

# ALEJANDRO Y LOS SABIOS DE LA INDIA

NADIE SABE QUÉ se dijeron Napoleón y el célebre señor Goëtte. Estamos en mejor posición en cuanto al coloquio que tuvo Alejandro de Macedonia con el pensamiento indio, encarnado en diez "gimnosofistas" —cualquiera que sea el tipo (o tipos variados) que haya que imaginar debajo de esta designación demasado colectiva. De estas preguntas y estas respuestas circulaban distintas variantes. Aquí está la de Plutarco, en el capítulo 64 de su *Vida de Alejandro*:

GEORGES DUMÉZIL (1898-1986)

Traducción de Juan Almela

Entre los gimnosofistas, capturó a diez, de quienes más habían contribuido a la revuelta de Sabbas, causando así mayor perjuicio a los macedonios, y que tenían reputación de ser hábiles para dar en términos concisos respuestas precisas. Les preparó por escrito cuestiones embarazosas, anunciando que haría matar primero al que peor hubiese contestado y, después de él, a los demás, en el orden de su insuficiencia. No designó más que a un juez, el más viejo.

El primero recibió por pregunta: "¿Quiénes son más numerosos, los vivos o los muertos?" —Los vivos, dijo, pues los muertos no son ya."

El segundo: "¿Qué es lo que nutre a los más grandes animales, la tierra o el mar?" —La tierra, puesto que el mar no es sino parte de ella."

El tercero: "¿Cuál es el animal más astuto?" —El que el hombre no ha logrado conocer hasta ahora."

El cuarto: "¿Con qué argumento decidiste a Sabbas a la revuelta?" —Porque quise que tuviera una bella vida o una bella muerte."

A la pregunta: "¿Qué crees que fuera producido primero, el día o la noche?", el quinto respondió: "—El día, mas sólo precedió un día a la noche." Y como el rey se asombrase, añadió que era natural que preguntas embarazosas recibieran respuestas embarazosas.

Sin inasistir, el rey le preguntó al sexto: "¿Cómo puede el hombre hacerse amar más?" —Siendo el más poderoso sin por ello inspirar temor."

Quedaban tres. El uno tuvo por pregunta: "¿Cómo puede un hombre tornarse dios?" —Realizando alguna cosa, dijo, que no sea posible al hombre realizar."

El siguiente fue interrogado sobre la vida y sobre la muerte: "¿Cuál es más fuerte?" —La vida, contestó, ya que acarrea tantos males."

Y el último: "¿Hasta cuándo es bueno vivir para el hombre?" —Hasta que deje de creer que vale más estar muerto que en vida."

Volviéndose al juez, Alejandro le pidió su juicio. "Todos, dijo, contestaron peor unos que otros. —Morirás pues el primero, por este juicio, dijo Alejandro. —No tal, oh rey, replicó el indio, a menos que desees faltar a tu palabra, puesto que dije que harías morir el primero a quien hubiera contestado peor."

Los despidió con presentes y mandó entonces a Onesicrito a los sabios que tenían mayor reputación y que vivían tranquilamente sin mezclarse en los asuntos públicos, con el encargo de rogarles que acudieran a verlo.

El examen comparativo de las variantes hecho hace sesenta años por Ulrich Wilcken, completado por las finas observaciones del R.P. André J. Festugière, iluminó esta tradición cuyo primer testimonio —lo cual no

quiere decir la versión más antigua— se lee en un papiro un centenar de años anterior a nuestra era, y posterior así en poco más de doscientos años al acontecimiento supuesto. Las relaciones, en cierta medida la filiación de los textos, desde el papiro hasta la literatura de la Edad Media, el papel que desempeñó, al menos en el arreglo de los relatos, Onesicrito el Cínico, compañero y comisionado de Alejandro, han quedado firmemente establecidos. Sólo hay un punto que no ha sido descuidado sino dejado de lado: la parte eventual de la India, de la sabiduría india en el contenido de las respuestas a menudo enigmáticas provocadas por las preguntas del conquistador. Wilcken dice que no se halla en condiciones de decidir y que se remite a los especialistas en la India, pero que, en todo caso, este tipo de justa oratoria era del gusto de los griegos y que algunos rasgos de ésta "suponen algo de cínico". El P. Festugière está dispuesto a admitir un toque indio, y hasta más, pero también él se recusa: "Dejo que otros más hábiles decidan..."

No pretendo aquí ser de esos hábiles sino sencillamente aportar algo que encienda una discusión que, menos gloriosa que la pira del brahmán Kalanos, todavía no ha conseguido "prender".

Dos observaciones preliminares se imponen.

1) El orden en que son presentadas las preguntas no tiene nada de lógico ni sigue grados crecientes de importancia o de extrañeza; salvo la última, parecen sucederse al azar.

2) Las respuestas que parecen específicamente hindúes, es decir las que no atañen al sentido común (como, a saber, la segunda, la tercera y la séptima, que sorprende ver clasificadas como *aporoí*), no se fundan todas en una sola y misma doctrina filosófica o religiosa y ni siquiera son todas compatibles: unas hacen pensar en escuelas entre las cuales el budismo no es sino la más ilustre, otras en el brahmanismo más tradicional.

Las respuestas octava, primera y novena, reordenadas de esta manera, reflejan del modo más preciso una concepción de la vida y de la muerte que en efecto bien podía sorprender a un griego.

De la vida y la muerte, dice el octavo sofista, es la vida la que es más fuerte, ya que conlleva tantos males. De la vida, de toda vida, no se queda, pues, más que con su inevitable y excesivo fardo de desgracia, *dubhba*. Esta doctrina, a nuestros ojos pesimista, es en efecto el fundamento de la mayoría de las filosofías antiguas de la India y ha tenido por consecuencia el que, según estas filosofías, la felicidad, *sukha*, no pueda ser sino la "liberación" (*moksha*) de la desgracia, y sólo se obtiene si se escapa de lo que la sustenta, la vida.

Pero no es cosa sencilla escapar de la vida, mucho más tenaz en la India que entre nosotros los occidentales, que distribuimos fácilmente la multitud inmensa de nuestras Sombras entre moradas variadas. Según la doctrina de la transmigración, común a la mayor parte de las primeras filosofías indias, el estilo de cada una de las existencias sucesivas está regido por el balance de los actos, buenos o malos, ejecutados en la precedente, estando asegurada la continuidad de una existencia a la otra, por una forma tenue, invisible pero sólida, de vida: a despecho de las apariencias, no hay muerte, no hay fin. El fin sólo se torna posible cuando el ser permanente ha sabido llevar adelante la última existencia al margen de toda pasión, de todo deseo, de todo apego, y, por consiguiente, no reencarna más; pero no es menos inexacto en este caso decir que muere: según las escuelas, por una última operación, o bien alcanza una vida infinitamente más intensa y más estable que la que conocemos, pero sometida a una impersonalidad que llega a fundir el individuo efímero en un Señor o Principio eterno y absoluto, o bien se aniquila, en el sentido propio del término, y tampoco en este caso se torna lo que la lengua griega designa con uno de esos pretéritos perfectos que señalan un estado presente y duradero, resultante de un acto o de un movimiento pasado, un muerto, un *tetbneekhos*, homogéneo y oponible a los vivientes: para el hindú el verdadero muerto, el muerto definitivo (el extinguido, dice el budismo) no existe ya, *ouhéti estí*. Es esta concepción la que permite al primer sabio enunciar la paradoja de que los vivos son más numerosos que los muertos: cualquier número positivo es mayor que cero. No materialismo sino división original del tiempo que sigue a lo que llamamos, nosotros, la muerte: una primera parte, muy larga, de ese tiempo, orientada por los "apegos" anteriores, sigue perteneciendo a la vida; más tarde, cuando el "desprendimiento total" rompe la cadena, no produce un "ser" muerto, suprime el ser.

Aquí se forma una nueva sutileza que no es propia del budismo pero que el budismo ha inyectado hasta en la leyenda del Buda. Conocer el medio de la liberación es necesario para la liberación: solamente así puede preparársela, es decir de encarnación en encarnación disminuir en sí el puesto y el poder del deseo. Pero durante todo este esfuerzo, y hasta el fin, el deseo supremo que lo legitima, el de extinguirse, como dicen los budistas, ¿no se refuerza? El perfecto o cuasi-perfecto, ¿no lleva consigo esa última denegación de la indiferencia: a la larga preparación que concluye, preferirle, optar por la aniquilación por fin a su alcance? En tanto no es roto este vínculo paradójico, no sólo es inevitable sino que es sano que el hombre renazca para conseguir romperlo, es decir, en la lengua de los sofistas de Occidente: para no volverse un *tetbneekhos* a la griega sino un *ouhéti, óon*, no hay siquiera que preferir el *tetbndnai* a la hindú. Es este desprendimiento total el que expresa la novena respuesta.

En la quinta respuesta se descubre también una concepción india auténtica, y muy antigua, pero relativa a la cosmogonía y que no hace intervenir directamente el destino ni la conducta del hombre. Interrogado por la antigüedad relativa del día y de la noche, el gimnosofista declara que el día es más antiguo, pero que

sólo es más antiguo en un día. No responde pues como lo hace el buen sentido, como lo hará también, en el *Milindapañha*, el interlocutor indio de Menandro, rey indogriego de Bactriana: a saber, que tales series (huevo y gallina, etc.) no poseen más comienzo que un círculo posee extremo. Es que, para un hindú, la alternación de los días y las noches no es del mismo tipo que la de los huevos y las gallinas. Los dos términos no se producen el uno al otro y no son homogéneos, no son "buenos" ambos. O más bien, si la "hermana de la Aurora", la Noche, en tanto que comprometida en el mecanismo alternante creado por los dioses, tiene un "buen" aspecto, garantiza un servicio cósmico y humano (el reposo), no ocurre otro tanto con la Tiniebla considerada en sí misma, *tamas*, que con todo es idéntica a ella, pero que, según el punto de vista, pertenece al mundo demoníaco o al no ser. Ahora, si el mecanismo alternante hubiera comenzado por su mitad "noche", sería este aspecto el que no solamente habría dominado hasta la cercanía del "primer día", sino que habría sido el único, y esta "primera noche" no se hubiera aun distinguido de la nada. En consecuencia, la creación de la pareja debía manifestarse primero por el día. En el Rig Veda, donde es Ushas, la Aurora, quien está encargada de los intereses del día, hay expresiones que formulan o suponen esta concepción. El Rig Veda hace asimismo referencia, más allá de las auroras cotidianas, a una Aurora primordial, cosmogónica, cuya anterioridad absoluta afirma: "Anterior [o: primera por relación] a toda creación [o: mundo], se ha despertado, victoriosa, alta, ganando el premio." Lo mismo, anteriormente, la Aurora es llamada *Apuryva*, "sin primero por delante de ella".

No se trata, por lo demás, sino del prototipo supuesto de la operación cotidiana de la Aurora. En cada noche de nuestra experiencia, en efecto, al lado de la reposante *ratri*, subsiste una parte de "malas" Tinieblas, que la Aurora tiene precisamente por primer papel expulsar. Y las calificaciones o sustitutos de *tamas* dados en esta ocasión son notables: asimilan las Tinieblas al no ser; una de esas palabras es particularmente reveladora: *abbva*, de la cual Renou escribe que "apunta aquí al *Unding*, al *Unwesen* —el no objeto, el no ser— caracterizado por las tinieblas, en otros lugares por el humo [...] Debe poder cotejarse *abbu* [...] que vierte la idea de la Nada en tanto que 'no llegada (¿todavía?) al ser'."

La respuesta del quinto sabio no es pues *aporos*. Desdeña nada más justificarla para el uso de un aficionado que carece de formación védica. Esta respuesta, por lo demás, pareció tan poco admisible a los griegos que se encuentra, en distintas variantes, invertida: "La noche es más antigua, en una noche." Lo cual se ajusta mal a la circunstancia, puesto que nada de particular tendría para un griego, habituado a contar los días a partir de la puesta del sol.

Al lado de estas cuestiones de metafísica y de cosmogonía, otras dos atañen a la moral de los reyes. Una, la sexta, es, en su nobleza, bastante trivial, aunque haya que acordarse de la importancia de la *abimsa*, "no crueldad", entre las virtudes indias y que hubiera sido fácil al narrador griego equilibrar el poder por la

negación de otros defectos: injusticia, deslealtad —todos los que, por ejemplo, Marco Aurelio, al principio de sus *Cuadernos*, felicita a sus predecesores y a su educador por haberlos sabido evitar. La otra, la cuarta, la sola que concierne a los propios acontecimientos de la expedición de Alejandro, repite una doctrina constante, fundamental, del brahmanismo: cada clase tiene su *dbarma*, su código de deberes que no es libre de interpretar; el *ksbatriya*, en particular, debe combatir en toda circunstancia al enemigo, al agresor, al usurpador: así lo demuestra magníficamente Krishna a Arjuna en la *Bhagavad Gita*. Mas precisamente el *ksbatriya* por excelencia que es el *rajan* debe impedir a todo soberano extranjero que ocupe su territorio, entero o en parte: así lo expone el mismo Arjuna a su propio hijo, el joven rey Babhruvahana, cuyo reino él, por otro deber —escolta el caballo destinado al sacrificio imperial de su hermano mayor Udhishthira— se ve obligado a invadir o cuando menos a atravesar. Este *dbarma* de cada *varna* no es cosa nacional, desconoce las fronteras hasta cuando ordena defenderlas, no depende de las estructuras ni de las costumbres propias de un Estado particular: de un extremo a otro de la India, parecido a sí mismo, es imperativo para todos los *ksbatriya*, para todos los reyes. Hay aquí una diferencia profunda con la concepción griega de los deberes sociales: sí, para los más nobles de los griegos, existen por cierto leyes que se imponen a todo hombre por encima de las decisiones de los poderes humanos —las "leyes no escritas" de Antígona—, no es menos cierto que, estando fundadas las sociedades griegas —y particularmente las sociedades democráticas— en la *polis*, esa ciudad celosa de su autonomía, el valor absoluto es, en cada una, lo que ha producido el voto de los ciudadanos, los *nomoi*; aun injustas, las leyes se imponen a Sócrates porque son las leyes de la Ciudad e impiden que se sustraigan, él y su sana filosofía, a la cicuta. Y se comprende por qué, como lo participa Plutarco en el capítulo siguiente, otro indio, el cortés Dandamis —con todo y que lleva en su nombre *danda*, el cetro, el bastón que simboliza el poder del Estado—, después de haber escuchado pacientemente a Onesícrito, discípulo de Diógenes, discurrir no solamente acerca de su maestro, sino también de Sócrates y de Pitágoras, enuncia una opinión a primera vista sorprendente: estos hombres, dice, le parecen dotados de buena naturaleza, pero habían vivido hasta el término en un respeto excesivo a las leyes. La alusión al *Critón* es clara: no es bueno, a ojos de este hindú, que las leyes de la Ciudad se impongan al *dbarma* del filósofo, del brahmán, ni más ni menos que a los de las demás clases reconocidas.

Por último, otro sabio, al que el rey Taxila convenció con dificultad de que fuera a visitar a Alejandro, no pierde la ocasión de endilgarle un fragmento de uno de esos *artbasbastra* donde los Maquiavelos de la India acumulaban sus consejos políticos:

Taxila logró, no obstante, decidir a Kalanos a ir a ver a Alejandro. El auténtico nombre de Kalanos era Sphines, pero como le decía a quienes se encontraba la palabra india "¡hale!" en lugar de "¡salud!" [sin duda el locativo sánscrito *hale*, "en tiempo (oportuno), en *katróo*", como signo de buen augurio], fue llamado Kalanos por los griegos. Fue él, al parecer, quien propuso a Alejandro un

modelo figurado de gobierno: extendió por tierra una piel de animal, toda seca y tiesa, y holló con el pie una de las puntas; oprimida en un punto, la piel se alzó en las demás partes. Fue dando así la vuelta a la piel y mostró que se producía cada vez el mismo efecto al apretarla, hasta el momento en que, colocándose en medio, retuvo así la piel inmóvil. Quería demostrar mediante este símbolo que Alejandro debía hacer sentir su peso sobre todo en el centro de su imperio, y no extraviarse lejos.

La enseñanza era sin duda más general: el puesto del *rajan* con respecto a los componentes sociales o geográficos de su pueblo, como el puesto del *samraj* entre los reyes ordinarios, es el centro, el medio. Y esto en la teoría de los tratados como en los relatos legendarios. He aquí dos ejemplos.

Brinley Rees, quien ha reconocido en este punto una notable correspondencia entre la India e Irlanda, cita un tratado indio sobre la conducta de los reyes. A propósito de la preparación de una fortaleza real, se leen las prescripciones siguientes. En el centro del fuerte estará el alojamiento de los dioses, con la noble sala de beber, y, más al norte (siempre en el centro), el rey. Todo alrededor estarán dispuestos en orden los alojamientos de los cuatro *varna*, asociados cada uno con uno de los puntos directores del espacio: los brahmanes al norte, los *ksbatriya* al este, los *vaishya* al sur, los *shudra* al oeste. Así, el rey debe mantenerse en el centro del conjunto de los cuatro *varna*, protegido por ellos del exterior y, con ello mismo, en comunicación directa con el área de cada uno, es decir capaz de acción inmediata sobre cada uno.

Con otra extensión, el *samraj* legendario Yayati distribuye las tierras entre sus hijos, cuatro ingratos a quienes maldice, uno solo piadoso, el menor, a quien bendice. Los cuatro mayores reciben las provincias o reinos del contorno; el quinto, Puru, recibe el medio, el centro. Yayati le dice a este buen hijo, antepasado de los héroes del Mahabharata: "Toda la comarca entre el Ganges y el Yamuna es tuya. Serás rey, tú, en el medio de la tierra, tus hermanos serán jefes en las regiones del borde."

Finalmente, en el mito justificativo del ritual de consagración real, donde Indra recibe diversos títulos reales compuestos, relacionado cada uno con uno de los puntos cardinales, es "en el centro" donde recibe el título fundamental, soporte de todos los demás: *rajan*.

Estas observaciones dan una idea favorable de la "información hindú" que los círculos intelectuales próximos a Alejandro habían recopilado.

#### Nota

No abordó aquí la debatida cuestión de una posible influencia hindú, búdica en especial, sobre las filosofías griegas (Lassen, Brochard, Patrik, Sayre), acerca de lo cual ver la buena actualización de Truedell Sparhawk Brown, *Onesicritus* (1949).

Este ensayo forma parte del libro *Escritas y Ojetas*, que Juan Almela acaba de traducir para el Fondo de Cultura Económica.