

Paolo Magnone

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ - आत्मैव विजिज्ञासितव्यः El ojo como espejo del sí mismo en la India y en Grecia

Resumen: *El lema del oráculo de Delfos, γνῶθι σεαυτόν (nosce te ipsum, “conócete a ti mismo”), ha gozado de una inmensa fortuna en la cultura filosófica occidental; entre los primeros pensadores griegos se asoció especialmente a Sócrates, tal y como lo conocemos a través de Platón, quien menciona el lema en relación con la actitud de Sócrates hacia la investigación filosófica en no menos de cinco diálogos (Filebo, Fedro, Cármides, Protágoras, Timeo, Alcibiades I). Por otro lado, las exhortaciones a conocerse a sí mismo son corrientes en las Upaniṣads indias, empezando por la famosa amonestación de Yājñavalkya a su querida esposa “filosófica”, Maitreyī, al efecto de que tan sólo el ātman (“sí mismo”) debe ser contemplado, escuchado y puesto como objeto de reflexión y meditación. Pero, ¿qué es ese “sí mismo”, objeto de la búsqueda en ambas tradiciones filosóficas? En el lado indio, su equiparación con el principio espiritual es más directa, ya que el término ātman cubre a la vez tanto la función de pronombre reflexivo como el significado de “alma”. En el lado griego, en cambio, la identificación del τὸ αὐτό con la psychē no es inmediata, y debe conseguirse mediante la investigación filosófica. En ambas tradiciones, sin embargo, el acceso a la esencia real del ātman/psychē es difícil de lograr a través del discurso racional, y a veces se recurre a dispositivos extra-rationales para ayudar y catalizar la perspectiva teórica.*

Entre ellos, sorprendentemente, la metáfora de la pupila del ojo, denominada de forma equivalente kōrē y kanīnikā en cada idioma, se aplica en términos muy similares en el episodio de la enseñanza de Prajāpati a Indra y Virocana relatado en el octavo capítulo de la Chāndogya Upaniṣad y en la instrucción de Sócrates a Alcibiades en el diálogo que lleva el nombre de este último.

Palabras clave: *Upaniṣads, Yājñavalkya, ātman, psychē, pupila del ojo*

Abstract: *The motto of the Delphic oracle, γνῶθι σεαυτόν (nosce te ipsum, “know thyself”), has enjoyed an immense fortune in Western philosophical culture; among the early Greek thinkers it became particularly associated with Socrates as we know him through Plato, who mentions the motto in connection with Socrates’ attitude to philosophical enquiry in no less than five dialogues (Philebus, Phædrus, Charmides, Protagoras, Timaeus, Alcibiades I). On the other side, exhortations to know (one’s) self are rife in the Indian Upaniṣads, beginning with Yājñavalkya’s famous admonishment to his beloved “philosophical” wife, Maitreyī, that the ātman alone should be contemplated, listened to, reflected and meditated upon. But what is the “self” which is the object of the quest in both philosophical traditions? On the Indian side,*



its equation with the spiritual principle is more straightforward, since the term ātman covers at once both the function as the reflexive pronoun and the meaning of “soul”. On the Greek side, on the other hand, the equation of τὸ αὐτό with psychḗ is not immediately apparent, and must be gained through philosophical investigation. In both traditions, however, access to the real essence of the ātman/psychḗ is difficult to obtain through rational discourse, and extra-rational devices are sometimes resorted to in order to assist and catalyze the theoretical insight. Among them, surprisingly enough, the metaphor of the pupil of the eye, named equivalently kōrē and kanīnikā in either language, is applied on very similar terms in the story of Prajāpati’s teaching to Indra and Virocana narrated in the eighth chapter of the Chāndogya Upaniṣad and in Socrates’ instruction to Alcibiades in the dialogue named after the latter.

Keywords: *Upaniṣads, Yājñavalkya, ātman, psychḗ, pupil of the eye*

Al acercarse por primera vez al templo de Delfos, los consultores del oráculo se encontraban con una enigmática inscripción tallada en la entrada: γνῶθι σεαυτόν (*nosce te ipsum*, “conócete a ti mismo”). El lema ha gozado de una inmensa fortuna en la cultura filosófica occidental (1); entre los primeros pensadores griegos se asoció especialmente a Sócrates tal y como lo conocemos a través de Platón, quien menciona el lema en relación con la actitud de Sócrates ante la indagación filosófica en nada menos que seis diálogos. En el *Cármides*, le hace afirmar a Sócrates que el conocerse a sí mismo es lo en que consiste la sabiduría (2); y en el *Filebo*, por otra parte, que la tontería es el opuesto del conocerse a sí mismo (3). En el *Fedro* Sócrates declara no tener tiempo para investigar asuntos irrelevantes de la mitología cuando aún no ha conseguido lo más importante, conocerse a sí mismo (4). Incluso en el *Protágoras* (343ab) se menciona de pasada la inscripción delfica como ejemplo de la concisión “lacónica” de los antiguos sabios (5). También en el *Timeo*, aunque sin citar expresamente la inscripción de Delfos, se afirma que

conocerse a sí mismo es la característica del sabio (6). En cuanto al *Primer Alcibiades* (7), vamos a ocuparnos de ello más detenidamente a continuación.

Por otro lado, las exhortaciones a conocerse a sí mismo —आत्मैव विजिज्ञासितव्यः (*ātmaiva vijijñāsitavyah*)— abundan (8) en las *Upaniṣads* indias, comenzando por la famosa advertencia de Yājñavalkya a su amada esposa “filosófica”, Maitreyī, que solo el *ātman* debe ser contemplado, escuchado, hecho objeto de reflexión y meditación (9). Pero, ¿qué es ese “Sí mismo” que es la meta de la búsqueda en ambas tradiciones filosóficas?

Mientras que tanto en la India como en Grecia la filosofía se estrena abordando el problema de los comienzos, con las cosmogonías protofilosóficas del Libro X del *R̥g Veda* [RV] (inicio del I milenio a.e.c.) por un lado y las especulaciones de los presocráticos sobre el *archḗ* por el otro (VI-V siglo a.e.c.), aproximadamente a mediados del primer milenio a.e.c. el problema de la naturaleza del Sí mismo llega a adquirir una importancia central en ambas provincias culturales. Para ser más precisos, en las *Upaniṣads* indias encontramos un desarrollo progresivo de la doctrina del *brahmātmaikya*, o sea la “unidad de *brahman* [el Absoluto Ser] y *ātman* [el Sí mismo, la Absoluta Conciencia]”, en la cual locución ambos términos significan la Realidad última, aunque con connotaciones diferentes, expresando el primero especialmente el aspecto macrocósmico y energético, y el segundo el aspecto microcósmico y consciente del Absoluto. Por otra parte, en Grecia se desarrolla gradualmente, con los presocráticos, una noción integrada de la *psychḗ* o ‘alma’, que la reconoce como sede única de las funciones antes dispersas de vivificación, movimiento, sensación, emoción e intelección.

Ambos términos, *ātman* y *psychḗ*, tienen un origen similar, a partir de diferentes raíces y lemas del IE que transmiten las nociones de soplar y respirar (10). Así, es a través de la intermediación del concepto de aliento vital que ambos términos llegan a significar finalmente el principio espiritual o el alma. Sin embargo, mientras que en el lado indio la equiparación de este principio espiritual con el Sí mismo, o la sede central de la identidad, es muy antigua, en el

lado griego fue el resultado final de un desarrollo mucho más gradual.

En el lado indio, al principio en el RV el término *ātmán* significa generalmente cierto tipo de facultad vital afín al *prāṇa* ('aliento vital'), correspondiente al *vāta* ('viento') en el nivel macrocósmico (11). A pesar de eso, en varios contextos se hace evidente que el *ātman* representa un concepto psicológico más complejo que el *prāṇa* (12), y en un par de pasajes hasta adquiere una connotación más universal, como cuando Sūrya (el Sol) o Puṣan es dicho ser (o contener) el *ātman* de todo el móvil y el inmóvil (13). Para resumir con las palabras de Keith (1989):

the real history of *ātman* seems then to be that from the meaning 'wind' sprang early up that of 'breath'; thence came the meaning 'self', as when it is said of Sūrya that he is the self of that which stands and moves. Then we have the use of self as the reflexive pronoun (...). But the sense of 'breath' and 'self' is also capable of being understood in more abstract ways, and we, therefore, find *ātman* used to denote the essential nature of a thing. (p. 451)

Sin duda lo que facilita esta transición al concepto de esencia a la vez individual y cósmica es la confusión del término *ātman* con otro término *tmán*, que se emplea sistemáticamente en el RV en el sentido del pronombre reflexivo 'sí mismo' (14).

No obstante, todo esto, ciertamente, no es suficiente para inaugurar el significado filosófico vedántico (15) del *ātman* como el Sí mismo cósmico, idéntico al verdadero Sí mismo del individuo, del que constituye el núcleo esencial en cuanto radicalmente distinto de sus acreciones insubstanciales *—upādhi*, en la jerga advaítica—. Una etapa crucial en la transición entre el significado meramente gramatical y el metafísico superior de *ātman* está representada por la famosa enseñanza de Yājñavalkya a su amada esposa "filosófica" Maitreyī que ya se ha mencionado, relatada en dos versiones distintas en la BAU (16). Allí el maestro, a punto de dejar su casa e irse por el mundo sin hogar como *pravrajāka* (mendicante religioso), manifiesta su intención

de arreglar los asuntos financieros entre sus dos esposas antes de su partida final – con lo cual Maitreyī declara su total desprecio por las riquezas, pidiendo en cambio el conocimiento de los medios para alcanzar la inmortalidad. "Ah, querida como eres para mí, [no es de extrañar] que ahora digas palabras que me agrada oír" empieza Yājñavalkya.

Pero, como pronto resulta claro, la expresión *prīyāsi* ("eres querida") es algo más que un simple comentario afectuoso, ya que Yājñavalkya, como si tomara ejemplo de ella, se embarca inmediatamente en una investigación de la razón subyacente que hace así que algo sea querido: "En verdad, no es por el amor de la esposa que la esposa es querida; sino es para el amor de sí mismo (*ātmanah kāmāya*) que la esposa es querida" (17). En este contexto, la palabra *ātman* no lleva patentemente más que el significado gramatical del pronombre reflexivo, es decir el yo personal del hablante; esto queda claro incluso por el recurso a la partícula *vai*, 'de hecho', que según la glosa de Śaṅkara se emplea *prasiddhasmaranārtham*, "para recordar algo conocido; es bien sabido en el mundo, de hecho, que no es por el amor del marido, o sea para su propio beneficio de él, que el marido es querido por su esposa, pero es más bien para el propio beneficio de la esposa que es querido por ella" (18).

Parecería, por lo tanto, que Yājñavalkya adopta aquí una perspectiva muy realista del amor y del deseo (*kāma*), buscando sus raíces en una actitud egoísta preocupada exclusivamente por el propio bienestar. Esta actitud se amplía progresivamente para motivar no solo el amor por el cónyuge y los hijos, sino también el amor por las riquezas, el poder espiritual y temporal, para finalmente abarcar en un crescendo paroxístico el amor por los mundos, los dioses, las criaturas, en definitiva: el amor por todo lo que sea. Pues, como concluye Śaṅkara, "esto es universalmente reconocido: que uno tan solo se ama a sí mismo, y no a otra cosa" (19).

Sin embargo, es exactamente cuando Yājñavalkya nos ha llevado (con Maitreyī) al punto donde al parecer todo ha sido tragado por nuestro yo, que la verdad comienza a amanecer sobre nosotros, que un yo capaz de conferir sentido a todo lo que existe no puede posiblemente ser solo eso, nuestro propio y mezquino yo empírico

(20): así que Yājñavalkya puede terminar esta introducción a su enseñanza con una sentencia final que atestigua cómo la transubstanciación del yo objetivo en el Sí mismo superior en cuanto principio universal de la subjetividad y de la conciencia ya se ha llevado a cabo: “por lo tanto, oh Maitreyī –dice– solo el Sí mismo debe ser contemplado, escuchado, cogitado y meditado: pues por la contemplación, la audición, la cogitación y la meditación sobre el Sí mismo todo queda conocido” (21). Como es bien sabido, tras otros pasajes en los que no vale detenerse ahora, la enseñanza pasa a despojar al recién descubierto Sí mismo universal de todo vestigio de referencias objetivas mediante la afilada navaja del famoso *neti neti*, “¡no (así)!, ¡no (así)!” (22): el *lógos apophatikós* quitando sistemáticamente todas las determinaciones predicativas como inaplicables: pues *vijñatāraṃ kena vijānīyāt* “¿cómo podría alguien conocer al conocedor?” (23) –o, como glosa Śaṅkara, “¿por medio de qué podría uno conocerle a aquel a través del cual todo el universo es conocido, o quién otro que él podría conocerlo?” (24)–.

Así habló Yājñavalkya y así, en la época de las *Upaniṣads* más antiguas (es decir, alrededor del VI siglo a.e.c.), ya se había efectuado la transición entre la noción del *ātman* o Sí mismo como principio vivificante y factor de la conciencia individual y el *ātman* como principio de conciencia universal. Sin embargo, en Grecia el panorama es muy diferente (25). En Homero, la *psyché* constituye, por un lado, el aliento vital que abandona al hombre en el momento de la muerte, mientras que, por otro lado, se concibe como una especie de figura de sombra que parte del cadáver para arrastrar una existencia lúgubre como fantasma desprovisto de razón y voluntad en el Hades (26). En los siglos VI y V el campo semántico de la *psyché* en el primer sentido, es decir, como principio vital, se amplía gradualmente hasta incluir otras funciones: así, además de la vida humana, se atribuye a la *psyché* ser la fuente de la animación y del movimiento, la sede de los sentimientos y de las emociones, el portador de las virtudes morales y, finalmente, el principio de la cognición y del pensamiento.

Otra línea de desarrollo es la órfico-pitagórica, que introduce en lugar de la mera subsistencia

del fantasma sin cuerpo según Homero una inmortalidad plena del alma, ahora denominada preferentemente *δαίμων* y concebida como un principio divino que cumple un período de castigo en la prisión del cuerpo (*σῶμα*) que es su lugar de enterramiento (*σῆμα*) (27): de modo que para el alma estar viva en el cuerpo es realmente como estar muerta en una tumba, mientras que deshacerse del cuerpo es alcanzar la inmortalidad en unión con los dioses (28). Las dos vertientes se unen finalmente en Platón, quien primero elabora una teoría completa del alma. La antítesis órfica entre un alma inmortal y un cuerpo mortal es subsumida y dotada de un fundamento metafísico en el marco de lo que mi antiguo maestro, Giovanni Reale, denominó “la segunda navegación”, según la propia metáfora de Platón, es decir, el viaje filosófico que conduce al descubrimiento de la dimensión suprasensible del Ser. Así, en el *Fedón* (79a ss.) la inmortalidad del alma se demuestra por su afinidad con la realidad inmutable de las Ideas que constituyen el objeto de su función de pensar y conocer, mientras que en el *Fedro* (245c ss.) se fundamenta en su función vivificante como principio inmóvil de la vida y del movimiento. El concepto de alma de Platón alcanza su expresión más madura en la famosa teoría de un alma tripartida anticipada en la alegoría del carro del *Fedro* (29) y expuesta en la *República*, donde se distinguen tres partes del alma, según sus tres funciones principales: τὸ ἐπιθυμητικόν, es decir lo que luego se llamará en la Escolástica medieval *anima concupiscibilis*, la función apetitiva; τὸ θυμοειδής (*anima irascibilis*, la función impulsiva); τὸ λογιστικόν (*anima intelligibilis*, la función racional).

Esta línea de desarrollo de la psicología griega que acabamos de esbozar hasta ahora tiene poco en común con la india; sin embargo, en otro diálogo, el *Primer Alcibiades* [AlcI], Platón se acerca más a la perspectiva india, investigando (a través de la habitual intermediación de Sócrates) la relación entre la *psyché* y el sí mismo del hombre; y lo que es más, al hacerlo Sócrates incluso emplea como recurso didáctico la imagen del ojo enfrentado como un espejo que revela al espectador, de una manera que exhibe sorprendentes similitudes con el procedimiento análogo seguido por Prajāpati al intentar impartir su enseñanza

a sus dos discípulos, Indra y Virocana, en el último *adhyāya* de la *Chāndogya Upaniṣad* [ChU]. La segunda parte de este trabajo se enfocará en la imagen del ojo como espejo del sí mismo y las formas en que la imagen está empleada en cada uno de estos dos textos.

La enseñanza de Prajāpati

Ahora bien, la *Upaniṣad* narra que en la antigüedad Indra y Virocana, por separado y sin consultar, se acercaron a Prajāpati con la madera ritual para hacerse sus discípulos. El carácter emblemático de los personajes prefigura el valor simbólico del relato: Prajāpati, el Señor de las criaturas, es la personificación brahmánica del Absoluto *brahman*; Indra, rey de los dioses, y Virocana, rey de los titanes (30), representan la dualidad original de los opuestos de cuyo conflicto –que encuentra expresión mítica en los mil episodios del *daivāsura*, la guerra perpetuamente reiterada entre dioses y titanes– se alimenta el dinamismo incesante del devenir.

El aprendizaje dura 32 años, tras los cuales Prajāpati interroga a los dos discípulos sobre el propósito de su discipulado. Responden repitiendo las palabras que ya habían escuchado del mismo Prajāpati: su objetivo es

el *ātman* que ha alejado el mal y está exento de la vejez, de la muerte, de la aflicción, del hambre y de la sed, cuyos deseos y deliberaciones se hacen realidad - ese *ātman* uno debe perseguir y buscar conocer. Quien ha descubierto y realizado ese *ātman* obtiene todos los mundos y la satisfacción de todos los deseos. (ChU 8, 8, 3)

A oídos griegos, la exhortación de Prajāpati –*sa [ātmā] anveṣṭavyaḥ sa vijijñāsitavyaḥ* (“aquel sí mismo debe uno investigar y intentar conocer”)– aunque redactada con palabras diferentes, suena algo familiar, pues no es otra cosa que ese famoso mandato délfico que ya mencionamos en principio, γνῶθι σεαυτόν, que es también la nota clave de la instrucción de Sócrates a Alcibiades en el diálogo epónimo.

Después del largo aprendizaje, Prajāpati está finalmente listo para impartir la enseñanza, pero elige hacerlo de una manera bastante tortuosa: “este *puruṣa* (‘varón’, y por extensión ‘persona’ de cualquier sexo) que se ve en el ojo es el *ātman* –dice– esto es el inmortal sin miedo, esto es el *brahman*” (31). Supuestamente alude a la pequeña figura de sí mismo que una persona ve reflejada en el ojo de otra que está frente a frente, aquí denominada *puruṣa* pero cuyo nombre habitual en sánscrito es *kanīkā*, literalmente ‘niña’, que por sinécdoque ha llegado a significar la pupila del ojo que es el asiento del reflejo (32). Así parece decir –pero ¿cuál es la verdadera intención de su enigmática sentencia? En realidad está jugando con la ambigüedad de la palabra *puruṣa*, que además de significar ‘varón’, y, como hemos dicho, ‘pupila’ (persona del ojo), en virtud de un desarrollo que comienza ya en las *Upaniṣads* y lleva a la escuela filosófica del *Sāṃkhya* (33), viene a adquirir el significado técnico de ‘principio consciente’. “El *ātman* es la personita que se ve en el ojo” parece decir, pero encubiertamente significa “el *ātman* es el principio consciente que se manifiesta en la visión”.

Los dos discípulos se quedan perplejos: “¿Quién es entonces, Señor –preguntan además– aquel que se ve reflejado en el agua, o en un espejo?”. Lamentablemente, con esta misma pregunta demuestran que no han comprendido lo esencial, y por eso su búsqueda ya está condenada al fracaso. Ellos toman a Prajāpati como si pretendiera decir que su sí mismo puede ser visto en el reflejo del ojo, y pronto se ponen a buscar un reflejo más claro y detallado, como el que puede otorgar una lámina de agua o un espejo. Pero ¡ay! el Sí mismo es el Vidente que nunca puede ser visto, como había dicho Yājñavalkya: *vijñātāraṃ kena vijānīyāt* “¿con qué medios se podría conocer al Conocedor?”. Por lo tanto, un espejo nunca puede proporcionar un medio para ver al Sí mismo –y tampoco puede, para el caso, la superficie reflectante de la pupila del ojo–. No obstante, en la pupila, en la personita que aparentemente me devuelve la mirada de frente, me parece vislumbrarme a mí mismo mirante, parece que de alguna manera capto al Vidente en el acto mismo de ver, acechando allí en el turbio abismo de la pupila de otro. Por eso el homúnculo

del ojo no se parece a ningún otro reflejo en un espejo convencional: porque el tenue reflejo de lo visto en la superficie de la pupila contiene en realidad un indicio del vidente oculto tras la pupila, que a su vez me mira, por así decirlo, a mí mismo mirante.

Prajāpati hace otro intento, pidiendo a los dos alumnos que contemplen sus propios reflejos en un espejo adecuado, como parece que les gusta más, y relaten (¡fijémonos bien! no lo que ven, sino) lo que *no* discernen de sí mismos (34): una vez más, lo que *no* pueden ver de sí mismos es precisamente el propio sí mismo, que es el Vidente invisible del reflejo visto. Pero una vez más Indra y Virocana no captan la indirecta, y protestan que pueden ver en el reflejo todo su ser, hasta los pelos y las uñas, confundiendo sus objetos corporales con el Sí subjetivo... No vale seguir la historia ulterior (35) de su fracaso, de cómo Virocana, habiendo abrazado resueltamente la falsa doctrina de un *ātman* corporal, condenó a los titanes sus súbditos a volverse materialistas y entusiastas del fitness y del gimnasio, mientras que Indra, habiendo dejado pasar la ocasión de tomar la vía rápida franqueando la puerta de la pupila, tuvo que dar un largo rodeo antes de alcanzar la meta final del conocimiento del Sí mismo.

La enseñanza de Sócrates

Volvamos ahora al diálogo de Platón (36), en el cual nos encontramos con un escenario muy diferente. Mientras que en la ChU los dos reyes se dirigen autónomamente a Prajāpati afín de satisfacer su propia avidez de poder, aquí es Sócrates quien busca y halaga a Alcibíades tratando de persuadirle de que necesita la instrucción del mismo Sócrates para lograr el éxito político que persigue. Si por un lado Prajāpati se muestra en apariencia reluctante a impartir la enseñanza, que deliberadamente envuelve en expresiones ambiguas que desafían la sagacidad de sus alumnos, por otro lado Sócrates hace todo lo posible para obtener la atención y la comprensión de Alcibíades frente a su impudente temeridad. En ambos casos la receta del éxito es

la misma: realiza tu *ātman*, concóctete a ti mismo; pero mientras que en la *Upaniṣad* constituye el motivo inicial de la resolución del dios y del titán de emprender el aprendizaje, en el diálogo representa el avance final del “partero de las almas”.

Sócrates introduce la búsqueda del sí mismo distinguiendo entre el arte de cuidarse de lo que le pertenece a cada persona y el arte de cuidarse de aquella persona misma (37): el que se sirve (χρηται) de un instrumento (ὄργανον) es otra cosa que el instrumento; por lo tanto, el mismo Alcibíades, en cuanto se sirve de su propio cuerpo, es otra cosa que ello. Si quiere hacerse mejor, Alcibíades tendrá entonces que adquirir el conocimiento de sí mismo (σαυτοῦ) en cuanto algo diferente de su propio cuerpo y de sus propias posesiones, según el precepto délfico γνῶθι σεαυτόν (AlcI 127e-129a). Hasta aquí, el objeto de investigación ha sido el sí mismo individual de cada uno (en el caso que nos ocupa, de Alcibíades). Pero en este punto Sócrates introduce repentinamente una dimensión más universal: para saber qué es el sí mismo de cada persona, es necesario investigar primero qué es *ipsum idem*, lo “mismo en sí mismo” (αὐτὸ ταῦτό) (38). Observemos que, de manera similar, Yājñavalkya, en su introducción a la enseñanza, había ampliado progresivamente el alcance del término *ātman*, que, de ser el simple pronombre reflexivo que designaba el propio sí mismo individual, se había transubstanciado gradualmente en el Sí mismo como principio universal de la subjetividad y de la conciencia.

Ahora bien, el verdadero sí mismo del hombre (en cuanto distinto del sí individual de cada uno) no es su cuerpo, sino el utilizador del cuerpo (τὸ τῷ σώματι χρώμενον), es decir, el alma (ψυχή) (39): pues el alma es el objeto propio del mandato délfico de conocerse a sí mismo y no el cuerpo, que no es más que un apéndice del alma. En efecto, en la ChU los dos alumnos habían sido descarriados por las enigmáticas palabras de Prajāpati para tomar el cuerpo reflejado en el espejo por su verdadero sí mismo. Pero, volviendo al mandato délfico, ¿cómo llevarlo a cabo? Suponiendo que el mandato “concóctete a ti mismo” se dirigiera a un ojo, dice Sócrates, equivaldría a “mírate a ti mismo”, y en ese caso, ¿con qué medios podría el ojo llevarlo a cabo?

Ciertamente, por medio de un espejo, responde Alcibiades (Alcl 132d-e). Del mismo modo, Indra y Virocana eran aficionados a los espejos. Pero Sócrates no está satisfecho – y tampoco lo había estado Prajāpati.

No has reparado, continúa diciendo, en que una especie de espejo se encuentra incluso en el ojo, de modo que cuando miramos en él vemos en la pupila opuesta a una persona (πρόσωπον) que es una imagen del espectador, y por esa razón recibe el nombre de κόρη (es decir, ‘doncella’ o ‘pupila’)? De la misma manera, Prajāpati había dirigido originalmente a sus alumnos para que miraran al *puruṣa* en los ojos. Ahora bien, concluye Sócrates, si un ojo quiere verse a sí mismo, debe mirar en el ojo mismo, más aún, en aquel punto del ojo de donde se origina su virtud visual, es decir, la pupila; y del mismo modo, si un alma quiere conocerse a sí misma, debe mirar en el alma misma, y especialmente en aquella parte del alma de donde se origina su virtud cognoscitiva (σοφία). A esa parte del alma Sócrates la llama “lo divino” (τὸ θεῖον), que es la fuente del conocimiento y del pensamiento (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν): de modo que al mirar en ella el alma conoce a la vez todo lo divino –dioses e inteligencia (φρόνησις)– y a sí misma.

Apuntes comparativos

En esta ocasión no nos proponemos entrar en un análisis comparativo más detallado; baste destacar algunos puntos importantes de discrepancia por un lado, y de convergencia por el otro.

En primer lugar, el procedimiento pedagógico de Sócrates no es el mismo que el de Prajāpati, sino el papel que cualquiera de los dos maestros asigna a la persona del ojo es muy diferente. Prajāpati confía en el *puruṣa* en el ojo como catalizador de una intuición instantánea, una hazaña de *pratibhā* (‘iluminación’) súbita capaz de romper *ipso facto* las ataduras del razonamiento lógico, que en las *Upaniṣads* se reconoce generalmente como inepto para dar paso a la revelación final del *ātman/brahman* (40). Por otra parte, Sócrates hace uso de la *kōrē* como paradigma para establecer un argumento por analogía; en su calidad de campeón del racionalismo griego, no comparte la

desconfianza de los maestros upaniśádicos en el poder de la razón, si no para penetrar en el misterio último, al menos para guiar el camino hasta sus inmediatos alrededores.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el Sí al que llega Sócrates con su argumento no es el mismo que perseguía Prajāpati (y que sus dos alumnos no lograron captar). El Sí al que llega Sócrates no es el vidente que nos devuelve la mirada en un ojo parado enfrente –eso solo sirve como una similitud–. El ojo físico de la vista no es más que un símil del ojo espiritual del conocimiento; de modo que el Sí que Sócrates alcanza no es en realidad el Vidente, sino el Conocedor y el Pensador. Este punto no puede ponerse suficientemente de relieve, ya que es el asiento de la más profunda discrepancia, de donde se bifurcan los caminos divergentes de las psicologías (filosóficas) india y griega (con todo lo que le sigue, sí, como dice Whitehead, la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de anotaciones a Platón): pues mientras que el *ātman* indio es el *sākṣin* (‘testigo’) implícito en la visión y asimismo en todo acto cognoscitivo, pero trascendente con respecto a ello, que solo pertenece al complejo psíquico natural que culmina en la *buddhi* (‘intelecto’) –por su parte, la *psychē* griega es eminentemente idéntica a *tó logistikón*, es decir, la facultad racional que es el equivalente griego de la *buddhi* (41). Desde la época más antigua la noción india del alma no incluye las funciones psíquicas, que en cambio están adscritas al cuerpo: incluso la facultad más elevada, la *buddhi*, que correspondería al alma racional en la teoría platónica del alma tripartita mencionada más arriba, no es más que uno de los instrumentos corpóreos del *ātman* que no es cuerpo –ni siquiera esa cumbre suprema del cuerpo que es el intelecto– sino luz de conciencia trascendental sin objeto.

Con todo eso, la similitud fundamental no es menos sorprendente: tanto Prajāpati como Sócrates apuntan a la pupila del ojo como una puerta que proporciona acceso inmediato (42) al Sí mismo. Ambos señalan la especificidad única del espejo de la pupila que lo diferencia de todos los espejos convencionales: a saber, que funciona como espejo del sujeto, mientras que todos los demás son espejos de objetos.

Sin embargo, la esencia del procedimiento anagógico de Prajāpati y Sócrates era sutil, y podía eludir fácilmente las inteligencias menos sofisticadas. Eludió a los discípulos de Prajāpati, que volvieron a recurrir a los espejos habituales en los que podían ver imágenes nítidas de su yo corporal, perdiendo así el camino hacia su verdadero sí consciente. Pero eludió incluso al propio discípulo tardío de Platón, el interpolador desconocido (43) (quizás un cristiano) que hizo que Sócrates continuara su enseñanza con estas incongruentes palabras:

Ahora bien, como los espejos son más claros, más puros y más brillantes que el espejo del ojo, así el Dios es más puro y más brillante que la mejor parte de nuestra alma, de modo que al mirar al Dios nos serviríamos del mejor espejo (...) y estaríamos en la mejor posición para conocernos a nosotros mismos. (AlcI 133c)

¡Ay! que incluso él ha caído víctima de la pasión por los espejos, que es la pasión por el “I-me-mine”, que lleva al yo a extraviarse en el reino de los objetos: en el espejo del Dios que está allá fuera el hombre puede encontrar un parangón para un Yo más grande, pero no su verdadero Sí sin dimensiones, que se oculta tras todos los espejos, pero que hace débiles señas a través del único y maravilloso espejo de la pupila.

Apostilla concluyente

La mayoría de los estudiosos del diálogo platónico parece que han pasado por alto este punto esencial (44): es decir, que en el discurso socrático la pupila funciona como un espejo peculiar, que en lugar de devolver los objetos parece de alguna forma abrir un resquicio sobre el propio sujeto de la visión. Desde luego, este rasgo distintivo de la pupila resalta con mayor claridad en el relato indio, que por eso mismo puede contribuir a iluminar el pasaje griego bajo una luz diferente (45). Vernant (2007) nos recuerda que el hombre griego tenía una experiencia fragmentada y extrovertida de su propia persona,

como un campo de fuerzas que se manifestaban sobre todo en su juego exterior, bajo la mirada de los demás:

l'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs réfléchissant son image que sont pour lui chaque *alter ego*: parents, enfants, amis ... l'individu se projette ainsi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise: activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir non en puissance mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver, ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au-dehors. (p. 1465)

En la misma perspectiva, otros autores han ubicado la intención fundamental del pasaje en cuestión en la aseveración de la necesidad de la comunión con el otro, ejemplificada en la relación dialógico-mayéutica y a la vez erótica que Sócrates mantiene con Alcibiades (Tremblay 2009, *passim*). Sin embargo, quizás aquí la clave sea el *αὐτὸ ταὐτό*, lo “mismo en sí mismo” que Sócrates introduce inopinadamente como objetivo último de la investigación: ni el intercambio dialógico con el interlocutor, ni el flujo erótico que circula entre las miradas de los amantes, donde cada uno es un espejo del otro (Vernant, 2007, p. 1418), pueden llegar a penetrar la profundidad del absoluto Sí mismo: en el intercambio con el otro que está frente a mí como mi objeto, su mirada solo me devuelve un yo mismo que a su vez no es más que el objeto del otro, no sale de la circularidad del *αὐτὸς ἐκάστος*, del “cada uno mismo”. Por cierto, como Vernant nos lo ha explicado, esta es la norma constitutiva de la autoconsciencia del hombre griego; sin embargo, el *Primer Alcibiades* es un diálogo extraño, y más particularmente el pasaje que nos ocupa: ¿podría ser que en las palabras de Sócrates salga a la luz otra dimensión de la autoconsciencia, insólita para el espíritu griego pero familiar para el espíritu indio desde los tiempos del famoso “testamento” de Yājñavalkya? a saber, la concepción

del *ātman* como Sí absoluto, ‘masa de cognición’ (*vijñānaghana*) que como un bloque de sal disuelto en el agua no puede ser captado en sí mismo pero “sala” todos los órganos haciéndolos capaces de conciencia (46)? Sería esto ‘lo divino’ (τὸ θεῖον), que es la fuente del conocimiento y del pensamiento (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν), que nunca puede conocerse o pensarse en sí mismo, pero puede vislumbrarse en el singular espejo de la pupila? La pregunta sobre la posibilidad de un influjo directo tal vez eludirá para siempre una respuesta acertada por parte de los prudentes y escrupulosos cultores de la historia de la filosofía. No obstante, los afloramientos dispersos de pasmosas coincidencias en los ámbitos de las dos únicas (47) tradiciones de investigación racional que ha conocido la humanidad —la griega y la india— nunca dejarán de desplegar asombrosas visiones enriquecedoras de nuestras perspectivas desde un punto de vista exquisitamente teórico.

Notas

1. “Das γνῶθι σεαυτὸν den einzigen griechischen Satz darstellt, dessen originaler Wortlaut im Abendland zu allen Zeiten verhältnismäßig vielen Menschen irgendwie bekannt gewesen ist, auch im Mittelalter, als die Kenntnis dieser Sprache im lateinischen Westen so gut wie erloschen war” (Tränkle, 1985, p. 19).
2. *Cármides* 164d: ἔγωγε αὐτὸ τοῦτό φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, καὶ συμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα ... τὸ γὰρ Γνῶθι σεαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν “En cuanto a mí, yo afirmo que precisamente esto, el conocerse a sí mismo, es la sabiduría, y estoy de acuerdo con quien puso la inscripción de esas palabras en Delfos ... pues ‘Conócete a ti mismo’ y ‘Seas sabio’ son lo mismo”.
3. *Filebo* 48c: ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξέως τινος ἐπίκλην λεγομένη: τῆς δ’ αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ [*scil.* τὸ γελοῖον] τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων. — τὸ ‘γνῶθι σεαυτὸν’ λέγεις, ὦ Σώκратες; “La maldad (πονηρία) en general es la designación de un cierto estado; por su parte, de toda la maldad [la tontería] es lo que envuelve la condición opuesta de la que está mencionada en la inscripción en Delfos. —¿Te refieres al ‘Conócete a ti mismo’, Sócrates?”.
4. *Fedro* 229e-230a: ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή: τὸ δὲ αἴτιον, ὃ φίλε, τοῦτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν “En cuanto a mí, no tengo tiempo para esas cosas en absoluto; y la razón, amigo mío, es ésta: todavía no soy capaz, como dice la inscripción de Delfos, de conocerme a mí mismo”.
5. *Protágoras* 343a-b: [ρήματα βραχέα ἀξιωματημῶν] ... ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ἕμνοσιν, “γνῶθι σεαυτὸν” καὶ “μηδὲν ἄγαν” “[Los Siete Sabios] dedicaron sus sucintas y memorables sentencias a Apolo como primicias de su sabiduría inscribiendo en el templo de Delfos las máximas celebradas por todos: “Conócete a ti mismo” y “Nada en exceso”.
6. *Timeo* 72a: εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σῶφρονι μόνῳ προσήκειν “se decía bien antiguamente que hacer y conocer a sí mismo y a lo suyo solo pertenece al sabio”.
7. En el *Primer Alcibiades* el lema literal se menciona por primera vez de forma casi casual (124ab: ὃ μακάριε, πειθόμενος ἐμοὶ τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σεαυτὸν ... “bendito amigo, creyendo en mí y en la inscripción de Delfos ‘Conócete a ti mismo’...”), anunciando en realidad un tema que se desarrollará a lo largo del resto del diálogo.
8. No vale aducir más ejemplos porque la doctrina del conocimiento del *ātman* (Sí mismo) como medio necesario para alcanzar la liberación (*mokṣa*) es ubicuitaria en el pensamiento indio desde la época de las *Upaniṣads*; véase p. e. Deussen (1979, p. 344 ss.).
9. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* [BAU] 2, 4, 5: *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi | ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānedaṃ sarvaṃ viditam* “es el Sí mismo que hay que contemplar, escuchar, hacer objeto de reflexión y meditación, Maitreyi; pues contemplando, escuchando, haciendo objeto de reflexión y meditación al Sí mismo todo es conocido” (todas las citas corresponden a la recensión Kaṇva de la BAU).
10. *Psyché* puede conectarse a una raíz onomatopéyica IE *bhes* ‘soplar’ (Pokorny, 1959, 1, p. 146 y Frisk, 1960, 3, p. 1141 s.). En cuanto a *ātman*, la etimología no resulta del todo clara, como ya comentaba Keith (1989) en un breve resumen de la historia del término (p.450 ss.). Se reconstruye una forma **ēi-mén* donde también el alemán

- atmen* ‘respirar’ y *Atem, Odem* ‘aliento’ (Pokorny, 1959, 1, p. 345), pero no es claro si esa puede reconectarse a la raíz **an(ə)* ‘respirar’ donde latín *animus/anima*, griego *ἄνεμος* ‘viento, aliento’, y indio antiguo *aniti* ‘respirar’, *anila* ‘viento, aliento’ (Pokorny, 1959, 1, p. 38). Aún más problemas presenta la conexión con la raíz **at* ‘ir’ (Pokorny, 1959, 1, p. 69) y la raíz **au(e)/auē(o)/uē* ‘soplar’ donde indio antiguo *vāta/vāyu*, latín *ventus*, inglés y alemán *wind* ‘viento’, griego *αὔρα* ‘corriente de viento’, *ἄελλα* ‘borrasca’, *ἀήρ* ‘aire’, *ἀτμός* ‘vapor’ (Pokorny, 1959, 1, p. 81).
11. Por ejemplo RV 7, 87,2 el *vāta* es dicho ser el *ātman* de Varuṇa, y RV 10, 92, 13 el *ātman* de los Aśvin, y RV 10, 168, 4 el *ātman* de los dioses.
 12. Más allá de representar el solo aliento, el *ātman* es también lo que distingue lo animado de lo inanimado, es fuente de felicidad (en otro lugar del tormento) y un repositorio de fuerza. (Reat, 1990, p. 93 ss.).
 13. RV 1, 115, 1; 7, 101, 6: *ātma jagatas tastaṣaś ca*.
 14. Aunque muchos estudiosos (como el mismo Reat, 1990, p. 95) y la tradición indígena consideran que *tmán* sea una forma abreviada de *ātmán*, por su parte Pisani (1935, p. 364 s.), de acuerdo con Willman-Grabowska, plantea la propuesta de que *tmán* en el RV sea un término independiente, ya que *ātmán* muy raramente significa ‘sí mismo’ mientras que a su vez *tmán* nunca significa ‘aliento’ sino precisamente ‘sí mismo’, inicialmente en el sentido de ‘el propio cuerpo’ (alternando con *tanú*, también utilizado por *ipse*). En este sentido, *tmán* se remontaría a la raíz **tem* (Pokorny, 1959, 3, p. 1062 ss.) donde el griego *τέμνω* ‘cortar’, *τόμος* ‘sección’: el cuerpo, pues, como pieza (análogamente a *śarīra* ‘cuerpo’ de la raíz sánscrita *śṛ* ‘hacer pedazos’).
 15. *Vedānta* (‘fin/acmé del *Veda*’) es tanto una designación alternativa de las *Upaniṣads* como el nombre del sistema filosófico clásico (*darśana*) considerado más representativo del pensamiento upaniśádico. Entre las subescuelas del *Vedānta*, el *Advaita* (‘non-dualidad’) es una escuela estrictamente monista que pone al *brahman/ātman* como único principio real, y considera el mundo como fenómeno ilusorio.
 16. BAU 2, 4 y 4, 5. Las dos versiones coinciden casi por completo en la forma y el contenido, a excepción de algunos puntos detallados por Deussen (1897, p. 481) que traicionan el origen secundario de la versión del cuarto *adhyāya*.
 17. BAU 2, 4, 5: *na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavaty ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati*.
 18. Glosa de Śaṅkara *ad loc. cit.*: *na vai - vaiśabdah prasiddhasmarāṅrthaḥ. prasiddham evaital loke patyur bhartuḥ kāmāya prayojanāya jāyāyāḥ patiḥ priyo na bhavati kim tarhy ātmanas tu kāmāya prayojanāyaiva bhāryāyāḥ patiḥ priyo bhavati*.
 19. Ibid.: *lokprasiddham etat ātmaiva priyah nānyat*. Incluso esta observación certifica que también según Śaṅkara aquí el término *ātma* no se refiere al Sí Absoluto, ya que ciertamente no afirmaría que este último fuera reconocido incluso por los mundanos como el *summum bonum*.
 20. Como resume eficazmente Deussen: “dies ist nicht etwa die Proklamation des Standpunktes eines extremen Egoismus, sondern bedeutet (da der Ātman das erkennende Subjekt in uns ist) daß wir alles in der Welt nur insofern erkennen, besitzen, lieben können, als wir es als Vorstellung in unserm Bewußtsein tragen” (1897, p. 415). V. también Olivelle (1998, p. 502).
 21. BAU 2, 4, 5: *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi. ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedam sarvaṃ viditam*.
 22. Esta fórmula, muy querida por Yājñavalkya, ocurre nada menos que cinco veces (2, 3, 6; 3, 9, 26; 4, 2, 4; 4, 4, 22; 4, 5, 15) en la BAU. La interpretación del *neti* como fórmula que describe al *ātman* es objeto de disputa, como muestra exhaustivamente Slaje (2010), y las diferentes opciones pueden resumirse así: 1) “no es así, no es así” (= el *ātman* no es de esta manera, ni es de aquella); 2) “¡no! ¡no!” (= cualquier determinación del *ātman* hay que rechazarla, es decir no se puede afirmar nada positivo sobre el *ātman*); 3) “no [es el caso que] él no es así” (= no se le puede negar nada, todo es *ātman*). La tercera solución, recientemente revivida con nuevos aportes por el propio Slaje, aunque ingeniosa, ha sido históricamente la más infrecuente, y, a pesar de sus valiosos argumentos que no hay lugar para debatir en esta ocasión, no nos parece adaptada en el contexto. La traducción que adoptamos nosotros es por tanto un compromiso salomónico entre las otras dos, pero desde un punto de vista estrictamente sintáctico la opción que nos parece más adecuada es sin duda la segunda.
 23. BAU 4, 5, 15: *yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati ... tad itara itaraṃ vijñānī | yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyēt ... tat kena kaṃ vijñānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijñānī tam kena vijñānīyāt | sa eṣa neti nety ātmā* “donde hay una dualidad, uno ve a

- otro uno conoce a otro. Pero donde la totalidad de esta persona se ha convertido en el sí mismo, entonces, ¿con qué medios se podría ver a quién... con qué medios se podría conocer a quién? Este es el *ātman* “¡no (así)!, ¡no (así)!”.
24. Glosa de Śaṅkara *ad* BAU 2, 4, 14: *yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ vijñātāraṃ kena karaṇena ko 'vānyo vijānīyāt.*
 25. Para un resumen eficaz del desarrollo del concepto de alma en la filosofía griega, véase Reale (1992, 5, p. 226 ss.).
 26. V. Rhode (2006, p. 12 ss.).
 27. Filolao: ὥς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται “[Los antiguos conocedores de las cosas divinas y los adivinos también atestiguan] que el alma está unida al cuerpo (σῶμα) por algún castigo y enterrada en él como en una tumba (σῶμα dórico por σῆμα) (Diehls-Kranz 44 B 14).
 28. Como dice paradigmáticamente Eurípides, citado por Platón, τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστί κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; “¿quién sabe si vivir no es morir, y morir vivir?” (*Gorgias* 492e).
 29. Para un análisis comparativo de la alegoría del carro en el Fedro y la *Kaṭha Upaniṣad* véase V. Magnone (2012 y 2016).
 30. Así traduzco *asuras* (usualmente ‘demonios’), de acuerdo con la propuesta de Coomaraswamy en su famoso ensayo titulado justamente “Angel and Titan”, que comenzaba con las palabras: “*Devas and Asuras, Angels and Titans, powers of Light and powers of Darkness in RV, although distinct and opposite in operation, are in essence consubstantial, their distinction being a matter not of essence but of orientation, revolution, or transformation*” (1935, pp. 973-4). Con su traducción (que no encontró aceptación general) Coomaraswamy pretendía rescatar la pareja de la espontánea pero engañosa asimilación a temas maniqueos familiares que no tienen lugar aquí. La impracticabilidad de la simple ecuación “*asura* = demonio malvado” se pone de manifiesto en los mitos del “demonio devoto”, cuyo ejemplo más famoso es quizá el del mito del *avatāra* del Enano, cuyo adversario es precisamente el “buen demonio” Bali (Magnone, 1990).
 31. ChU 8, 7, 4: *ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmeti hovāca | etad amṛtam abhayam etad brahmeti.*
 32. El término inglés *pupil* asimismo proviene del latín *pupilla*, que además de significar ‘pupila’ es originariamente el diminutivo de *pupa* ‘niña, muñeca’; y no es de extrañar que también el término griego por pupila, κόρη, signifique igualmente ‘pupila’ y ‘chica’. De manera semejante, en varios lenguajes se recurre a la noción de la niña o de la muñeca para designar la pupila del ojo; en efecto en el mismo español “niña del ojo” es una expresión alternativa para “pupila”. La palabra कनीनिका *kanīnikā* en sánscrito es una formación secundaria de *kanīna/ā* ‘mozo, chica’ con el sufijo *-aka/-akā/-ikā*, pero como observa Bloomfield (1986, p. 400) a pesar de su etimología, nunca significa niño o niña, sino solo pupila del ojo. Si embargo, en un mito (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3, 1, 3, 11) se cuenta de un titán quien, derribado por los dioses, se cayó en el ojo humano convirtiéndose en pupila (*kanīnaka*), parecida a un niño (*kumāraka*). En BAU 2, 3, 5, finalmente, *kanīnika* (*-aka/-ikā*) es reemplazado por *puruṣa* (‘hombre’), como en nuestro texto. Pasando a lenguas no indoeuropeas, en los idiomas semíticos también se utilizan palabras con sentido semejante: en hebraico (entre otros, cf. Robertson, 1937, p. 149) יָעַן יְהוֹשֻׁעַ *išōn ‘ayin*, donde *išōn* es un diminutivo de יָעַן *iš ‘hombre’*; e igualmente en árabe العَيْنَان *insānu-l‘ayn* ‘hombre del ojo’. Asimismo en chino pupila se dice 瞳 *tóng*, derivado del ideograma 童 *tóng* ‘mozo’ con la adición del radical 目 *mù* ‘ojo’.
 33. Una de las seis escuelas clásicas (*darśana*, literalmente ‘[Welt]Anschauungen’) de la filosofía india. Es un emanacionismo dualista que admite junto a un principio espiritual plural pasivo y contemplativo (*puruṣa*, literalmente ‘hombre [= *vir*]’) un principio natural activo y evolutivo (*prakṛti* o ‘naturaleza [= *natura naturans*]’) del que procede toda la realidad. La *prakṛti* está tejida con los tres *guṇas* (‘fibras’): el *sattva* luminoso y gozoso, el *rajas* ardiente y doloroso, y el *tamas* oscuro e inerte, de cuya mezcla en proporciones variables resultan las características de cada entidad. En cambio, según el punto de vista monista del *vedānta* (el *darśana* más representativo del pensamiento upaniśádico) el principio único es el Absoluto *brahman/ātman* (en parte correspondiente al *puruṣa*) mientras que la *prakṛti* no tiene existencia real y independiente, sino que coincide con la *māyā*, el poder de lo Absoluto de desplegar la existencia ilusoria del mundo fenomenal.
 34. ChU 8, 8, 1: *udaśarāva ātmānam avekṣya yad ātmano na vijānīthas tan me prabrūtam.*
 35. Para un resumen más detallado véase Magnone, 2000, pp. 51 ss.

36. El *Primer Alcibiades* es un diálogo cuya ubicación exacta dentro de la obra de Platón, e incluso su autenticidad, es disputada: sin embargo, aunque la mayoría de los intérpretes modernos parecen inclinarse por la inautenticidad, los comentaristas antiguos (Olimpiodoro, Proclo, Plutarco) no dudaban su paternidad. Los modernos consideran que las tres partes que lo componen (la primera sección (106c-119a) refutativa, la segunda (119a-124a) protréptica, la tercera (124a-135d) mayéutica, según Olimpiodoro) tienen características lingüísticas, estilísticas y doctrinales diferentes que parecen relacionarlas con diferentes períodos de la evolución del pensamiento platónico; por su parte, considerando el corpus platónico como una unidad y no en términos de cronología o desarrollo, los antiguos explicaban las discrepancias entre los diálogos en relación con la diferente intención pedagógica de cada uno. Como quiera que sea, en la academia neoplatónica el *Primer Alcibiades* era el primer diálogo del curso de estudio, ya que se estimaba (según Jámblico) que contenía *in nuce* (ὅσπερ ἐν σπέρματι) toda la filosofía de Platón (Wellman, 1966; Renaud, 2009).
37. AlcI 128d: ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ ... οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῆ, σαυτοῦ ἐπιμελῆ “entonces ¿una cosa es el arte de tomar cuidado de cada persona y otra el arte de tomar cuidado de lo suyo ... y siempre que cuides de tus cosas no estarás cuidando de ti mismo?”
38. AlcI 129b: φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὑρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὐτῶ μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὔροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἄδύνατοί που “vamos, entonces, ¿de qué manera se puede descubrir lo mismo-en-sí? porque de esa manera podríamos averiguar rápidamente lo que somos nosotros mismos; pero seríamos incapaces de hacerlo mientras lo ignoremos” y AlcI 130d: πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό: νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί “habría que investigar primero lo mismo-en-sí; pero hasta ahora, en lugar de lo mismo, hemos estado investigando lo que cada cosa individual es en sí misma”. La mayoría de los comentaristas coinciden en que “le soi véritable dont il est question dans l'Alcibiade est un soi impersonnel, non individuel” (Renaud, 2009, p. 372).
39. AlcI 130c: μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν “nada más que el alma resulta ser el hombre”.
40. P.e. *Kaṭha Upaniṣad* 2, 23: “Ese *ātman* no puede ser captado por el discurso, ni por la perspicacia, ni por mucha erudición: se deja captar solo por aquellos que él elige: para ellos este *ātman* revela su propia esencia”. *Taittirīya Upaniṣad* 2, 4 y 9: “Las palabras y el pensamiento retroceden sin poder alcanzarlo: quien conoce esa beatitud del *brahman* ya no tiene miedo”. Véase también Deussen (1979, p. 75 ss.).
41. Vernant, después de poner de relieve la extroversión fundamental del hombre griego, señala explícitamente el carácter de alguna manera atípico de ciertos textos (“on me dira: que faites-vous de ces textes...”), entre ellos el *Primer Alcibiades*, en los que el hombre se identifica expresamente con el alma, o el sí interior, precisando que “la *psyché* est bien Socrate, mais pas le ‘moi’ de Socrate, le Socrate psychologique. La *psyché* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l’âme en moi plutôt que *mon âme*” (2007, p. 1467). Esta línea de pensamiento la conecta con la vertiente órfico-pitagórica, cuyas afinidades con el pensamiento indio son bien conocidas, pero inmediatamente advierte que ya en Platón esta *psyché* impersonal, esta alma-*daimôn* suprapersonal, el *noûs* inmortal, ha tomado un contenido más personal, asociándose con las otras partes del alma, mortales y ligadas al cuerpo: el *thymós* y la *epithymía*. Sin embargo, esta confusión nunca se ha llevado a cabo en la India: en la metáfora del carro del Fedro el sí mismo del hombre coincide con el alma noética que en calidad de auriga conduce los caballos del alma volitiva y apetitiva; en cambio, en la metáfora correspondiente de la *Kaṭha Upaniṣad* el sí mismo coincide con el pasajero inactivo, totalmente distinto del auriga (la *buddhi*) y de todo lo que le pertenece (Magnone, 2016, p. 164).
42. Este aspecto lo entiende bien Soulez-Luccioni, cuando observa que “le paradigme de la vision opère indivis [es decir, sin el recurso al método lógico de la división], peut-être parce qu’il doit nous faire comprendre une ‘énigme’ qui, elle, n’est accessible que par une saisie instantanée” (1974, p. 201). Desgraciadamente, se le escapa el peculiar privilegio del espejo de la pupila con respecto a los espejos ordinarios (p. 202), lo que la induce por consiguiente a aceptar como genuino el pasaje espurio sobre la (mal entendida) excelencia del espejo divino que se comenta más adelante.
43. El pasaje solo se encuentra en una cita del escritor cristiano Eusebio de Cesárea, y la mayoría de los estudiosos se inclinan por su inautenticidad

- (aunque no hay unanimidad: Goldin (1993, p. 14), por ejemplo, es más posibilista). Véase Bearzi (1997, pp. 143-145) quien no duda (con sólidos argumentos) de que estas líneas deben atribuirse al “cálamo tendencioso” de un autor cristiano.
44. Tremblay parece atisbarlo cuando, aunque dentro de una perspectiva diferente, escribe: “si je me regarde me regarder, je me fixerai donc inévitablement sur ma pupille et me verrai moi-même en train de me regarder, me mirant du même coup dans ma pupille. Or, le reflet me permet de me voir avec du recul mais ne me permet pas d’être vu. Pourquoi alors avoir besoin d’un autre? ... je ne peux pas voir le regard de mon œil, mais je peux le voir dans l’œil d’un autre tel que ce regard opère en moi” (2009, p. 76).
45. He escrito en otros lugares (Magnone 2016 y 2017) sobre las condiciones y los requisitos previos para la posibilidad del enfoque comparativo y las oportunidades que ofrece para una mejor comprensión de los textos, incluso dentro de una misma tradición, enriqueciendo su interpretación con perspectivas originales y tal vez inesperadas.
46. BAU 2, 4, 12: *sa yathā saindhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilyeta na hāsyodgrahaṇāyeva syāt | yato-yatas tv ādadīta lavaṇam | evaṃ vā ara idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva* “como un trozo de sal arrojado al agua se desleiría en ella y ya no se podría agarrar de ninguna manera, pero dondequiera que se tomara de ella, estaría salada: de la misma manera este Gran Ser no es más que una masa de cognición infinita e ilimitada”.
47. Según Bronkhorst (1999), que excluye expresamente a la tercera a menudo citada, observando que en China la argumentación racional, aunque presente, nunca “se emanciparía del nivel de la simple *Spielerei*”.
- Lecture, held on 13 November 1998 on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences]. https://www.academia.edu/3279201/Why_is_there_philosophy_in_India
- Coomaraswamy, A. K. (1935). Angel and Titan. An Essay in Vedic Cosmology [Ángel y Titán. Un ensayo de cosmología védica]. *Journal of the American Oriental Society*, 53/4, 373-419.
- Deussen, P. (1894). *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads* [Introducción general y filosofía del Vedas hasta las Upanishads]. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Deussen, P. (1897). *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen* [Sesenta Upanishads del Veda. Traducidas del sánscrito con anotaciones]. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Deussen, P. (1979). *The Philosophy of the Upanishads* [La filosofía de las Upanishads]. (Authorised English transl. by A. S. Geden). Oriental Books, Delhi.
- Frisk, H. (1960). *Griechisches etymologisches Wörterbuch* [Diccionario etimológico griego]. Carl Winter, Heidelberg.
- Goldin, O. (1993). Self, Sameness, and Soul in Alcibiades I and the *Timaeus* [El sí mismo, la mismidad y el alma en el *Primer Alcibiades* y en el *Timeo*]. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 40, 5-19.
- Keith, A. B. (1989). *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* [La religión y la filosofía del Veda y de las Upanishads]. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Magnone, P. (1990). Vāmana. *L'avatāra del Nano* [Vāmana. El *avatāra* del Enano]. *Abstracta*, 48, pp. 14-19.
- Magnone, P. (2000). Il maestro, il pupillo e la pupilla (tra India e Grecia) [El maestro, el pupilo y la pupila (entre India y Grecia)], *Avallon. L'Uomo e il Sacro*, 48, 45-58.
- Magnone, P. (2012). La alegoría del carro del alma en Platón y en la Kāṭha Upaniṣad. En G. Rodríguez (ed.), *Textos y contextos (II). Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales* (pp. 87-126). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Magnone, P. (2016). Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? [Los carros del alma en el pensamiento indio y griego: ¿Poligénesis o difusión?] En R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought* (pp. 149-167). Edinburgh Univ. Press.

Referencias

- Bearzi, F. (1997). Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autocoscienza [Alcibiades I 132d-133c7: una forma singular de autoconciencia]. *Studi Classici e Orientali*, 45, 143-162.
- Bloomfield, M. (1986). Contributions to the Interpretation of the Veda [Contribuciones a la interpretación del Veda]. *American Journal of Philology*, 17 (4), 399-437.
- Bronkhorst, J. (1999). Why is there Philosophy in India? [¿Por qué hay filosofía en la India?] [Sixth Gonda

- Magnone, P. (2017). Diventare è ricordare: una versione indiana dell'anamnesi [Devenir es recordar: una versión india de la anamnesis]. En A. Crisanti, C. Pieruccini, C. Policardi, P. M. Rossi (eds.), *Anantarānprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali* [Anantarānprabhava. Estudios en honor a Giuliano Boccali]. Ledizioni, Milano, Ledizioni, 1917.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation* [Las Upaniṣads antiguas. Texto anotado y traducción]. Oxford University Press.
- Pisani, V. (1935). Ai. tmán. *Rivista degli studi orientali*, 15 (4), 364-365.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* [Diccionario etimológico indoeuropeo]. A. Francke, Bern.
- Reale, G. (1992). *Storia della filosofia antica* [Historia de la filosofía antigua]. Vita e Pensiero, Milano.
- Reat, N. R. (1990). *The Origins of Indian Psychology* [Los orígenes de la psicología india]. Asian Humanities Press, Berkeley.
- Renaud, F. (2009). La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeure et le commentaire d'Olympiodore [El conocimiento de sí mismo en el Primer Alcibiades y el comentario de Olimpiodoro]. *Laval théologique et philosophique*, 65 (2), 363-378.
- Rhode, E. (2006). *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* [Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos]. Laterza, Bari.
- Robertson, E. (1937). The Apple of the Eye in the Masoretic Text [La 'manzana del ojo' [= 'pupila'] en el texto masorético]. *Journal of Theological Studies*, 39 (149), 56-59.
- Slaje, W. (2010). "Neti neti". On the meaning of an Upaniṣadic citation of some renown in Hindu texts and Western minds ["Neti neti". Sobre el significado de una cita upaniṣádica de cierto renombre en los textos hindúes y en las mentes occidentales]. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4, 4-52.
- Soulez-Luccioni, A. (1974). Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur [El paradigma de la visión de sí mismo en el Primer Alcibiades]. *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 196-222.
- Tremblay, S. (2009). *La connaissance de soi dans l'Alcibiade Majeur de Platon* [El conocimiento de sí mismo en el Primer Alcibiades de Platón]. Université du Québec à Montréal.
- Tränkle, H. (1985). ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungs-geschichte des delphischen Spruchs [ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Sobre el origen y la historia de la interpretación del dicho delfico]. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 11, 19-31.
- Vernant, J. P. (2007). *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* [El individuo, la muerte, el amor. El sí mismo y el otro en la antigua Grecia]. en *Œuvres*. Editions du Seuil, Paris.
- Wellman, R. R. (1966). Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major [Sócrates y Alcibiades: El Primer Alcibiades]. *History of Education Quarterly*, 6 (4) 3-21.

Paolo Magnone (paolo.magnone@gmail.com) Licenciado en Filosofía, es profesor de Lengua y Literatura Sánscrita en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, y profesor de Introducción al Hinduismo en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (ambos en Milán, Italia). Antiguo miembro del IsMEO/IsIAO, es miembro de la AISS y del SISR, colaborador de la página web Modern Yoga Research y sodal de la Clase Asiática de la Academia Ambrosiana. Sus intereses de investigación se apuntan principalmente en los grandes *corpora* mitológicos de la epopeya y del *Purāṇa* sánscrito, analizados con un enfoque temático, hermenéutico, textual-crítico y comparativo; en la filosofía de las *Upaniṣads* y del *Sāṃkhya-Yoga* a la luz de los comentaristas; en el pensamiento filosófico de la India y de la Grecia antigua desde un punto de vista comparativo. Es autor de libros y artículos publicados en revistas académicas y culturales italianas y extranjeras, entre los que cabe destacar el volumen *Aforismi dello Yoga* dedicado a la exposición del texto fundamental de la escuela Yoga de Patañjali con el comentario *Rājamārtaṇḍa* por Bhoja. Una selección de sus escritos está disponible en su página en el sitio de Academia.edu (<https://unicatt.academia.edu/PaoloMagnone>).