la liberación del alma de la transmigración (*samsāra*), teniendo siempre presente la imagen del carro. En III, 5 se compara la mente sin disciplina (*ayukta manas*) con los "malos caballos de un auriga" y en III, 6 la mente disciplinada (*yukta manas*) es considerada como los "buenos caballos de un auriga". En III, 9 se afirma que "llega a la meta de su viaje, la excelsa morada de *Viṣṇu*" quien tiene el intelecto (llamado en este pasaje *viññāna* en lugar de *buddhi*) como auriga (*sārathi*) y la mente (*manas*) como riendas. Es oportuno notar que en esta estrofa el intelecto desempeña una función muy importante, si bien no exclusiva, para la salvación del alma.

6. — El símil del carro en el Fedro<sup>22</sup> responde al deseo explícito de exponer en forma accesible para cualquiera, el modo de

<sup>21</sup> Los términos sánscritos entre paréntesis están citados, casi siempre, en la forma del tema.

<sup>22</sup> Para mayor comodidad del lector doy aquí el texto griego del Fedro platónico (ed. J. Burnet, Oxford, reimpresión 1960) desde 245 c hasta 248 c.

ser del alma. Sus elementos centrales y esenciales son dos caballos y un auriga, alados y naturalmente penetrados por una misma fuerza que los convierte en un solo ser.

El motivo del ala desempeña un papel muy importante en la psicología platónica del Fedro, pues ella simboliza la fuerza ascensional del alma hacia la llanura de la verdad de donde

- 245 c Ψυχὴ πάσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀκίνητον ἀθάνατον τὸ δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον. παύσαν ἔχον. κινήσεως, παύσαν ἔχει ζωῆς, μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖται, ὅτε οὐκ ἀπολείπειν ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται: τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.
- d ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πάν τὸ γιγνόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἑνός. εἰ γὰρ ἕκ του ἀρχῆ γίγναιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγναιτο. ἀπειθὴ δὲ ἀγέννητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γανήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖται, τοῦτο δὲ οὐτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανόθεν πάντας τε γῆν εἰς ἕν συμπασσάν σῆναι καὶ μήποτε αὐθις ἔχαιν ὄθεν κινήθηνα γανήσεται. ἀθανάτου δὲ παρασμένου τοῦ ὕψ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίας τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυρίζεται. πάν γὰρ σώμα, ὧ μὲν εἴωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἀψυχοῦ, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἐμψυχοῦ, ὡς ταύτης οὐσης οὐσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖται ἢ ψυχὴν. ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

- 246 Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς, περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἔστι. πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἄδικον, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττωτος. ταύτη οὖν λέγωμεν, εἰκίετω δὴ συμπτῶθ δυνάμει ὑποκτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἴσται τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοῖ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἀρχων συνωρίδος ἡνιοχῆϊ, εἴτα τῶν ἴστων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθός καὶ ἕκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίας, χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμῶς ἡνιόχους. πῆ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη πειρατέον εἶπεν. ψυχὴ πάσα παντός ἐπιμαλεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανόθεν περικολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδασι γιγνομένη. τελεᾶ μὲν οὖν οὕσα καὶ ἐπιτροπυμένη μετεωροποιεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἢ δὲ περρορρυήσασα ἐφέρεται ἕως ἂν σπεροῦ τινος ἀντιλάβηται, οὐ κατοικισθαῖσα, σῶμα γῆνιν λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖται διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παρ' ἑν, θνητόν τ' ἔσχεν ἑπινομήν. ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνός λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες

viene el pasto con que se alimenta su naturaleza (248 bc). La calidad de los dos caballos y del auriga no es indiferente. Se dice de ellos que son buenos y de buena raza en el caso de los dioses y mezclados en el de los demás seres (246 a).

En el caso del ser humano un caballo es bello, bueno y de buena raza, y otro lo contrario de éste (246 b; 253 d); la desigualdad del par hace la marcha difícil y gravosa. Los caballos

d θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὲ, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταῦτη ἔχεται τε καὶ λαγίσθω. τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερωτῶν ἀποβολῆς δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. ἔστι δὲ τις τοιάυτη.

Ἰδέσκων ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἀγαιν ἄνω μεταωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κοκοινώνηκε δὲ πῃ μέλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ]. τὸ δὲ θεῖον

e καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πάν ὅτι τοιοῦτον τοῦτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μέλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχυρὸν δὲ καὶ κῆκῳ καὶ τοῖς ἀναγκαστοῖς εἶναι τε καὶ διόλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἀλαύων κτηνῶν ἄρμα, πρῶτος κορβύτας, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, τῷ δ' ἔπεται στρατιᾷ θεῶν τε καὶ δαιμόνων,

247

κατὰ ἑνδεκα μέρη κοκοσμημένη, μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μένῃ τῶν δὲ ἄλλων ἕσαι ἐν τῷ τῶν δωδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἀρχόντες ἡγούμενοι κατὰ τάξιν ἢ ἕκαστος ἐτάχθη, πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακρόχροναι θέαι τε καὶ θεῖσσοδοὶ ἐντὸς οὐρανοῦ, ἄς θεῶν γένος εὐδαίμωνων ἐπιστρέφεται πρῶτων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ. ἔπεται δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ θυμέμενος φθῶνος γὰρ ἔξω θεοῦ χοροῦ Ἴσταται.

b ὕταν δὲ δὴ πρὸς δαίτια καὶ ἐπὶ θεῖνῃν ἰωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν οὐρουράνιον ἀψίδα κορβύτας πρὸς ἀνατας. ἡ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχθήματα ἰσορροπῶς εὐήνια ὄντα ῥαδίως κορβύται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις βρίθει γὰρ ὁ τῆς ἀκνης Ἰκκος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ἢ μὴ καλῶς ἦν τετραμμένος τῶν ἡμιόχων. ἐνθα δὴ πάνας τε καὶ ἀγῶν ἔσχατος ψυχῆ πρόκειται. αἰ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦνται, ἡνίκ' ἄν πρὸς ἄκρω γένωνται, ἔξω κορβυθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορὰ, αἰ δὲ θεωροῦσαι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὕτω τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὕτω ποτὶ ὕμνησαι κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε —τολιμητίον γὰρ οὖν τὸ γὰρ ἀληθὲς εἰπῶν. ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντι — ἡ γὰρ ἀχρωμάτος τε καὶ ἀσηματίστος καὶ ἀνερῆς οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῇ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει

d τὸν τόπον. ἄτ' οὖν θεοῦ δεικνύουσα νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκτηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ἔση ἄν μέλλῃ τὸ προσήκον διέξασθαι, ἰδοῦσα δὲ χρόνου τὸ ἐν ἀγαθῷ τε καὶ θεωροῦσα τὰ ληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ. ἔως δὲ κύκλῳ ἡ

de los dioses, después de la contemplación de los entes hyperuránicos, reciben del auriga, en el pesebre de la casa, ambrosía para comer y néctar para beber (247 e). Los caballos de los demás seres pueden perturbar la contemplación de las realidades hyperuránicas por parte del auriga, y ser violentos (248 a).

Al auriga puede no haber sido bien entrenado (247 b) y ser inexperto en su arte (248). Se mencionan marginalmente un carro alado (πτηνόν ἄρμα) de Zeus (246 c) y los vehículos de los dioses... fáciles de manejar (ὄχηματα... εὐήνια) (247 b).

Una sola imagen proviene del arte de la navegación en este contexto dominado por los elementos señalados, y se encuentra en 247 c, donde se considera el entendimiento (νοῦς) como el piloto del alma (ψυχῆς κυβερνήτης).

- περιφορά εἰς ταῦτόν περιενέγκη. ἐν δὴ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτῶν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην. καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην. οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν. οὐδ' ἢ ἐστὶν κου ἑτέρα
- e ἐν ἑτέρῳ οὕσα ὡν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄ ἔστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὕσαν καὶ τὰλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θρασυμένη καὶ ἐστιαθεῖσα. οὕσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ. οἰκαθε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἠνίοχος πρὸς τὴν φάτην τοῦς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπέτιθεν.
- 248 καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί. ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐκμενῆ καὶ εἰκασμένη ὑπερῆραν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἠνίοχου κεφαλῆν. καὶ συμπεριτηνέχθη τὴν περιφοράν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μάλιστα καθορώσα τὰ ὄντα. ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἤρην. τοτὲ δ' ἔβυ, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ. αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἄπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι ἐί. ὑποβρύχια συμπεριφέρονται. κατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι. ἑτέρα
- b πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ ἀμιλλα καὶ ἰθρῶς ἔσχατος γίγνεται. οὐ δὴ κακία ἠνίοχων πολλὰ μὲν χωλεύονται. πολλὰ δὲ πολλὰ πτερά θραύονται· πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρονται. καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ, χρώονται. οὐ δ' ἔνεχ' ἡ πολλῆ σπουδῇ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ
- c λαιμῶνος τυγχάνει οὕσα. ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις. ὧ ψυχῇ κούρῖζεται. τοῦτ'α τρέφεται.

Se pueden establecer las correspondencias que siguen:

dos caballos y auriga alados (íntimamente unidos)	alma (ψυχή)
(σύμφυτος δύναμις ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου (246 a); ἵππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἶδῃ, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον. (253 c)).	
auriga (ἡνίοχος <i>passim</i> ; ὁ ἄρχων (246 b)).	aspecto racional y directivo del alma (τὸ λογιστικὸν μέρος (Rep. IV, 440 e)).
caballo bello y bueno (ἵππος καλὸς τε καὶ αγαθός (246 b); descripción en 253 d).	aspecto pasional del alma (τὸ θυμοειδές (Rep. IV, 440 e)).
caballo malo (ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων (247 b); κακός (253 d); des- cripción en 253 e).	aspecto apotitivo del alma (τὸ ἐπιθυμητικὸν (Rep. IV, 440 e)).

Conviene notar que el término *συνωρίς* (246 b) es usado al hablar del par de caballos desiguales del alma humana, mientras se usa *ζεύγος* (246 a) cuando no se implica ninguna diferencia entre ellos.

7. — Al comparar el *mito* del carro platónico con la *parábola* del carro de la *Kāṭha-upaniṣad* es necesario descontar las diferencias que implica la diversa naturaleza literaria de las dos obras. El Fedro es un diálogo de un filósofo poeta, aunque esté compuesto en prosa. La *Kāṭha-upaniṣad*, además de presentar los problemas de autenticidad y crítica textual señalados, pertenece a un género teológico-filosófico primitivo, en general anónimo, y aunque esté compuesta en versos y tenga cierta

dramaticidad poética, presenta un esquematismo sentencioso que la distingue radicalmente del Fedro.

La presentación formal de las dos imágenes es igualmente solemne, aunque la introducción al mito del alma en el Fedro es sorprendentemente insólita y prepara a lo maravilloso.

La Katha introduce la parábola con un imperativo (*viddhi*)<sup>23</sup> que sirve, por un lado, para hacer resaltar la autoridad categórica del maestro védico, y, por otro, para conferir dignidad y eficacia a la comparación frente a los discípulos.

Weller<sup>24</sup> sostiene que la estrofa con imperativo da la impresión de una regla gramatical en versos: "usa el acusativo..."; ahora es bueno notar que no se exponen en ella reglas gramaticales, sino que al contrario, se quiere impartir una enseñanza elevada y en forma de una "parábola", que confiere al imperativo bien otra significación.

Una diferencia muy notable entre la imagen platónica y la Katha-upaniśádica consiste en que los caballos y el auriga en el Fedro son alados y el motivo del ala tiene mucha importancia, como se ha dicho ya, en la psicología platónica del Fedro. En Platón no se encuentra el "dueño del carro (*rathin-ātman*); tampoco se establece una correspondencia entre carro y cuerpo (*ratha-śarīra*). En verdad la palabra carro está usada sólo en la expresión *πτηνὸν ἄρμα*, el carro alado que Zeus guía (246 e) y los vehículos (carros) fáciles de manejar de los dioses (*τὰ θεῶν ὀχήματα... εὐήνια*, 247 b): el carro en cuanto armazón no desempeña en el Fedro el papel funcional que tiene en cambio en la Katha. Las riendas en la Katha corresponden al *manas*, en el Fedro figuran como una actividad característica (*ἡνιοχεῖ*, 246 b) del auriga, quien deriva de ellas su nombre (*ἡνιοχος*). En el Fedro el símil está nucleado en la unidad de los dos caballos y el auriga en cuanto cada uno representa un aspecto funcional del alma; en la Katha la comparación es más amplia, porque comprende el cuerpo y los objetos de los sentidos además

<sup>23</sup> Cfr., a veces, el *ἴδῃ* platónico.

<sup>24</sup> o. c., p. 47.



de las disposiciones psíquicas. El auriga cumple una idéntica función rectora tanto en la Katha como en el Fedro, donde se lo llama también ὁ ἄρχων (246 b). El auriga del Fedro representa al λογιστικὸν μέρος (Rep. IV, 440 c) o al νοῦς, "el piloto del alma" (ψυχῆς κυβερνήτης, Phaed. 247 c), y en la Katha el *sārathi* (auriga) representa a la *buddhi* (o *vijñāna*), es decir, el intelecto. Hay, pues, en este punto perfecta concordancia entre los dos textos, ya que los dos aurigas desempeñan una función coincidente. El acuerdo deja de existir en el caso de los caballos. En el Fedro los caballos, en número de dos, simbolizan dos aspectos<sup>35</sup> diferentes del alma: el bueno, el aspecto pasional (τὸ θυμοειδές, Rep. IV, 440 e) y el malo el aspecto apetitivo (τὸ ἐπιθυμητικόν, Rep. IV, 440 c)<sup>36</sup>. La calificación de los dos caballos tiene raíces éticas. En la Katha se habla siempre de caballos en plural sin indicar el número preciso. Ellos representan lo que he traducido con cierta impropiedad "sentidos", porque la palabra *indriyāni* (plural) no significa solamente "los cinco sentidos que nos permiten la percepción del mundo sensible" sino también "las facultades

<sup>35</sup> No considero la posibilidad de que el alma esté compuesta de tres partes.

<sup>36</sup> He aquí la descripción de ambos en *Fedro* (ed. citada), 253 c-254 c.

Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῆ διελλομεν ψυχὴν  
 ἐκάστην, ἰππομόρφω μὲν δύο τινὲ ἀἴθη, ἥνιοχικὸν δὲ εἶδος  
 d τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἴκτων  
 ὁ μὲν, σαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' αὖτ' ἀρετῆ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ  
 ἢ κακοῦ κακία, οὐ διεσκομεν, νῦν δὲ λακτέον, ὁ μὲν τοῖνον  
 αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὧν τὸ τε εἶδος ἠρθός καὶ  
 διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυκος, λευκός ἴβαι, μελανόμ-  
 ματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ  
 ἀλθιότης δόξης ἑταῖρος, ἀπληκτος, καλεώσματι μόνου καὶ  
 e λόγῳ ἥνιοχεῖται, ὁ δ' αὖ σκολιός, πολός, εἰκῆ συμπεφορη-  
 μένος, κρατεράυχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελέγ-  
 χρωος, γλαυκόμματος, ὕψαμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος,  
 περὶ ὧτα λάσιος, κωρός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπαί-  
 κων, ὅταν δ' αὖν ὁ ἥνιοχος ἰδῶν τὸ ἔρωτικόν ὄμμα, πᾶσαν  
 αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχὴν, γρηγαλισμοῦ τε καὶ πόθου

de reaccionar y las reacciones mismas respecto de los objetos”<sup>17</sup> que en la posterior elaboración de la filosofía Sāṃkhya y Vedānta son los jñānendriyāṇi y karmendriyāṇi. La subdivisión de los indriyāṇi en dos clases no tiene ninguna correspondencia con los dos caballos platónicos. Los caballos de la Katha no admiten una subdivisión interna en buenos y malos, ellos se presentan como una totalidad frente al *manas*. Se dice, en efecto, que los indriyāṇi cuando no están sometidos a disciplina son “como los malos caballos (*duṣṭasva*) de un auriga (III, 5), y, cuando, en cambio, lo están, son “como los buenos caballos (*sadaśva*) de un auriga” (III, 6). En un momento dado, teniendo presente la metáfora, los caballos son o buenos o malos, sin ninguna división orgánica de buenos y malos coexistentes; mientras en el Fedro, al representar los dos caballos

- 254 κέντρων ὑποπληθεῖη. ὁ μὲν οὐκ αἰσθῆς τῷ ἡνίοχῳ τῶν ἰσκιῶν. ἀεὶ τε καὶ τότε αἰδοί βιαζόμενος. ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ. ὁ δὲ οὕτα κέντρων ἡνιοχικῶν οὕτα μάστιγος ἔτι ἀντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίῃ χέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σὺζυγί τε καὶ ἡνίοχῳ ἀναγκάζει ἵναί τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μυθεῖται ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀρροδιῶν χάριτος. τῷ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετο  
 b ἀγανακτοῦντε, ὡς θεῖα καὶ παράνομα ἀναγκαζομένῳ τελευτῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ἢ τίρας κακοῦ, πορευέσθον ἀγομένῳ, εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσαι τὸ κελευόμενον. καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν δῶν τὴν τῶν παιδικῶν ἀσπράπτουσαν. ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνίοχου ἢ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους εἴσειν ἡνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγῶνι βᾶσθαι βεβῶσαν. ἰσοῦσα δὲ ἴδαισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσον ὑπτία, καὶ ἅμα ἡναγκάσθη εἰς  
 c τοῦπίσω ἑλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσθρία ἅμω καθίσαι τῷ ἰσκιῶ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἀκοντα.

<sup>17</sup> RAWSON, o. c. págs. 124-25 sugiere como traducción más apropiada “life-powers” que comprende “en lenguaje moderno, los sentidos y los instintos” y recuerda los dos grupos de *indriyāṇi*, según la filosofía Sāṃkhya y Vedānta, los cinco *jñānendriyāṇi* o facultades de conocimiento y los cinco *karmendriyāṇi* o facultades de acción que son, generalmente, los órganos del habla, de la reproducción, evacuación y las manos y los pies.

dos funciones permanentes del alma, la copresencia de ambos es necesaria <sup>38</sup>.

La comparación instituida permite concluir que las coincidencias entre las dos imágenes están: 1) en su utilización metafórica para la descripción del alma, 2) en la asunción de la inteligencia o razón como poder rector del alma, 3) en la necesidad de la subordinación y disciplina jerárquica para obtener la salvación final.

Las jerarquías de los elementos que aparecen en III, 10-13 de la *Kātha*, rompen el paralelismo señalado en 2) con el Fedro, porque introducen unidades que están fuera del marco estricto del alma, ámbito en el cual queda el Fedro platónico. Rawson <sup>39</sup> observa correctamente que el Fedro y la *Kātha* III, 3-9 coinciden en la enseñanza de "the necessity of *yoga* in the sense of the yoking or ordered control of all the elements in our nature so that they may work to a common end" <sup>40</sup>, pero que la *Kātha* III, 10-13 no concuerda ya con Platón y va más allá "teaching not merely the yoga of self-discipline but the yoga of mystical religion" <sup>41</sup>. Es oportuno recordar las críticas de Weller acerca de la constitución del texto de la *Kātha* y las diferencias que se observan entre las estrofas 3-9 y 10-13 para transferir las divergencias a momentos históricos y autores distintos.

<sup>38</sup> No comparto la convicción de BELVALKAR y RANADE, *o. c.*, p. 263 que "we reach the climax of parallelism when the *Sadaśva* and *Dugāśva* of the *Kāthopanishad* (I, III, 5-6) are transformed into the noble and ignoble steeds of the *Phaedrus* (246 b), one taking the soul virtue-ward and the other vice-ward". Conviene aquí citar la observación de A. B. KEITH, *o. c.*, p. 613: "The metaphor of the chariot and its steeds in the *Phaedrus* has... an interesting parallel in the *Kātha*, but the details of the two are perfectly distinct, for Plato uses the conception to illustrate the struggle between the rational and the irrational elements in the soul, and his distinction of *θεμός* and *ἐπιθεμία* has no real parallel in the *Upanishads*".

<sup>39</sup> *o. c.*, págs. 142-43.

<sup>40</sup> *o. c.*, p. 142.

<sup>41</sup> *o. c.*, p. 142.

8. — Las dos imágenes, a pesar de las diferencias señaladas, tienen un parecido notable. Este cobra mayor importancia si se observa que en el Fedro la imagen se presenta dentro de un marco y con características radicalmente nuevas que la distinguen y oponen a las que se encuentran en toda la tradición literaria griega anterior. Esta observación podría constituir un elemento en favor de la suposición de que Platón conociera e imitara la "parábola del carro" de la Kāṭha, de mediar las necesarias circunstancias históricas que lo hicieran posible. Descarto la posibilidad de que el Fedro fuese el modelo de la Kāṭha, porque, como veremos más adelante, la imagen del carro es más frecuente y tiene una tradición más antigua en la literatura védica y upanisádica de la India, en términos afines a la Kāṭha.

Los datos históricos no ofrecen la evidencia necesaria para concluir que Platón conoció la Kāṭha. Las consideraciones cronológicas hechas anteriormente acerca del período de la composición de la Kāṭha no eliminan la posibilidad de que ésta fuese contemporánea al Fedro; y las comunicaciones entre la India y Grecia no eran tales, según los conocimientos actuales, como para considerar posible una rápida difusión de la Kāṭha en área griega, en el caso de que ésta fuese escrita unos pocos años antes del Fedro. Rawson piensa que "these two parables, which must be almost contemporaneous in composition, show differences which are probably too great for any dependence, one way or the other"<sup>42</sup>. La observación de Rawson tiene un gran peso en lo que se refiere a la cronología, mientras las diferencias entre las dos imágenes se explican, según nuestro parecer, dentro de los contextos filosóficos diferentes.

Belvalkar y Ranade, que colocan la composición de la Kāṭha unos pocos siglos antes del Fedro, como hemos visto arriba, y que consideran "very curious, however, that this myth of the Soul as the Lord of the Chariot in the Kathopanishad should have been almost identically worded with the Phaedrus

---

<sup>42</sup> *o. c.*, p. 120.

myth of Plato", afirman que "it is very difficult to trace the passage of the myth from one nation to the other" y se ven obligados a confesar que "we do not know how to account for it"<sup>43</sup>. En efecto es imposible actualmente demostrar que Platón conoció la *Katha* y, hasta que no se descubran nuevos datos, que permitan interpretar los hechos de otra manera, la única solución aceptable es que Platón inventó el mito; poco importa que la inspiración para ello proceda de la experiencia de la vida diaria o de las representaciones del arte figurado o de ambos campos a la vez.

9. — He descartado la posibilidad de que el autor del mito de la *Katha* se inspire en Platón, porque, además de las dificultades de una cronología incierta y de la oscuridad de las relaciones históricas, existen en la literatura védica antecedentes de la interpretación simbólica de la imagen del carro que preludian la "parábola" de la *Katha*. Una rápida mirada a los índices de la obra *Vedic Mythology* de A. A. Macdonell<sup>44</sup> y *Religion and Philosophy of the Veda* de A. B. Keith basta para darse cuenta que los dioses de la mitología védica tenían carros<sup>45</sup> tirados también por caballos. Es natural, por ello, que en las primeras especulaciones religioso-filosóficas de los veda, la interpretación simbólica se extendiera también al carro.

Es lo que vemos en el famoso himno atribuido a *Dirghatamas*<sup>46</sup>, en el cual, en la segunda estrofa, encontramos "the first chariot-parable in Indian Literature"<sup>47</sup>. En efecto, ella

---

<sup>43</sup> o. c., p. 263.

<sup>44</sup> A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, Encyclopedia of Indo-Aryan Research edited by G. Bühler, vol. III, part. 1 a.

<sup>45</sup> *ratha* es el término generalmente usado frente a *anas* que indica más bien el carro de carga.

<sup>46</sup> *Rig-Veda* I, 164.

<sup>47</sup> RAWSON o. c., p. 14. Rawson añade que esta primera parábola del carro "has a long progeny, through the chariot parable of the *Katha* to the present car of Jagannāth" (p. 14) y nota "Twenty miles north of

reza: "Uncen siete caballos al carro de una sola rueda; un caballo, con siete nombres, lo tira. Tres cubos tiene y nunca envejece y afloja la rueda, sobre la cual están establecidos todos estos seres" <sup>48</sup>. Los siete caballos son los siete rayos del sol; la rueda es el símbolo del tiempo y los tres cubos son el pasado, el presente y el futuro; o, según Yaska, la rueda con los tres cubos representa el año con tres estaciones <sup>49</sup>. La rueda es el motivo de interpretaciones simbólicas en otras estrofas del mismo himno.

El *Aitareya aranyaka*, II, III, 8 <sup>50</sup>, que es más antiguo que la *Kāṭha* contiene una "parábola del carro" que nos recuerda a la de ésta. El cuerpo compuesto de los cinco elementos es el carro, los caballos son los sentidos. Estos son identificados con los ojos <sup>51</sup>, mientras el asiento de carro es el habla, sus costados las orejas y el auriga la mente (*manas*); se instala en el carro el *prāna* (soplo vital) que es aquí el alma.

La *Śvetāśvatara-upaniṣad* se inspira probablemente en la *Kāṭha*, al decir en II, 9 que "el sabio debe refrenar sin distracción el *manas* como a ese carro uncido con caballos malos". Una elaboración del tema del carro de la *Kāṭha* presenta la

Puri is the great Temple of the Sun at Konarak, built in the form of a stone chariot drawn by seven horses. The Jagannūth car is a development of the same idea. Sūrya worship was very prevalent in Orissa, though it is difficult to say how far it dates back" (p. 15, nota 1).

El apéndice II de RAWSON, *o. c.*, págs. 216-223 es indispensable para cualquier trabajo sobre este argumento.

<sup>48</sup> El texto es:

sapta yuñjanti rathamekacakrameko aśvo vahati saptanāmū  
trinūbhi cakramajaramanarvain yatremā viśvā bhuvanādhi tasthuḥ.

<sup>49</sup> Cfr. RAWSON, *o. c.*, p. 14 y K. F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, I, H. O. S., N° 33, 1951, p. 228.

<sup>50</sup> He podido ver solamente el texto original citado por RAWSON, *o. c.*, p. 217, que abarca solamente estrofas que corresponden a los números 2, 3 y 5 de la traducción de F. M. MÜLLER (*The Upaniṣad translated by...*, Oxford, second impression 1926, part I, p. 233).

<sup>51</sup> Cfr. MÜLLER, *o. c.*, N° 9, p. 234.

Maitri-upaniṣad, que es la más reciente del grupo más antiguo y clásico de las upaniṣadas. En II, 3 se afirma que "este cuerpo es como un carro sin inteligencia"; en II, 6 se dividen, a diferencia de la Kāṭha, los *śentidos* en dos clases, los cinco órganos de percepción (*buddhīndriyāni*) o sentidos propiamente dichos, que se comparan con las riendas (en número de cinco), y los órganos de acción (*karmendriyāni*), que se comparan con los caballos. Se afirma aquí también que "el carro es el cuerpo" y "el auriga el manas" (nótese la divergencia con la Kāṭha) y se añade que "el látigo está hecho del propio carácter". En IV, 4 se habla del pasajero del carro que corresponde al "dueño del carro" de la Kāṭha.

La Chagaleya-upaniṣad (o Tschhakli) <sup>82</sup> que parece ser muy posterior a las más antiguas, a pesar de que Belvalkar y Ranade la consideran anterior a la Kāṭha <sup>83</sup>, contiene también una parábola del carro, que puede ser independiente de la Kāṭha <sup>84</sup>.

Los *bālīsās* hicieron observar a unos brahmanes descosos de conocer la verdad, que un carro va por la ruta mientras el auriga lo guía, pero cuando éste ha llegado, al atardecer, a su meta y desata los caballos, el carro queda inerte, sin movimiento. Así —ellos explicaron— el cuerpo queda sin movimiento, cuando el alma (*jīvatman*) lo ha abandonado. Comparan después los sentidos con los caballos del carro, las venas con las tiras de cuero, los huesos con las riendas, la sangre con el lubricante, la obra con el látigo, el habla con el chirrido y la piel con el toldo. Concluyen que como el carro, abandonado por el auriga, no se mueve ni chirría, así el cuerpo, abandonado por

<sup>82</sup> Cfr. DEUSSEN, o. c., p. 844. BELVALKAR-RANADE, o. c., págs. 131-32 describen *Chhūgaleya*.

<sup>83</sup> Cfr. o. c., p. 132.

<sup>84</sup> RAWSON, o. c. considera que "the chariot parables of the Kāṭha and the Chagorteya are obviously independent", mientras DEUSSEN, o. c. 844, pensaba que "der Vergleich von Leib und Seele mit dem Wagen und seinem Lenker sowohl abhängig als auch unabhängig von Kath. 3,3 aufgestellt werden konnte".

el alma, no habla ni respira; se pudre y los perros, cuervos, buitres y chacales lo devoran <sup>55</sup>.

La *Paingala-upaniṣad* en IV, 1-2 a-b reproduce la *Kātha* III, 3 y 4 <sup>56</sup>.

La frecuencia notable de la parábola del carro en la literatura védica y upaniśádica demuestra que la *Kātha* está dentro de una tradición fecunda, que no termina con ella, pues el motivo del carro aparece en documentos literarios y filosóficos posteriores.

SALVADOR BUCCA.

---

<sup>55</sup> Esta exposición es en parte traducción, en parte paráfrasis de las traducciones dadas por RAWSON, *o. c.*, p. 219 y DEUSSEN, *o. c.*, págs. 846-7, porque no he podido consultar el texto original.

<sup>56</sup> Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *o. c.*, p. 919 y DEUSSEN, *o. c.*, p. 849.