

Artículo de investigación

Cómo citar: Hernández, J. (2020). La función de la palabra: el lenguaje en la relación pensamiento-realidad de algunas escuelas filosóficas indias. *Polisemia*, 16 (30), 24-40. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.16.30.2020.24-40>

ISSN: 1900-4648

eISSN: 2590-8189

Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Recibido: 5 de Julio 2020

Aceptado: 15 de agosto 2020

Publicado: 15 de octubre 2020

Juan Camilo Hernández Rodríguez

La función de la palabra: el lenguaje en la relación pensamiento-realidad de algunas escuelas filosóficas indias

The function of words: a language in the thought-reality relationship of some Indian philosophical schools

A função da palavra: a linguagem na relação pensamento-realidade de algumas escolas filosóficas indianas

Resumen

Uno de los prejuicios más fuertes al momento de acercarse o enseñar algo de la filosofía de la India ha sido aquel según el cual su pensamiento es exclusivamente religioso, místico o carente de razonamiento abstracto, formal, estructurado y lógico. Naturalmente, una vez realizado dicho acercamiento podemos darnos cuenta desde el comienzo que nada está más lejos de la realidad. Por ello, el propósito de este texto es mostrar cómo a partir de ciertos elementos teóricos de algunas escuelas filosóficas de la India —principalmente, los *pramāṇa* (प्रमाण) o medios de conocimiento válido— es posible establecer un diálogo a partir de un problema común: el significado y el rol que cumple el lenguaje en la relación pensamiento-realidad. Se explicará, además, de forma somera y general, cómo es posible ubicar esas posturas en dos grandes grupos: las filosofías con tendencias realistas, como la *nyāya* o la *sāṃkhya*; y las filosofías antirrealistas —no por eso necesariamente idealistas—, como el budismo *madhyamaka*. Finalmente, se mostrará que dichas tendencias pueden evidenciarse en, si no es que *están determinadas por*, el tipo de inferencias, el estilo y la forma de la argumentación allí utilizadas: afirmativa (*tarka* [तर्क]/*vāda* [वाद]), o negativa

Juan Camilo Hernández Rodríguez

Licenciado en Filosofía por la
Universidad Pedagógica Nacional.

Correo electrónico:
jfl_jchernandezr540@pedagogica.
edu.co

[http://www.orcid.
org/0000-0001-6675-3636](http://www.orcid.org/0000-0001-6675-3636)



(*vitāṇḍā* [वतिण्डा]). Se marca así la diferencia entre concepciones más cercanas a concepciones referencialistas o pragmáticas del lenguaje, respectivamente.

Palabras clave: lógica, filosofía india, lenguaje, significado, medios de conocimiento válido (*pramāṇa*)

Abstract

One of the strongest prejudices when approaching or teaching something of Indian philosophical issues has been that their thought is exclusively religious, mystical or lacking abstract, formal, structured and logical reasoning. Naturally, once this approach is made, we can realize from the beginning that nothing is further from reality. For this reason, the propose of this text is to show how, based on certain theoretical elements of some philosophical schools in India —mainly the *pramāṇa* (प्रमाण) or means of valid knowledge—, it is possible to establish a dialogue based on a common problem: the meaning and the role of language in the relationship between thought and reality. It will also be explained, in a brief and general way, how it is possible to place these positions in two large groups: philosophies with realistic tendencies, such as *nyāya* or *sāṃkhya*; and anti-realist philosophies —not necessarily idealistic for that reason— such as *madhyamaka* Buddhism. It is also shown that these tendencies can be proven, if not determined, by the type of inferences and the style and form of the argumentation used there: affirmative (*tarka* [तर्क]/*vāda* [वाद]), or negative (*vitāṇḍā* [वतिण्डा]). Thus, it is marked the difference between conceptions closer to referential or pragmatic conceptions of language, respectively.

Keywords: logic, Indian philosophy, language, meaning, means of valid knowledge (*pramāṇa*)

Resumo

Um dos preconceitos mais fortes, na abordagem ou ensino de algo da filosofia Índia, tem sido aquele segundo o qual o pensamento da Índia é exclusivamente religioso, místico ou carente de raciocínio abstrato, formal, estruturado e lógico. Naturalmente, uma vez feita essa abordagem, podemos perceber desde o início que o preconceito está muito longe da realidade. Por isso, neste texto, é proposto mostrar como, com base em certos elementos teóricos de algumas escolas filosóficas na Índia —principalmente, o *pramāṇa* (प्रमाण) ou meio de conhecimento válido—, é possível estabelecer um diálogo apoiado em um problema comum: o significado e o papel da linguagem na relação pensamento-realidade. Também será explicado, de forma breve e geral, como é possível colocar essas posições em dois grandes grupos: filosofias com tendências realistas, como ou *sāṃkhya*; e filosofias antirrealistas —não necessariamente idealistas por essa razão— como o budismo *madhyamaka*. Da mesma forma, será mostrado que aquelas tendências podem ser mostradas, se não determinadas, pelo tipo de inferências e pelo estilo e forma de



argumentação usados: afirmativa (*tarka* [तर्क]/*vāda* [वाद]) ou negativa (*vitaṇḍā* [वतिण्डा]). Assim, fica marcada a diferença entre as concepções mais próximas referenciais ou pragmáticas de linguagem, respectivamente. Por fim, se concluirá com um convite ao estabelecimento de diálogos interculturais na filosofia da linguagem e da lógica a partir do dito.

Palavras-chave: lógica, filosofia indiana, linguagem, significado, meios de conhecimento válido (*pramāṇa*)

Introducción

Uno de los más grandes obstáculos para todo lego en el aprendizaje de la filosofía india ha sido el prejuicio de que en la India el pensamiento siempre está ligado a lo religioso, místico y espiritual, lo que sea que se «entienda» por ello. En gran medida, este prejuicio ha sido reforzado por los historiadores de la filosofía y filósofos de la historia, que han recibido una fuerte influencia de la interpretación del idealismo alemán hegeliano. Así se refiere Hegel (2010) a la cultura y pensamiento indio:

Ha sido un país nostálgico, y nos parece todavía un reino maravilloso y un mundo de hechizo. [...] El interés del espíritu está ahora en que la determinación puesta como externa pase a ser interior, y que el mundo natural y espiritual queden determinados como un mundo interior perteneciente a la inteligencia, con lo que se establece la unidad en general de la subjetividad y el ser, o sea, el idealismo de la realidad [*das Dasein*]. Este idealismo tiene lugar en la India, pero solo como un idealismo no conceptual o de la imaginación [...] pues aun cuando lo imaginado parece en verdad impregnado de concepto, y el pensamiento viene a jugar aquí un papel, lo cierto es que esto ocurre únicamente en una unificación fortuita. (p. 458)

Y más adelante amplía:

Este es, en general, el tipo de la concepción india del universo. *Las cosas carecen de un aspecto conceptual y de la correlación finita y coherente de causa y efecto*, como carece asimismo el hombre la solidez del poder ser libre por sí, de la personalidad y de la libertad. (p. 461, cursivas fuera del texto)

Estas críticas de Hegel son desatinadas. Por una parte, se ha mostrado ya en otro texto (Hernández Rodríguez, 2020) que esa caracterización fantasiosa del idealismo indio al que se refiere —muy próximo al brahmanismo y a la escuela *advaita vedānta*— no se aplica de manera justa¹. Por otra parte, tampoco es atinado atribuir a todas las escuelas filosóficas de la India ese idealismo o decir que el pensamiento indio carece de «abstracción conceptual» o «correlación finita y coherente de causa y efecto». Para demostrar lo errada que es dicha interpretación (y prejuicio) se tomará a las escuelas *sāṃkhya* y *nyāya* clásicos, y al budismo *madhyamaka* como claros ejemplos de sistemas en mayor o menor medida realistas y con un gran desarrollo lógico y epistemológico.

1 No obstante, hay que aclarar dos cosas: 1) Dicho libro no fue escrito directamente por él sino por sus estudiantes, aunque sí a partir de notas de clases que él impartió. 2) Más adelante, a medida que su acceso a fuentes indias mejora, su apreciación se ve matizada (incluso, dentro de estas lecciones su percepción de las filosofías indias —en especial, del budismo— es la más alta entre las filosofías no occidentales). Cabe mencionar aquí el valioso estudio de Tola y Dragonetti (2010), cuya primera parte dedica un extenso estudio acerca de ese cambio en la percepción de Hegel de la filosofía de la India a medida que el acceso a las fuentes primarias aumenta. Además, en su segunda parte evidencia, a partir de fragmentos de la filosofía europea y de la india, ciertas correlaciones o paralelismos entre teorías, conceptos, tesis y argumentaciones.



Inferencias y medios de conocimiento en el *sāṃkhya* clásico

Según la tradición, la escuela *sāṃkhya* es la más antigua (Tola, 1999; Villegas, 2016, p. 9) y, aunque ha sido citada en diferentes obras clásicas, como las *Upaniṣad* medias, el *Mahabharata* y los *purāṇa*, el texto más antiguo que tenemos de ellos son las *Sāṃkhyakārikā*, del siglo IV e. c.; es decir, casi diez siglos después de su fundación por el filósofo sabio Kapila (p. 20). En ese sentido, sus textos no solo deben entenderse como una recopilación del desarrollo de un conjunto de pensamientos de la misma escuela durante esos siglos, sino que también pueden encontrarse allí elementos de otras escuelas, como la *nyāya*.

La escuela *sāṃkhya* ha sido conocida por su peculiar cosmología metafísica, fundamentada en un dualismo primordial entre dos principios irreductibles e igualmente reales: la materia (*prakṛti* [प्रकृति]) y la conciencia (*puruṣa* [पुरुष]). A grandes rasgos, lo que se sostiene es que materia y conciencia son sustancias que, si bien no se pueden determinar entre ellas de forma directa (ya que pertenecen a naturalezas diferentes), una relación especular entre ambas genera un error cognitivo que hace que la conciencia (*puruṣa*) se identifique de forma ilusoria con la materia (específicamente, el intelecto). Así, pues, a tarea de la conciencia es, a través de la *prakṛti*, depurar toda determinación o cualidad de sus contenidos mentales, de tal manera que alcance su pureza primitiva y logre saberse como radicalmente diferente de la materia².

Ahora bien, sin adentrarse demasiado en dicha cosmología, pueden encontrarse tres elementos claves en el problema que aquí nos atañe: 1) el tipo de realismo que sostienen; 2) los *pramāṇa* o medios de conocimiento válido, haciendo un especial énfasis en la analogía, y 3) su concepción causalista.

Lo primero que conviene precisar es que, como se indicó, el *sāṃkhya* es una doctrina realista (Tola y Dragonetti, 2010, pp. 519-520)³. En tal sentido, sostiene que el mundo existe (la *prakṛti* manifestada [*vyakta*]) independientemente de la conciencia (*puruṣa*). Así se puede constatar en el siguiente argumento:

1. «No solo existe el pensamiento/conciencia [*vijñāna*], porque hay intuición de objetos externos» (Kapila, 1885 [*Sām. Sūtra*], I, 42)

2 Dado que este no es el tema central del texto, no se explicará aquí en detalle esta teoría. Sin embargo, trabajos como los de Tola y Dragonetti (2010), Mahadevan (1991), Arnau (2012) y Larson y Bhattacharya (1987).

3 En los últimos años se ha venido gestando una lectura fenomenológica (Antony, 2016; Burley, 2007) acerca de un posible idealismo en el *sāṃkhya*, ya que, al fin y al cabo, es gracias a los órganos internos que se crean los sentidos y objetos toscos, al igual que el desequilibrio de los *guṇa* se debe a la presencia de *puruṣa*. No obstante, se considera que dicha lectura no niega en ningún punto el realismo epistémico aquí propuesto, sino que dicho idealismo fenomenológico no niega la existencia de los objetos externos y una real correspondencia entre ellos y los contenidos mentales. Así, se creería que es, o bien realista en un sentido e idealista en otro, o bien un punto intermedio entre ambos.



2. «Luego, si lo uno [el mundo] no existe, entonces lo otro [pensamiento/ conciencia: *vijñāna*] tampoco existe y solo hay vacío; es decir, nada existe» (I, 43)
3. «La realidad es vacía: porque todo es decaimiento, porque el decaer es el hábito de las cosas» (I 44)
4. «Este contraargumento solo es de personas no inteligentes» (I, 45).

Es probable que esta reducción al absurdo nos parezca falaz, ya que no parece quedar claro el punto 2 (que es lo que el realista tendría que demostrar). Sin embargo, al respecto comenta el filósofo Vijñānabhikṣu (1865): «¿Por qué? Porque si lo externo no existe, entonces el pensamiento [*vijñāna*] no existe porque la intuición prueba al objeto. Si la intuición no probara la existencia del objeto, entonces la intuición del pensamiento [*vijñāna*] no probaría la existencia del pensamiento [*vijñāna*]» (I, 43, *bhāṣya*).

Si bien en este punto se evidencia una clara crítica a posturas idealistas, lo cierto es que el razonamiento de la escuela *sāṃkhya* tiene mucho peso: dado que la intuición no puede ser prueba de los objetos externos, tampoco puede serlo de ella misma, por lo que se concluye un nihilismo que raya en el absurdo. Además, solo lo existente puede *decaer*, al igual que todo *vacío* es vacío de algo (lo existente). Si no hay objetos externos, ¿qué percibimos o intuimos, entonces, por medio de los sentidos (*buddhīndriya* [बुद्धीन्द्रिय]) y la mente? Así, pues, para la escuela *sāṃkhya* negar la existencia del mundo externo es un sinsentido.

Además de lo anterior, para el *sāṃkhya* tampoco tiene sentido que el conocimiento que tengamos del mundo no sea real (es decir, que no refiera a dicha realidad externa): «El mundo no es irreal, porque no existe hecho que lo contradiga, y porque su percepción no es producida por órganos defectuosos» (Kapila, 1885 [*Sāṃ. Sūtra*], VI, 52; Tola y Dragonetti, 2010, p. 520). Por consiguiente, en el *sāṃkhya* no solo se asume que el mundo existe, sino que también debe haber correspondencia entre nuestros pensamientos y este.

Esto último nos lleva al segundo punto: los *pramāṇa* o *medios del conocimiento válido*. La escuela *sāṃkhya* reconoce tres vías o medios por los cuales conocemos el mundo: percepción (*dr̥ṣṭa* [दृष्ट]) inferencia (*anumāna* [अनुमान]) y testimonio verbal (*āptavacana* [आप्तवचन]), y afirma que gracias a ellos, como acabamos de ver, se puede probar la existencia de sus objetos de conocimiento (*prameya* [प्रमेय]) (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [*SK*], § 4). Estos tres medios se definen así:

La percepción (*dr̥ṣṭa*) es el conocimiento determinativo de los objetos de los sentidos. Se dice que la inferencia (*anumāna* [अनुमान]) es de tres tipos y que se basa en [la relación] del signo inferencial [*liṅga*] con el portador del signo inferencial [*liṅgin*]. El testimonio verbal (*āptavacana*) es la afirmación digna de confianza. (§ 5).



Dos aspectos son importantes aquí: respecto al primer *pramāṇa* (la percepción), esta se produce a partir del contacto que hay entre los cinco sentidos u «órganos externos» (*buddhīndriya*) con los elementos sutiles (*tanmātra*): sonido, forma, tacto, sabor y olor. A partir de allí, los sentidos captan las formas esenciales de los objetos sutiles para que dicha multiplicidad sea ordenada por la mente (*manas* [मनस्]), luego unificada/centralizada en el *yo* (अहंकार [*ahamkāra*]) y, finalmente, determinada por el intelecto (*buddhi* [बुद्धि]) (§ 28). A todo este proceso se le denomina *ṛtti* (वृत्ति): ‘aparato cognitivo’. La relación entre el objeto y el contenido no es actual (lo que se conoce no es el objeto, sino la forma aprehendida de él), sino que su relación es *virtual* o representativa. De tal suerte que, como lo señala Mahadevan (1991):

Lo que se conoce directamente es la forma del objeto que el *ṛtti* ha asumido y no el objeto mismo. Esto no significa que el sistema *sāṃkhya* apoye el idealismo subjetivo, pues, de acuerdo con él, todo conocimiento tiene necesariamente una referencia extramental. El *ṛtti* no toma el lugar del objeto; sirve como un vínculo entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. (p. 120)

Se evidencia así el segundo tipo de realismo: hay una correspondencia (representación) entre percepción y objeto. Esto es clave, ya que incluso el segundo *pramāṇa* (la inferencia) debe estar siempre vinculada en último término a la percepción, bien sea de experiencias pasadas o por medio de la analogía (Larson, 1979, p. 174). La forma en la que se concibe la inferencia en el *sāṃkhya* se asemeja mucho a la explicación *nyāya*. Como se indicó en la estrofa 5, se entiende la inferencia como una relación entre un signo (*liṅga*) y lo signado (*liṅgin*); identificando tres tipos: positiva (*vīta*), negativa (*avīta*) y la analogía (Mahadevan, 1991, pp. 120-121).

La inferencia positiva se basa en la concomitancia invariable entre el signo y lo signado, como la que se da entre el humo del fuego. La inferencia negativa ocurre en virtud de la ausencia de esa concomitancia (instancia negativa), como la imposibilidad de que el todo exista sin sus partes (Larson, 1979). Finalmente, nos encontramos con la analogía, que, de las tres inferencias, es la que cobra mayor importancia para la escuela *sāṃkhya*, ya que gracias a ella se puede conocer la existencia de la conciencia (*puruṣa*) y la materia no manifiesta (*avyakta prakṛti*). Este tipo de argumento se fundamenta en un principio crucial de todo el sistema: *el efecto preexiste en su causa* y, a la inversa, *en el efecto se preserva (en menor grado) su causa* (*satkāryavāda* [सत्कार्यवाद]):

El efecto preexiste en [su causa] porque: 1) lo que no existe no puede ser producido; 2) [para obtener un efecto determinado] hay que tener una causa determinada; 3) un efecto no puede determinarse de cualquier causa; 4) una causa solo puede producir aquello de lo que es capaz, y 5) El efecto es de la misma naturaleza de la causa. (Īśvarakṛṣṇa, 2016 [SK], § 9).

El razonamiento es simple: el efecto debe preexistir en su causa porque, o bien se asume una *generatio ex nihilo* (algo absurdo), o bien se acepta que el



efecto podría venir de cualquier otra causa, incluso, si es de otra naturaleza. Tal asunción es clave porque no solo explica por qué debería aceptarse el realismo (si existen ideas [efectos], debe existir el mundo [causa]), sino que también se cristaliza en el razonamiento analógico, según el cual a partir del estado actual del mundo (la materia manifestada) podemos inferir sus principios y fundamentos. Esto, si lo miramos con ojo crítico, no sería más que el razonamiento abductivo: a partir de los efectos, se presupone la plausible existencia y naturaleza de su causa (Peirce, 1992a; 1992b). Así, pues, podemos ver cómo lo cosmológico (causa-efecto) se relaciona con lo lógico e inferencial (antecedente-consecuente), incluso, en lo semántico. De ahí la necesidad de remitir toda inferencia, especulación y percepción a su causa: el mundo. Este aspecto es clave, ya que permite diferenciar la escuela *sāṃkhya* de la escuela *nyāya*.

Realismo, inferencia y lógica en el *nyāya* clásico

Como se indicó, la escuela *nyāya* niega la doctrina de la preexistencia del efecto (Gotama, 1913 [NS], IV, 1, § 24), llamándose dicha doctrina: *asatkāryavāda*; no obstante, niegan rotundamente la *creatio ex nihilo*, es decir, que las cosas se generen sin causa (IV, 1, §§ 22-23). Esta escuela va de la mano de la teoría del *darśana vaiśeṣika* (Kaṇāda, 2003 [VS]), según la cual la creación de algo nuevo se debe a la espontaneidad y sutileza de los átomos en conjunción con las 16 categorías. Desde esta perspectiva, si causa y efecto fueran idénticos, no podría evidenciarse el cambio o transformación, al igual que tampoco se podría recurrir a uno de ellos (principalmente, la causa o razón: *hetu*) para demostrar al otro.

Ahora bien, los mismos tres aspectos que evidenciamos en el *sāṃkhya* ahora los estudiaremos desde la perspectiva *nyāya*: 1) sus realismos, 2) su teoría de la percepción y 3) su teoría sobre la inferencia.

Es probable que la existencia de la escuela *nyāya*, así como de sus tratados —el *Nyāyasūtra* de Gotama (s. II e. c.) y diversos comentarios a este— y filósofos sea la mejor forma de refutar el prejuicio de que la filosofía india carece de teorías realistas y de pensamiento lógico. *Nyāya* significa «Método, regla, modelo, axioma, sistema, argumento silogístico, inferencia, lógica» (Monier-Williams, 1960, voz न्याय). Esto se debe a que dicha escuela no solo se concebía como un sistema teórico, sino que los aportes que de ella surgieron se tomaron como modelo (*órganon* o lámpara [*ānvīkṣikī*]) para las demás escuelas de lo que debe ser un argumento, qué tipos de falacias hay y cuáles son los medios para el conocimiento válido (*pramāṇa*). De modo que nos encontramos, como lo indica Mahadevan (1991), ante un realismo lógico (p. 92). Por un lado, es lógico por su famosa teoría de la inferencia (que se explicará un poco después); por el otro, es realista por tres razones: 1) se afirma que existe el mundo y que es independiente de nuestra percepción; 2) también se consideran reales los géneros, universales y clases naturales, y 3) se considera que todo puede ser percibido —incluso, esos géneros y clases naturales— e, igualmente, conocido.



El principal argumento del *naiyāyika*, respecto a la existencia e independencia del mundo externo es que, dado que se considera que el criterio para determinar que algo es real es la distinción entre lo ficticio —como el unicornio en un sueño— y lo que efectivamente existe fuera de la mente —el caballo—, según el mismo criterio: «El conocimiento falso se envuelve en un doble carácter a cuenta de la indistinción entre la esencia y la apariencia de un objeto» (Gotama, 1913 [NS], IV, 2, § 105). Luego, si al igual que en el idealismo *yogācāra* se identificara al mundo con la conciencia,⁴ no habría criterios para discernir lo irreal de lo real.

Ahora bien, para responder a los otros dos tipos de realismo es preciso entrar el tema de los *pramāṇa* o medios de conocimiento válido. Los *naiyāyikas* reconocen cuatro fuentes por las cuales conocemos el mundo: 1) la percepción (experiencia), 2) la inferencia, 3) la analogía y 4) la tradición oral (I, 1, § 3). Esta última puede aplicarse tanto a los *Vedas* como a lo fidedigna y veraz que sea la fuente (argumento de autoridad). La analogía, a diferencia de la escuela *sāṃkhya*, se considera un medio independiente de la inferencia, ya que no se concibe aquí como abducción, sino como una comparación entre elementos. Finalmente, tenemos los dos grandes pilares: percepción e inferencia.

Si la percepción en la escuela *sāṃkhya* se entendía como una relación virtual/representativa y mediada por los sentidos y objetos sutiles, en la escuela *nyāya* será asumida como el contacto *directo* —es decir, no mediado por otros *pramāṇa*— entre los sentidos y los objetos, llamado *sannikarṣa* (Matilal, 1986, p. 228). Allí se reconocen nueve tipos de contactos, que van desde una relación simple entre sujeto y objeto hasta relaciones complejas, como la percepción de la inherencia de aquello que es inherente a algo (su esencia), como «la blancura que es inherente al blanco, a su vez inherente en la nube»; o bien la percepción de la ausencia de algo. Incluso, se reconoce la existencia de percepciones de clases naturales y leyes universales, llamada *sāmānya lakṣaṇa* (Mahadevan, 1991). Gracias a esta diversidad de percepciones el *nyāya* sostiene un panpsiquismo, según el cual todo puede ser percibido.

Ahora bien, esta amplia gama de percepciones es crucial en la teoría de la inferencia de los *naiyāyikas* por diversas razones. La primera es que «inferencia» (*anumāna* [अनुमान]) significa ‘posconocimiento’ (p. 97), ya que la inferencia es lo que nos permite, partiendo de la base de nuestras experiencias, expandir sus fronteras por medio de vínculos entre signos. Así, pues, toda inferencia debe estar sustentada en percepciones, principalmente, pasadas (Gotama, 1913, II, 1, § 103). Para los *naiyāyikas* toda inferencia se compone de tres elementos: lo que se desea probar (*sādhya* [साध्य]), la prueba o causa (*hetu* [हेतु]) y el sujeto o caso en el que se aplica dicha prueba (*pakṣa* [पक्ष]). La inferencia consistiría, pues, en el tránsito del primer

4 No obstante, como lo indica Arnau (2011b), el argumento de Vasubandhu (2002b) al sostener la doctrina de *alaya vijñāna* («solo conciencia») no se refiere a que no exista el mundo extramental, sino que no podemos garantizar su existencia y naturaleza, ya que solo podemos garantizar la existencia de la conciencia y sus contenidos. Es decir, se acerca más al fenomenalismo kantiano (Kant, 1781/2011 [KrV]) que al idealismo de Berkeley (1710/1995).

elemento al segundo por medio del tercero. Además, se reconocen tres tipos de inferencia: 1) de la causa al efecto, es decir, deductiva (*pūrvavat* [पूर्ववत्]); 2) del efecto a la causa (*śeṣvavat* [शेषवत्]), y 3) a partir de la observación de una recurrencia habitual (*sāmānyatoḍṛṣṭa* [सामान्यतोद्दृष्ट]).⁵

Para que una inferencia sea válida, dos elementos son esenciales: el primero, que haya una concomitancia invariable entre el *probans* (*hetu*) y el *probandum* (*sadhya*); el segundo, la presencia de esa cualidad del primero en el segundo, por medio de la aplicación o instanciación: *pakṣa*. La concomitancia invariable (*vyāpti* [व्यापत्ति]) no se reduce a una simple coexistencia entre los elementos, sino a una necesaria presencia entre uno y otro. Tomemos la clásica inferencia de los *naiyāyikas*: «donde hay humo hay fuego». Puede decirse que hay una concomitancia invariable del humo respecto al fuego, porque no es posible pensar (o mejor, *percibir*) la presencia del primero en ausencia del segundo. Sin embargo, sí que podemos pensarlo a la inversa (no todo fuego produce humo). Además, en contados casos, podemos ver dicha concomitancia en ambos sentidos; por ejemplo, el respirar y el vivir en los mamíferos. Así, pues, con dicho elemento se reconoce un elemento deductivo clave en la inferencia: la necesidad (Mahadevan, 1991).

No obstante, si bien en el *nyāya* el elemento deductivo de la concomitancia invariable es imprescindible, también lo es la aplicación, instanciación o ejemplificación del problema a tratar. Esto se observa muy bien en el silogismo, estructura requerida, sobre todo, en el uso dialéctico de la lógica.

Tabla 1. Estructura del silogismo en los *nyāya*

| Elementos | Ejemplificación | Formalización |
|---|--|---|
| 1. <i>Pratijñā</i> (tesis) | Hay fuego en la colina. | <i>Fc</i> |
| 2. <i>Hetu</i> (prueba, razón) | Porque hay humo. | <i>Hc</i> |
| 3. <i>Udāharana</i> (proposición universal, con un ejemplo) | Siempre que hay humo, hay fuego; por ejemplo, en la cocina. | $\forall x (Hx \rightarrow Fx) \rightarrow (Hc \rightarrow Fc)$ |
| 4. <i>Upanaya</i> (aplicación) | En la colina hay humo, el cual invariablemente está acompañado de fuego. | <i>Fc</i> |
| 5. <i>Nigamana</i> (conclusión) | En la colina hay fuego. | <i>Hc</i> |

Fuente: Elaboración propia, basado en Mahadevan (1991, pp. 99-100) y D'Amore (2005).

5 Cabe anotar que este tipo de inferencias muchos siglos después serían clasificadas por Peirce (1992b) como deducción, abducción e inducción, respectivamente. Si bien las diferencias entre sus concepciones y peculiaridades existen, como es natural, también podría considerarse como una interesante línea de investigación futura el estudio de la forma en que para ambas propuestas los tres tipos de inferencia necesariamente se complementan para la construcción del conocimiento válido.



Esta estructura (véase la tabla 1) llama la atención por tres razones: la primera es que está diseñada según el orden en que solemos estructurar los enunciados en el lenguaje común, lo cual, como afirma D'Amore (2005), constituye un gran recurso didáctico para quien se está introduciendo a la lógica y la argumentación. La segunda es que, como lo indica Vātsyāyana (1939), todos los elementos son necesarios para que el silogismo funcione (I, 1, § 39, *bhāṣya*),⁶ puesto que allí se conjuntan los cuatro *pramāṇa* (Mahadevan, 1991). Y, por último, aunque vinculado lo anterior, en el silogismo podemos ver una combinación de los tres tipos de inferencia; en especial, deductiva-inductiva, como se evidencia en el caso 3. Cabe anotar que esta coordinación de los tres tipos de inferencia como condiciones para la adquisición del conocimiento verdadero no fue propuesta en Occidente sino hasta el siglo XIX, por Peirce (1992a, 1992b), y hasta hace poco se incorporó en el modelo de investigación científica actual⁷.

Esa interacción entre lo empírico (la aplicación y ejemplificación) y lo deductivo (la concomitancia invariable) ha llevado a autores como Chakrabarti (2010) y otros más a considerar la lógica *nyāya* como inductiva. Sin embargo, el hecho de que la *vyāpti* o concomitancia invariable no dependa de la *sāmānyatodṛṣṭa* (recurrencia habitual), sino de la *imposibilidad* de la separación del *sādhya* del *hetu*, prueba que el razonamiento no solo se basa en lo probable (inducción), sino en lo necesario (deducción). En este sentido, nos encontramos, como lo indica Mahadevan (Mahadevan, 1991), con un silogismo deductivo-inductivo: deductivo, por la concomitancia invariable expresada en la regla universal; inductivo por el ejemplo⁸.

Los límites del lenguaje y su función práctica según el budismo *madhyamaka*

Finalmente, nos encontramos con el budismo *mahāyāna*. Dado que hay muchas escuelas, nos enfocaremos aquí en uno solo: el *madhyamaka*; específicamente, en Nāgārjuna. A grandes rasgos, lo más característico

6 Como se mencionó, la lógica *nyāya* sirvió como modelo para el trabajo de otras lógicas, como la budista. Si bien el Vasubandhu (2002a) joven (el perteneciente a la escuela *sarvāstivāda*) pone su atención principalmente en la concomitancia invariable, rechaza la necesidad de reiterar en 4 y 5 la tesis y aplicación. Los *naiyāyikas*, en cambio, sostienen que 1 y 2 no son idénticos con 4 y 5, pues estos últimos ya tienen la carga de la demostración (el paso 3).

7 No obstante, es necesario guardar las diferencias propias del contexto y finalidades. Por ejemplo, la soteriología (liberación del sufrimiento) es el nudo del problema para la escuela *nyāya*, mientras que el afán de Peirce es la consolidación de un programa de investigación científica o un sistema lógico-metafísico que pretenda dar cuenta de las representaciones y leyes construidas por el ser humano para dar cuenta de la realidad.

8 Otra lectura de esta curiosa combinación es que el silogismo es necesario y *a posteriori*, ya que experiencia y necesidad no se ven disjuntas, como se mencionó anteriormente con la *sāmānyalakṣaṇa* (percepción de leyes universales y clases naturales), tal como se ha demostrado en las últimas décadas con los trabajos de Saul Kripke (1978, 2017).

del pensamiento budista *mahāyāna* es el rechazo a la idea de «naturaleza propia» (*svabhāva* [स्वभाव]); es decir, que haya algo que exista *en y por sí* (la *usía* [οὐσία] de los griegos). En tal sentido, se sostiene la vacuidad (*śūnyatā* [शून्यता]) de todas las cosas. Ello significa que, en consecuencia, su comprensión del mundo se acerca más a la codependencia de todas las cosas u origen condicionado (*pratītyasamutpāda* [प्रतीत्यसमुत्पाद]): nada *es* por sí mismo, sino en virtud de las relaciones que tiene con el resto de las cosas.

Además, la argumentación de Nāgārjuna (ss. I-II e. c.), como bien lo indica Arnau (2005, 2008), es negativa (*viñāḍā* [वितिङ्गता]). Más que probar que la realidad es de tal o cual manera (función referencial del lenguaje, presente en las dos escuelas anteriores), el afán de este autor es depurar toda elucubración propia de estas teorías mediante una refutación doble: el tetralema (*catuskoṭi* [चतुष्कोटि]) (Priest, 2018). El tetralema puede entenderse como una doble aporía; se abren las cuatro posibilidades de algo para luego refutarlas todas: ni *P*, ni $\sim P$, ni ambos, ni ninguno. Con ello se pretende demostrar que todo intento de teorizar referencialmente (*esto es x / no es x*) la realidad en su conjunto en una sola teoría consistente es imposible, además de conducir a elucubraciones (*prapañca* [प्रपञ्च]), que son la causa del sufrimiento (la ignorancia).⁹

Así, Nāgārjuna comienza su obra central, *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (*Estrofas originales de la vía media*), refutando tanto la concepción *sāṃkhya* como la *nyāya* de la causalidad:

Pero ningún ente tiene su naturaleza propia o consustancial en el conjunto de las condiciones que supuestamente lo producen. Y si esta naturaleza propia no se encuentra en ellas, mucho menos podemos encontrarla en otras condiciones que producen dicho ente.

No podemos atribuir a la eficacia condiciones, ni decir que la eficacia carezca de condiciones. Tampoco podremos decir que las condiciones puedan darse sin eficacia, pues no tiene sentido hablar de las condiciones de algo que no existe, ni tiene sentido atribuir condiciones a algo que ya existe (Nāgārjuna, 2011 [MK], I, 3-4).

Así, se refuta tanto al *satkāryavāda* del *sāṃkhya* como el *asatkāryavāda* del *nyāya*: ni la causa tiene naturaleza propia ni tampoco se puede decir que no la tenga. Por un lado, como dijimos, no podríamos observar el cambio; pero, por el otro, tampoco podríamos ver el vínculo entre ambos. Se concluye, entonces, que «podemos hablar de “causalidad”, pero no de un objeto real que sea “causa” o “efecto”» (Arnau, 2011a, p. 71, nota 27). O, dicho de otra manera, la causalidad se origina en la relación codependiente (origen condicionado) entre causa y efecto. Igual sucede con la percepción:

9 Precisamente, esto ya se puede evidenciar en los *sūtras* del mismo Buda (Dragonetti y Tola, 2012 [DN], 1), donde se refuta toda teoría metafísica por considerarla inoperante para la liberación del sufrimiento (que es la finalidad de *todas* las filosofías de la India).



Si aparte de la forma sensorial hubiera un órgano que percibiera esa forma, entonces habría una causa sin efecto y no hay causas sin efectos. Cuando ya se ha dado la forma sensorial, ¿para qué hablar de una causa para que surja? Y si no existe la forma sensorial tampoco tiene sentido hablar de una causa para su surgimiento. Pero tampoco tiene sentido suponer que esa forma sensorial, que no tiene causa, no existe. Por lo tanto, para qué tratar de distinguir si la forma sensorial es causa o efecto del órgano que percibe. (Nāgārjuna, 2011 [MK], IV, 3–5).

Justamente esa búsqueda de distinciones acerca de qué fundamenta a qué cosa (la causa al efecto, el objeto al sujeto, etc.) conduce a esos sinsentidos, como el de creer que ambos elementos de la ecuación pueden separarse o priorizarse. Esto lleva a Nāgārjuna a dar su estocada final al refutar a los *pramāṇa* mismos:

Silos objetos, sean los que sean, se prueban mediante los medios de conocimiento, explica cómo pruebas entonces los medios de conocimiento. Y, además, si los medios de conocimiento se probaran mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontraríamos ante una regresión infinita (*anavasthā*). Que ni el comienzo, ni el medio, ni el final pueden probarse. (Nāgārjuna, 2006 [VV], I, 31-32a-b).

Precisamente la dificultad de esos realismos radica en la incapacidad de esos *pramāṇa* de dar cuenta de la relación que ellos tienen con el mundo¹⁰. Sin embargo, como diría el *mādhyamika*, tampoco podemos decir que no la tenga, puesto que si no la tuviera, sucedería —como lo demostró el *sāṃkhya* y el *nyāya*— que no tendríamos experiencias, percepciones, etc., y eso no lo acepta Nāgārjuna. Así, pues, se evidencia un claro rechazo del realismo; no obstante, eso tampoco conduce a los budistas a un antirrealismo extremo que raye con el nihilismo (fuertemente rechazado por Nāgārjuna). En cierto sentido, las propuestas realistas tienen razón (nuestro pensamiento y nuestro lenguaje deben remitir de alguna manera a la realidad); sin embargo, fallan al considerar a la realidad como algo independiente del sujeto, es decir, con naturaleza propia. Desde una perspectiva budista, no es que estén equivocados, sino que solo han comprendido la realidad de forma parcial y limitada; no han comprendido la codependencia/origen condicionado entre sujeto y realidad.

10 Vale aclarar que ante estos cuestionamientos el *nyāya* ha intentado responder las objeciones. Si bien aceptan la imposibilidad de los *pramāṇa* de dar cuenta de sí mismos a partir de su teoría correspondentista de la verdad, los *naiyāyikas* sostienen que: «[...] [la] prueba de la correspondencia reside en una práctica [epistémica y de liberación] exitosa, esto es, la verdad de un conocimiento ha de someterse a prueba poniendo en práctica este conocimiento; y si la práctica es exitosa, el conocimiento es verdadero. La eficiencia práctica, sin embargo, no es más que la prueba de la verdad, no su naturaleza. Solo la verificación de la naturaleza es pragmática, no su definición» (Mahadevan, 1991, p. 102). Véase un análisis más detallado de este debate en la obra de Matilal (1986, pp. 49-64).

En cada uno de los argumentos negativos expuestos (*vitāṇḍā*) la conclusión siempre es la misma: no podemos hablar de causalidad, percepción o medios de conocimientos en sentido absoluto, sino que siempre serán relativos, relativos a la verdad convencional (*samvṛitisatya*). El budismo distingue entre la verdad convencional (donde cabrían la ciencia, el sentido común y, también, las doctrinas de los *darśanas*) y la verdad última (*paramārthasatya*), en la que se devela la realidad tal cual es. Dado que la realidad última está más allá de cualquier distinción (causa-efecto, sujeto-objeto, $P \ V \sim P$, etc.), la función del lenguaje no es la de modelar un esquema de cómo es el mundo, sino mostrarnos sus propios límites (la tautología y la contradicción) para así liberarnos de sus ataduras.

Dice el *Sutra del diamante* (2006): «Cualquier sistema declarante de la Verdad, diremos que la verdad no es declarable; por lo tanto, “una exposición de la verdad” es solo el nombre que se le da» (§ 21) y luego amplía: «Si el mundo se pudiera afirmar como real, sería un cosmos con existencia propia, y el Tathagata enseña que en realidad no hay tal cosa. “Cosmos” es meramente una forma de hablar» (§ 30). Así, el lenguaje y toda teoría no debería ser sino un medio útil (*upāya* [उपाय])¹¹ para la liberación del espíritu de aquello que le causa sufrimiento: la ignorancia, la elucubración. «A cualquier aprehensión, apaciguar la elucubración es lo más saludable» (Nāgārjuna, 2011 [MK], XXV, 24). Así, pues, como lo indica Arnau (Arnau, 2005), se posiciona la palabra frente al vacío; se recurre, pues, no solo al tetralema, sino también a metáforas, acertijos y demás recursos, con los cuales, más que indicarle al estudiante o interlocutor cómo es la realidad en sí, se busca que este modifique la disposición que tiene respecto a ella, para que así logre develársele la verdad inefable detrás de todo lo que percibe.

Conclusiones

Con lo expuesto a lo largo de este artículo, considero que queda claro que el prejuicio inicial del que se partió —que la filosofía india es idealista, fantasiosa y sin rigor lógico— es falso. Hemos visto también cómo se puede observar diferentes formas de razonamiento lógico (analógico-abductivo, en el *sāṃkhya*; inductivo-deductivo en el *nyāya*, negativo en el budismo *madhyamaka*), de la forma en la que conocemos el mundo (indirecto, directo y codependiente, respectivamente) y de las funciones del lenguaje en su relación con la realidad (referencial en las dos primeras y pragmático en la segunda). Tras este primer acercamiento, quedan abiertas dos invitaciones: 1) a depurar ese prejuicio tan arraigado de que solo la filosofía europea es/fue estructurada, lógica, etc., y abrirse a descubrir otros pensamientos; y 2) a explorar, a partir de esa apertura, vínculos con entre diferentes tradiciones (interculturalidad). Después de todo, ¿no es eso en gran medida lo que define a la filosofía y al filosofar?

¹¹ En este punto es tentador pensar en la metáfora de la escalera del *Tractatus* (Wittgenstein, 2009b, 6.54) y, más aún, en la teoría de los juegos del lenguaje de la segunda filosofía de Wittgenstein (2009a).



Referencias

- Antony, B. (2016). Is sāmkhya a form of idealism? An exploration into classical sāmkhya. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 33(1), 151-164. <https://doi.org/10.1007/s40961-016-0045-y>
- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío: la filosofía de Nāgārjuna*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2008). *El arte de probar: ironía y lógica en la India antigua*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2011a). Introducción y estudio crítico. En Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Siruela.
- Arnau, J. (2011b). La Viṃśatikākārikā de Vasubandhu. *Estudios de Asia y África*, 46(2), 287-302.
- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de la India*. Fondo de Cultura Económica.
- Berkeley, G. (1995). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (C. Mellizo, Trad.). Altaya. (Original publicado en 1710)
- Burley, M. (2007). *Classical Sāṃkhya an yoga: an indian metaphysics of experience*. Routledge.
- Chakrabarti, K. K. (2010). *Classical indian philosophy of induction: the Nyāya viewpoint*. Lexington Books.
- D'Amore, B. (2005). La argumentación matemática de jóvenes alumnos y la lógica hindú (nyaya). *Uno: Revista de Didáctica de las Matemáticas*, (38), 83-99.
- Dragonetti, C., y Tola, F. (Eds.). (2012). El sūtra de la red de los brahmanes (Brahmajālasutta). En *Diálogos mayores de Buda [Dīgha Nikāya]* (pp. 15-72). Trotta.
- Gotama. (1913). [NS] The Nyāya Sūtras of Gotama. En B. D. Basu (Ed.), y M. S. C. Vidyābhūṣana (Trad.), *The sacred books of the Hindus*. Sudhīndranātha Vasu.
- Hegel, G. W. F. (2010). Lecciones de la filosofía de la historia. En V. Rühle (Ed.), y J. M. Quintana (Trad.), *Obras* (Vol. 2). Gredos.
- Hernández Rodríguez, J. C. (2020). Advaita vedānta: la no-dualidad como fundamento de la realidad. *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (18), 73-91. <https://doi.org/10.7764/aporía.18.1129>
- Īśvarakṛṣṇa. (2016). [SK] *Sāṃkhyakārikā: las estrofas del Sāṃkhya* (L. Villegas, Trad.). Kairós.



- Kaṇāda. (2003). [VS] *Vaiśeṣika Sūtra*. En D. Chakrabarty (Ed.), *Vaiśeṣika-Sūtra of Kaṇāda*. D. K. Printworld.
- Kant, I. (2011). [KrV] *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1781)
- Kapila. (1885). *Sāṃkhya aphorisms* (J. Ballantyne, Ed.; 3.a ed.). Trübner; Ludgate Hill.
- Kripke, S. (1978). *Identidad y necesidad* (M. Valdés, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kripke, S. (2017). *El nombrar y la necesidad* (M. Valdés, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Larson, G. J. (1979). *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Larson, G. J., y Bhattacharya, R. S. (1987). Sāṃkhya: a dualist tradition in indian philosophy. En *The Encyclopedia of Indian Philosophies* (Vol. 6). Motilal Banarsidass.
- Mahadevan, T. M. P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India* (L. García Urriza, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Matilal, B. K. (1986). *Perception: an essay of classical Indian theories of knowledge*. Oxford University Press.
- Monier-Williams, M. (1960). *Sanskrit-English Dictionary [rev. 2008]*. Oxford University Press.
- Nāgārjuna. (2006). [VV] *Abandono de la discusión* (J. Arnau, Trad.). Siruela.
- Nāgārjuna. (2011). [MK] *Fundamentos de la vía media* (J. Arnau, Trad.). Siruela.
- Peirce, C. S. (1992a). How to make our ideas clear. En N. Houser y C. Kloesel (Eds.), *The essential Peirce: selected philosophical writings. Volume 1 (1867-1893)* (pp. 124-142). Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1992b). Induction, deduction and hypothesis. En N. Houser y C. Kloesel (Eds.), *The essential Peirce: selected philosophical writings. Volume 1 (1867-1893)* (pp. 186-199). Indiana University Press.
- Priest, G. (2018). *The fifth corner of four: an essay on buddhist metaphysics and the catuṣkoṭi*. Oxford University Press.
- Sutra del diamante (Vajracchedika Prajñāparamita). (2006). En A. Hurie, S. Mundy, y R. A. Calle (Trad.), *Sutras de la atención y del diamante* (pp. 55-91). Edaf.
- Tola, F. (1999). Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo. En M. Cruz Hernández (Ed.), *Filosofías no occidentales* (pp. 97-136). Trotta.



- Tola, F., y Dragonetti, C. (2010). *La filosofía de la India. Del veda al vedānta. El sistema sāmkhya. El mito de la oposición entre el «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*. Kairós.
- Vasubandhu. (2002a). A Method of Argumentation [Vādaividhi]. En S. Anacker (Ed.), *Seven works of Vasubandhu: the buddhist psychological doctor* (pp. 29-48). Motilal Banarsidass.
- Vasubandhu. (2002b). Twenty verses and commentary (Vimsatikā-kārikā- [vṛti]). En S. Anacker (Ed.), *Seven works of Vasubandhu: the buddhist psychological doctor* (pp. 157-180). Motilal Banarsidass.
- Vātsyāyana. (1939). Nyāyasūtrabhāṣya. En G. Jhā (Ed.), *Gautama's Nyāyasūtras with Vātsyāyanabhāṣya*. Oriental Book Agency.
- Vijñānabhikṣu. (1865). Sāmkhyaśūtrabhāṣya. En *The Sāṅkhya aphorisms of Kapila with extracts from Vijñāna Bhikṣu's Commentary*. Baptist Mission Press.
- Villegas, L. (2016). Introducción y estudio crítico. En [SK] *Sāmkhya-kārikā: las estrofas del Sāmkhya*. Kairós.
- Wittgenstein, L. (2009a). Investigaciones filosóficas. En I. Reguera (Ed.), y A. García Suárez y C. Ulises Moulines (Trads.), *Obra completa* (Vol. 1). Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009b). Tractatus logico-philosophicus. En I. Reguera (Ed. y Trad.), *Obra completa* (Vol. 1). Gredos.