



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Arnau, Juan

Algunas consideraciones en torno al origen de la lógica en India

Estudios de Asia y África, vol. XLIV, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 467-490

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58620918002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO AL ORIGEN DE LA LÓGICA EN INDIA

JUAN ARNAU

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Lógica e ironía

El presente artículo, utilizando un ejemplo de India antigua, tratará de responder a las siguientes preguntas: ¿es posible consagrarse a la lógica, entrenarse pacientemente en sus jugadas, aprender sus movimientos más gráciles, conjugar sus formas más sutiles y, al mismo tiempo (o por eso mismo), desconfiar de sus posibilidades y recelar de sus resultados? ¿Se puede practicar la lógica sin creer en ella? ¿O es precisamente este escepticismo el que da sentido y hace posible su práctica? ¿Está, en definitiva, toda lógica destinada a la ironía?

El artículo abordará estas cuestiones siguiendo el rastro de una corriente de pensamiento que animó y desafió constantemente la especulación en India antigua. Su impulso atravesó diferentes escuelas filosóficas y sus valedores fueron llamados *vitandines*.¹ Hubo *vitandines* materialistas (*cārvāka*), budistas (*mādhyamika*) e hinduistas (*vedānta advaita*), de modo que no puede decirse que constituyeran una escuela. El *vitandín* no aceptaría pertenecer a un club que lo aceptara como miembro. Sin embargo, todos ellos compartieron una misma actitud hacia la lógica y, de forma más general, hacia las posibilidades de lo discursivo. El *vitandín* fue, por encima de todo, un experto en lógica, pero, frente a otros pensadores, mantuvo una actitud descreída hacia ella. Desconfianza que les acarrearía

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 23 de marzo de 2009 y aceptado para su publicación el 14 de julio de 2009.

¹ Véase mi artículo, publicado en esta misma revista: "Los *vitandines*. Argumentación negativa en India antigua", *Estudios de Asia y África*, vol. XLII, núm. 1, pp. 77-99.

numerosas enemistades y grandes admiradores, sobre todo entre los poetas.²

Una de las tareas que llevaron a cabo estos lógicos descreídos consistió en participar en los debates refutando los puntos

²Las palabras sánscritas para el debate o la discusión lógica son *kathā* y *vāda*. El libro quinto de los *Nyāyasūtra* distingue tres tipos de debate. El primero amistoso y cabal donde las razones se consideran justificadas. El segundo hostil, que admite métodos deshonestos, trucos y otras artimañas. En el tercero, llamado *vitandā*, una de las partes pretendía sólo la refutación de la otra, sin pretender establecer o probar una tesis propia. Veámoslo con más detalle: 1) *vāda* (debate, diálogo). Debate amistoso que usualmente tenía lugar entre maestro y discípulo. El *Caraka-saṃhitā* lo denomina *sandbhāya*. Ambos contendientes buscan establecer una verdad, que toma la forma de una proposición (*pratijñā*) que tiene que ser probada o rechazada. El diálogo presenta una tesis y su antítesis, como cuando se atribuyen a un mismo objeto dos cualidades contradictorias (i.e. “el sonido es eterno, el sonido no es eterno”). La tesis deberá probarse mediante pruebas y razonamientos (*tarka*). Cada una de las partes formula el argumento mediante el silogismo de cinco miembros y la tesis probada no deberá contradecir ni los supuestos ni ningún otro principio evidente por sí mismo o de sentido común. En este tipo de debates el que no es capaz de probar su proposición no es censurado ni humillado. No hay vencedor ni vencido, solo una marcha armoniosa, dialogante y jerarquizada hacia la verdad. 2) *jalpa* (sofistería, altercado dialéctico). Este segundo tipo de debate no comparte las buenas intenciones del primero. Lo decisivo aquí es la victoria (*vijayā*), no la verdad. Normalmente tenía lugar entre representantes de escuelas filosóficas rivales. Se permitían toda clase de trucos y ardis dialécticos para confundir al adversario: falsas paridades, pseudo razones, objeciones banales para ganar tiempo, recursos retóricos, sofismas, etcétera. Aunque los golpes bajos estaban permitidos, si alguno de los contendientes los identificaba y lograba hacérselo ver a los jueces, éstos podían dar por concluido el debate y dictaminar el vencedor. De modo que la simpatía o recelo de los jueces hacia los contendientes podía resultar decisiva. Los *Diálogos de lógica* (*Nyāya-sūtra*) listan veintidós situaciones que daban por concluido un debate (*nigraha-sthāna*), aunque otras fuentes como la *Colección de Caraka* (*Caraka-saṃhitā*) o algunos manuales budistas y jainistas listan un número diferente. En este tipo de debates la razón bien fundada no aseguraba la victoria. Las estrategias de intimidación eran frecuentes, uso de abstrusos tecnicismos o referencia a textos con los que el oponente no estaba familiarizado. El nerviosismo o la precipitación también podían jugar malas pasadas a los contendientes, que podían cometer errores en la presentación de su argumento. La teatralidad jugaba también su papel. Udayana apunta que se podía perder tan pronto como se mostrara confusión o aturdimiento. Así, un sofisma que destilara autoridad y que pareciera inteligente podía derrotar a una razón bien fundada expresada con un tono dubitativo en un debate presidido por jueces incompetentes. 3) *vitandā* (debate de refutación). Crítica que pretende mostrar las inconsistencias lógicas del oponente sin establecer ninguna tesis propia. Para que se pudiera dar este tipo de debates una de las partes debía tratar de establecer una tesis, mientras que la otra se encargaría de refutarla sin proponer tesis alguna. Esto quiere decir que la impugnación de una tesis no comprometía al impugnador a aceptar la tesis contraria. El *vitandin* es aquel que participa en el debate con el único propósito de la refutación, sin proponer ninguna proposición y sin dar por tanto al oponente la posibilidad de refutarla. Este tipo de discusión fue la preferida de los *cārvāka* (materialistas), los *mādhyamika* (budistas) y los *vedāntin* (hinduistas).

de vista ajenos, sin decidirse a postular (y defender) un punto de vista propio. Fueron llamados *vitandines*, término un tanto despectivo que hacía referencia a su actitud crítica y, a veces, juguetona y pendenciera.³ No faltaron intentos de expulsarlos de las controversias públicas en las que se debatía el conocimiento y nunca terminarían de librarse del todo de su fama de arrogantes y provocadores.

Este artículo tratará de rescatar la figura del *vitandín*, generalmente despreciado (y temido) por las tradiciones dominantes de la filosofía de India, a pesar de que tuvo prestigiosos representantes como Nāgārjuna (budista *mādhyamika*) y Śrīharṣa, (*vedānta advaita*) e intentará conectar su “postura” filosófica con algunas de las cuestiones del llamado *fin de la metafísica* que ocupan a la filosofía occidental contemporánea.

Se baraja como hipótesis la idea de que la lógica proviene del teatro y que, con el *vitandín*, regresa al teatro. Al fin y al cabo, ¿qué es el teatro sino el pacto, eficaz y lujoso, con el absurdo? No resultaría difícil demostrar que la lógica de India antigua fue el resultado de la práctica social del debate, que refinó los procesos formales de la argumentación y, a través de los manuales de entrenamiento, clasificó falacias, inferencias y toda una serie de herramientas dialécticas que hoy llamaríamos operaciones lógicas.⁴ El debate (origen de la lógica) fue a su vez,

³ Entre los significados del término sánscrito *vitandā* se encuentran el de “crítica ociosa”, “objeción capciosa”, “controversia frívola o falaz”, “crítica capciosa en general” (Apte). Los diccionarios de sánscrito citan todos la misma fuente, los *Nyāyasūtra*, por lo que no hacen justicia al término, que sería reivindicado por el *vedānta advaita* en la India medieval. Veamos algunos ejemplos: “Cavil, captious objection, fallacious controversy, perverse or frivolous argument”. (En *Nyāya*: “Idly carping at the arguments or assertions of another without attempting to prove the opposite side of the question”). Vaitandika: Skilled in the tricks or artifices of disputation. Captious person (Monier-Williams, Oxford, 1899). “Captious argument” (Macdonell, Londres, 1893). “A form of debate” (A trilingual dictionary, Sanskrit College, Calcutta, 1966). En hindi: “Captious or perverse criticism. Pointless or frivolous controversy”. En francés: “Chicane, argumentation futile (par laquelle on cherche à battre l’adversaire sans réussir à démontrer la justesse de son propre point de vue). (Dictionnaire Sanskrit Français de Louis Renou y Nadine Stichoupak, París, 1959). Alemán: Chicane in der Disputation, wobei der Streitende seinen Gegner zu widerlegen bemüht ist, ohne dadurch für seine Behauptung eine Stütze zu gewinnen. (Sanskrit Wörterbuch, Otto Bohtlingk, 1883).

⁴ Véase B. K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, de B. K. Matilal, Oxford, Oxford University Press, 1986. También de Matilal, *The*

como espectáculo, heredero de los intercambios de acertijos que tenían lugar entre los sacerdotes del ritual védico. De modo que se podría decir que la lógica tuvo su origen en una dramatización, una puesta en escena del saber: un sacerdote arrojaba sobre el otro una retahíla de acertijos que el segundo respondía a velocidad vertiginosa. De ese espectáculo de la inteligencia, en un entorno ritual, surgiría el debate, en un entorno político, las cortes de príncipes y soberanos.⁵

Arte y política del verbo

El arte de la conversación es inseparable de la filosofía en la antigüedad. Tanto en Grecia clásica como en India antigua la especulación filosófica se desarrolló a partir de diálogos, polémicos o amistosos, donde se debatían diferentes visiones del mundo. Lo que hoy llamamos *pensamiento filosófico* en ambas tradiciones es en gran medida el registro de tales conversaciones. La técnica y el modo de conducir un diálogo fue lo que Aristóteles llamó dialéctica (*dia-legein*), cuya fundación atribuía a Zenon de Elea, gran maestro en disputas. El término dialéctica nos servirá aquí para referirnos a la capacidad de defender o atacar una idea (capacidad que no sólo dependerá de razones y argumentos, sino también de trucos y afectaciones) y, de forma más general, a la destreza en el razonamiento y la discusión.⁶

La controversia ha servido a menudo de entrenamiento intelectual. Kant pedía a sus alumnos que defendieran una tesis, para a continuación hacerse cargo de la contraria; este ejercicio servía para desarrollar las capacidades dialécticas de los estudiantes y les permitía al mismo tiempo experimentar la ilusión de la persuasión y, con ello, la ilusión de la lógica. Lo que Kant hacía en sus clases fue frecuente en la antigüedad

Character of Logic in India, editado por Jonardon Ganeri y Heeraman Tiwari, Nueva York, State University of New York Press, 1998.

⁵ Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, Londres/Nueva York, George Allen and Unwin Ltd, 1969.

⁶ Esther Solomon, *Indian Dialectics*, 2 vols., Ahmedabad, Gujarat Vidya Sabha, 1976, p. 34.

griega e india. Todavía hoy la destreza dialéctica queda probada cuando uno es capaz de defender una tesis considerada inferior o débil. Se cuenta que Gedun Chopel, una de las mentes más brillantes del Tíbet del siglo xx, podía defender que las plantas tenían conciencia, una creencia jainista que los budistas consideraban absurda.⁷

Algunos de estos maestros en el *arte de probar* y expertos en la ciencia de la persuasión se convertirían, tanto en el Ganges como en el Mediterráneo, en profesionales del debate. En sus academias enseñaban tanto gramática como hermenéutica (crítica textual). Protágoras fue el primero en escribir un tratado sobre técnicas de la argumentación y, según Aristóteles, era capaz de convertir la idea más frágil en la más incontestable.⁸ En India las escuelas budistas e hinduistas produjeron también numerosos manuales de entrenamiento dialéctico.⁹ Para estos gladiadores del razonamiento siempre era posible rebatir una tesis, o defenderla. Incluso hubo escuelas de pensamiento dedicadas exclusivamente a la refutación, cuya metodología consistía en una dialéctica negativa que reducía al absurdo cualquier tesis o proposición que se planteara, y se negaba a defender ninguna. Paradójicamente (o quizás no tanto) estas corrientes de pensamiento se hallaban inscritas en tradiciones filosóficas, como el *madhyamaka* o el *vedānta*, asociadas a religiones como el budismo o el hinduismo, que aceptaban todo un conjunto de creencias.

Cada visión del mundo parte de ciertos postulados (cuyo sentido y condición es precisamente el no ser cuestionados), lo que Gadamer llama, en sentido positivo, pre-juicio, es el punto de partida de toda inquisición sobre el mundo.¹⁰ La discusión

⁷ Donald S. Lopez, *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

⁸ Los escritos de los sofistas se han perdido, nuestra principal fuente de información es Platón, un testigo hostil, que los consideraba fraudulentos practicantes de la filosofía, y un implacable censor que abogó por suprimir de los relatos míticos los episodios en los que los dioses cometían fechorías o aberraciones.

⁹ Uno de los manuales clásicos de entrenamiento dialéctico budista, el *Upāyahrdaya*, ha sido editado por Giuseppe Tucci, *Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Madrás, Vesta Publications, 1981.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1984.

con un adversario dialéctico puede hacernos ver la fortaleza o debilidad de nuestra idea inicial y podrá ayudarnos a corregir nuestra postura o a reafirmarnos en ella. Si elegimos lo primero, podremos depurarla, afinarla y reconocer sus limitaciones, o podremos reformular los postulados en los que se basaba. En India antigua, si un dialéctico perdía un debate debía convertirse en discípulo del que lo había derrotado. Ese es el valor heurístico que muchos filósofos encontraron en la dialéctica y que el jainismo llevó a su máxima expresión con la doctrina de *anekāntavāda*.¹¹

Lo que pensamos sobre el mundo es el resultado de innumerables diálogos, y de una larga historia de batallas por el estatuto de lo verdadero. No importa que esos diálogos (o enfrentamientos) ocurran en la intimidad de la mente (pensar es dialogar con uno mismo), en la lectura solitaria (que dialoga con un texto) o en la arena política, siempre acaban afinando y desarrollando nuestra concepción de lo que el mundo es.¹² En este sentido se puede afirmar que todo conocimiento tiene una naturaleza dialéctica, o mejor, dialógica.

Las diferentes visiones del mundo, con sus bondades y limitaciones, son resultado de antiguas querellas y enfrentamientos (*i.e.* aristotélicos y platónicos, realistas e idealistas, analíticos y continentales) cuyas confrontaciones han ido, en el mejor de los casos, ajustando, corrigiendo y depurando los posicionamientos. Si bien es cierto que en este sentido todo pensamiento tiene una naturaleza dialéctica, no es tan claro que en ese proceso histórico haya un avance (en el sentido de acercarse a un lugar determinado). Pues en la idea misma de que las descripciones del mundo se acercan a lo que el mundo es, late agazapada otra idea, esa que dice que el mundo tiene unas leyes escritas que la investigación irá paulatinamente desvelando. Según esta concepción mosaica (*i.e.* las leyes del mundo están ya escritas, el universo habla el lenguaje de las matemáticas), desmentida por

¹¹ Agustín Paniker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós, 2001.

¹² A estos diferentes tipos de diálogo se podría añadir el diálogo que el lenguaje mantiene consigo mismo, en cuya vanguardia están los poetas, y ese otro diálogo entre las diferentes literaturas que llamamos traducción, de esta cuestión me he ocupado en *Rendir el sentido. Filosofía y traducción*, Pre-Textos, 2008.

los *vitandines* y, más recientemente, por los historiadores de la ciencia tras la revolución *kuhniana*, el mundo no sólo tiene un orden, sino que el universo es un acertijo (habla un lenguaje) cuya solución en algún momento encontrará la dialéctica (lo que significaría la muerte y desaparición del pensamiento).¹³

Los *vitandines* desconfiaron de la idea de un lenguaje del mundo, creyeron, como creen algunos filósofos contemporáneos, que el mundo no habla, que somos nosotros, los hombres, los que hablamos, y que la lengua misma (esa que hace posible la ley) es un asunto humano y no divino o cósmico.¹⁴ Desde antiguo, los *vitandines* mostraron su escepticismo respecto a la posibilidad de definir el mundo. Fueron conscientes de que el conocimiento depende de ciertos lenguajes científicos, con sus vocabularios que configuran, definen y perfilan los objetos que designan, y que cuando hablamos diferentes lenguajes (el de la lógica, el de la medicina, el de la religión) no es posible hablar de progresión ni de conmensurabilidad, pues nos estamos desplazando de un lenguaje a otro. (Limitarse a un único lenguaje supondría un reduccionismo insoportable). Y es en este punto donde los *vitandines* entroncan con la crítica kuhniana de las concepciones científicas basadas en la metafísica mosaica de unas leyes del mundo.

Pero en India se enfatizó además una idea que en la tradición europea, debido fundamentalmente al éxito del platonismo y la escolástica medieval, se mantuvo soterrada. Las leyendas y hagiografías de filósofos y santos del ámbito indotibetano vincularon la persuasión y el hechizo, el poder de convicción mediante el razonamiento con la seducción mediante encantamientos o artes mágicas. De modo que estas tradiciones vieron en el filósofo una suerte de hechicero. Las historias sustituyen argumentos por prodigios, como si la literatura configurara el

¹³ Thomas Kuhn, *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México, FCE, 1982; *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México, FCE, 2001. Esta idea se encuentra refrendada en Carlos Solís, *Razones e intereses: la historia de la ciencia después de Kuhn*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.

¹⁴ Richard Rorty, "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. de Jorge Vigil, Paidós, Barcelona, 1993; *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991.

discurso teórico de los procesos históricos (aquí De Certeau). En sus leyendas chinas y tibetanas, Nāgārjuna aparece como un mago y no como un lógico, las maravillas y los prodigios sustituyen a los argumentos y el razonamiento (*yukti*).¹⁵ Es muy probable que en India estas categorías no hayan estado tan separadas como lo estuvieron en las tradiciones grecolatinas, siendo entonces posible ver la dialéctica (y la investigación en general) como una versión de la magia.

Las polémicas filosóficas jugaban un papel decisivo en la vida de las diferentes comunidades de pensamiento, que competían en los debates por los favores reales. En la versión de Kumārajīva de la leyenda, Nāgārjuna, célebre por sus triunfos dialécticos frente a los heterodoxos, convierte al *mahāyāna* a un rey del sur de India no mediante argumentos, sino gracias al arte de la magia. En otro “debate” ridiculiza a un fatuo brahmán creando un elefante blanco que lo ensarta con uno de sus colmillos y lo desaloja del loto donde se hallaba sentado. Xuangzang cuenta cómo Āryadeva, discípulo de Nāgārjuna, se ofrece a viajar a Vaiśālī (donde los seguidores del *mahāyāna* han sido derrotados en debate público), para “echar abajo la montaña de la heterodoxia” y “encender la antorcha de la verdadera enseñanza”. El maestro duda, los heterodoxos de Vaiśālī están bien entrenados en las artes de la argumentación, pero acepta finalmente que su discípulo los enfrente. Temerosos de la llegada de algún experto dialéctico, los heterodoxos cierran las puertas de la ciudad. Āryadeva logra entrar disfrazado, escondiendo sus hábitos en un fardo de yerba. Duerme en la torre de un monasterio y al amanecer hace sonar las campanas que son repicadas por todos los monasterios de la ciudad. Los emisarios anuncian al rey que el recién llegado pretende limpiar la afrenta a la comunidad budista. El rey reúne a su corte y promulga un decreto; se celebrará el debate con una condición: el que pierda deberá morir.¹⁶

¹⁵ Véase, por ejemplo, las leyendas de Nāgārjuna: Roger Corless, “The Chinese Life of Nāgārjuna”, en *Buddhism in Practice*, Donald S. Lopez (ed.), Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995.

¹⁶ Véase Samuel Beal (ed./trad.), *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*, trad. del chino de Huiuen Tsiang, Londres, Trubner & Co, 1969. Y, E. Obermiller (trad.), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1986.

El nacimiento de la lógica

La lógica en la antigüedad india se desarrolló a partir de la práctica de la discusión, organizada en torno a debates que dirimían diferentes cuestiones y que estaban presididos por una asamblea de jueces que dictaminaba el vencedor. Los patrones formales de la inferencia, la reducción al absurdo, los compendios de falacias o pseudo razones, la clasificación de los argumentos circulares y otras estrategias lógicas fueron desarrollándose como consecuencia de la necesidad de decidir un ganador. Los príncipes y soberanos solían congregarse periódicamente a representantes de las diferentes escuelas para que debatieran sus puntos de vista o formaran asambleas para poner en común los planteamientos de sus respectivas ciencias (*vidyā*).¹⁷ La práctica de competencias dialécticas fue al parecer frecuente y así lo atestiguan tanto los diálogos de las colecciones budistas (*sūtra*) y jainistas (*āgama*) como la literatura médica (*Caraka-saṃhitā*),¹⁸ textos doctrinales (*Kathā-vatthu*)¹⁹ y jurídicos (*Artha-śāstra*)²⁰ o tratados de lógica (*Nyāya-sūtra*).²¹ Los debates adquirirían con el tiempo una gran importancia social y política: de su resultado dependían en gran medida las condiciones de vida de las escuelas en litigio, por lo que la destreza persuasiva o el *arte de probar*, se convertiría en una ciencia en sí misma.

En *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* aparece una de las primeras menciones a los debates y la *Gran épica de los Bharata* (*Mahā-bhārata*) llega incluso a inventariar algunas de las falacias de la

¹⁷ Estos congresos fueron llamados *saṃiti*, *saṅgīti*, *goṣṭhī* o *prariṣad*.

¹⁸ Priyavrat Sharma (ed./trad.), *Caraka-Saṃhitā* (4 vols., 1. *Sūtrasthāna-Indriyasthāna*. 2. *Chikitsāsthānam-Siddhisthānam*. 3. *Chikitsa Sthana* (caps. 1-14). 4. *Chikitsāsthāna-Siddhisthāna*.), Delhi, Chaukhamba Orientalia, 1981.

¹⁹ Rhys Davids y Aung Shwe Zan (ed./trad.), *Points of Controversy (Kathā-Vatthu)*, Londres, Pali Text Society, 1960.

²⁰ "El tratado (*śāstra*) del beneficio (*artha*)", fue un manual especialmente importante en el arte de la política en la India antigua, atribuido a Kautilya, también conocido como Viṣṇugupta o Cāṇakya, al parecer ministro del rey Candragupta (c. 300 a. ec.), fundador de la dinastía Maurya. Véase R. P. Kangle, *The Kautiliya Arthashastra: An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, Bombay, Bombay University Press, 1969.

²¹ Sigo en este artículo la traducción de Gaṅgānātha Jhā de los Nyāyasūtra: *The Nyāya-Sūtras of Gautama* (With the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uḍḍ-ṇiyakara, 4 vols.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

época. En los *sūtra* budistas se observa que el método de Śākyamuni de responder las cuestiones que le plantean los sabios de su tiempo denota ya una cierta refinación formal. Existe un texto del *sutta pitaka pāli* que lleva por título *El diálogo sobre la inferencia* (*anumāna-sutta*) y en muchos otros textos budistas y jainistas se mencionan a los *tārṅika* o lógicos, los expertos en la ciencia del razonamiento (*tarka*). Mahāvīra, fundador del jainismo, desarrolló a su vez una *lógica del quizás* (*syādvāda*), que consideraba los diferentes puntos de vista desde los que las proposiciones podrían resultar verdaderas, falsas o simplemente plausibles.

Algunos eruditos consideran que la lógica pudo surgir de las asambleas que mantenían los médicos de la tradición ayurvédica, que debatían diagnósticos y enfermedades, y que aparecen registradas en la *Colección de Caraka* (*Caraka-saṃhitā*).²² Otros consideran que fueron las discusiones litúrgicas que mantenían los sacerdotes en los intervalos entre las ceremonias y que versaban sobre la interpretación de los textos védicos y los significados del ritual.²³ También se ha sugerido que fueron los acertijos de naturaleza especulativa (*brahmodya*) que recitaban los sacerdotes durante el ritual.²⁴ Los diferentes contextos de un posible origen de la lógica en India oscilan entre tres posiciones: el diagnóstico médico (*Daśgupta*), la ciencia del ritual (Solomon), estrechamente relacionada con la gramática (como ha mostrado Staal),²⁵ y la hermenéutica de unos himnos de naturaleza poética y mitológica (Keith).

Al margen de la plausibilidad de todas estas hipótesis: la lógica como subproducto del mito, la salud o el ritual, es posible considerarla de una forma más general como consecuencia de la controversia y de las diferencias de opinión, viendo en los conceptos y categorías que ella suscita un producto de la confrontación de dichas diferencias. La lógica, según esta perspectiva, sería entonces el efecto del arbitrio humano por dar solución a los desacuerdos sobre lo que ocurre en el mundo. La lógica se-

²² S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.

²³ Esther Solomon, *Indian Dialectics*, Ahmedabad, 1978, p. 878.

²⁴ Arthur Keith, *Religion and Philosophy of the Vedas*, Harvard, Harvard University Press, 1925, p. 344.

²⁵ Frits Staal, *The Science of Ritual*, Bhandarkar, Institute Press, Poona, 1982.

ría la distancia entre las diversas escuelas de pensamiento y la regla misma que mide esa diferencia.²⁶ Desde esta perspectiva, la lógica no es sino el desacuerdo puesto en escena, representado y dictaminado en las asambleas (*parisad*) donde se discuten las diferentes visiones del mundo, y no la consecuencia de un orden preestablecido del mundo, un *logos*, como consideró parte de la antigüedad griega.

También es posible considerar una última alternativa, todavía más general que las discutidas anteriormente, la lógica como consecuencia ineludible de la evolución de los lenguajes. La lógica entonces, como el idioma mismo del que nace, dará a luz (revelará) algunas *cosas* (esa revelación no consiste únicamente en destapar lo que allí estaba, lo implícito, sino que también es una creación) al tiempo que ocultará otras. Según esta concepción, propia del *vitandín*, el lenguaje es una potencia transformadora más inclinada a la creación de enigmas que a su resolución. Como si la lengua misma prefiriera la inquisición a la elaboración paciente de respuestas.

Las tradiciones escépticas de India arriesgaron constantemente el sentido filosófico mediante aporías y paradojas, realizando las primeras incursiones en la exploración, quimérica y vertiginosa, de los límites del lenguaje. Quizá en su escepticismo existiera una confianza en las posibilidades creativas, nunca resueltas, del lenguaje, quizá ellos esperaron demasiado de las palabras, mientras que sus críticos se conformaban con lo que las palabras les daban, demasiado poco. Para la tradición escéptica la duda no fue nunca un peligro (lo peligroso era precisamente la certeza) de modo que se vieron impelidos a desmentir el lenguaje convirtiendo uno de sus recursos, la ironía, en una fuerza liberadora.

La pregunta por el sentido y los límites del habla tiene para el *vitandín* una respuesta no formulada, no escrita. Su actitud hacia el lenguaje nos permite atisbar su intuición, aunque la lógica de su posición le impidiera expresarlo: las palabras son un tejido que vela el brillo de una realidad accesible *gracias a*

²⁶ Diferencias en las que estuvieron en juego no sólo los argumentos, sino las condiciones de vida de las diferentes comunidades que los esgrimían, y las posiciones que éstas ocupaban en la jerarquía social.

ellas pero no *mediante* de ellas: el velo de *māyā*, tema recurrente de la especulación del *madhyamaka* y del *vedānta* en torno al lenguaje.²⁷ Gracias a ellas porque las palabras son un recurso indispensable para indagar y escrutar esa realidad que velan. Y no mediante ellas porque hay que ser capaz de desprenderse de las palabras si se quiere acceder al sentido último. El lenguaje es cantera de un arte alucinógeno pero sin él no es posible acceder a lo más hondo de esa mina de tesoros, asediada por una *oscuridad* que el *madhyamaka* llamó *paramāṛtha*.²⁸

El *vitandín* es un observador observado, se observa a sí mismo hablar, pensar, escuchar, contempla el mundo mediante palabras pero desconfía sistemáticamente de ellas. Intuye que las palabras no son herramientas neutrales, *sabe* que las palabras que utiliza configuran ya su identidad y las desmiente para sí mismo, para no apegarse a ellas. *Sabe* que articulan su inteligencia y saturan cada poro de su piel. *Sabe* que no es posible tratar al lenguaje como si fuera algo externo, algo de lo que se pudiera disponer o no. El *vitandín* propone un trabajo sobre el lenguaje que reconoce, por un lado, la necesidad, ineludible, de lidiar con palabras y por el otro la ostentación, imposición y proyección con las que las palabras abruman al mundo, lo obstaculizan y lo ciegan.

La razón, la inteligencia sana de las cosas, como decía Aristóteles, es posible gracias a la empatía que existe entre las cosas. Para los *mādhyamika* esa razón era posible gracias a la vacuidad de las cosas (vacuidad que hacía posible esa empatía). De esa vacuidad, razona el *vitandín*, extrae su sentido la conceptualización, que es siempre, en sus comienzos, una suerte de dogmatismo tentativo, que se convierte en ostentativo cuando trata de imponerse sobre experiencias moldeadas con otras palabras, con otros dogmatismos tentativos, con otros barro. Para neutralizar esa violencia intelectual el *vitandín* desenvaina la espada de madera de la ironía.²⁹

²⁷ Karl Potter, H. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3, Advaita Vedānta, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 8, *Buddhist Philosophies from 100 to 350 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.

²⁸ Véase Juan Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, FCE, 2005.

²⁹ Como en el célebre episodio del Bodhicāryavatāra de Śāntideva. Véase *Inicia-*

Pero hay además otra razón de su amor desapegado al lenguaje. No es necesario conocer todos los secretos del mundo, hay cosas que se ven mejor desde fuera, veladas, extrañas y ajenas. De ahí que su trabajo dialéctico desentrañe las palabras y extraiga de ellas su otro sentido, el que no se presenta primero, el figurado. De modo que la ironía y la metáfora se convierten en recursos favoritos para combatir la ostentación de lo literal, pues es en ellas donde el lenguaje logra desdecirse a sí mismo. Explota los yacimientos de una ambivalencia que hace posible, para decirlo en términos de Wittgenstein, “mostrar sin decir”.³⁰ Hacer surgir lo último (*paramārtha*) recurriendo a lo primero (*samvrti*), que es convención social, acuerdo común sin el cual ese desdoblamiento no sería posible.

Pero el *vitandín* no reifica sus metáforas y sus figuras. Rechaza al mismo tiempo la negación del lenguaje pues sabe de su imposibilidad: estamos hechos de palabras. Esa reificación resultaría tan nociva como creer que las palabras dicen lo que parecen decir. Su actitud no es por tanto una negación o una nada, tampoco la mitificación de un silencio inaccesible, sino un hacer y un mirar y, en el nivel discursivo, un modo irónico, a veces socarrón (pasión por el absurdo) de conducirse por lo verbal.

Su discurso muestra las correspondencias que el lenguaje establece consigo mismo, sólo acepta vocabularios suspendidos, palabras oscilantes, metáforas de la ilusión. De modo que sus palabras terminan siempre por perder la consistencia que su interlocutor les supone. Y serán llamados charlatanes e incluso lunáticos (Uḍḍiyotakara).³¹ No quieren abandonar la perplejidad, pero eso no les impide “tomar la palabra (prestada)”, pero sin hacerla propia ni convertirla en capital de una proposición que les perteneciera y que pudieran intercambiar en el negocio de la discusión. El *vitandín* juega con dinero prestado, de ahí que muchos consideraran injustificada su participación en los

ción en la práctica del despertar, edición de Luis O. Gómez, Madrid, Ediciones Siruela (en prensa).

³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya, 1999.

³¹ Gaṅgānātha Jhā, *The Nyāya-Sūtras of Gauṭama* (With the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uḍḍiyotakara, 4 vols.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

debates. Carece de un capital propio de proposiciones, no tiene nada que probar. Rechaza (aquí la imposibilidad, aquí la utopía de este proyecto intelectual) su identidad hecha de palabras o ideas. Y, sin embargo, pretende convencer a los demás de que nada puede probarse.³²

Un personaje de Borges, *Funes el memorioso*, ilustra esta antigua querella.³³ Tras caerse de un caballo, Funes adquirió una memoria y una percepción infalibles. Todo lo que veía lo podía recordar, hasta el fuego cambiante, las sucesivas caras de un muerto en un velorio, los avances de la humedad y la corrupción, la innumerable ceniza... A partir de ese momento para Funes resultaba incomprensible que la palabra *perro* designara animales tan dispares, pero no sólo eso, le irritaba que el perro de las tres y cuarto se llamara igual que el *mismo* perro a las tres y media. Funes se vio obligado a rechazar ideas generales como “perro”, “circunferencia” y “hombre”, ¿qué perro, qué circunferencia, qué hombre? Su extraordinaria memoria le impedía pensar, pues pensar es precisamente olvidar diferencias, generalizar, abstraer. Esas generalizaciones vienen impuestas por las palabras que por un lado nos hacen creer en la identidad, favorecen la “cosa en sí” (*svabhāva*), y por el otro sirven de herramienta y vehículo del pensamiento. Sin palabras (o abstracciones de algún tipo) el pensamiento sería impensable.

La tradición lógica

Uno de los primeros intentos de sistematizar la ciencia del razonamiento (*tarkavidyā*) y la discusión dialéctica y el debate (*vāda*) fueron los aforismos de los Nyāya-sūtra, de fecha incierta pero que podemos situar a comienzos de nuestra era. Este trabajo, que la tradición atribuye a Akṣapāda Gautama, fue considerado el texto fundacional (*mūla*) de la lógica en India. Todo el desarrollo posterior del arte del razonamiento dependería, en mayor o menor medida, de dicho texto: comen-

³² Véase epílogo a *Abandono de la discusión* de Nāgārjuna, ed./trad. Juan Arnau, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.

³³ Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1998.

tarios que refinaban sus categorías, como los de Vātsyāyāna (siglo v) y Uddyotakara (siglo vii) o críticas severas como las de Nāgārjuna (siglo ii) (Vaidalya-prakaraṇa) y Śrīharsa (siglo xii) (Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya) que las cuestionaban y proponían hablar en otros términos.

El primer aforismo de los Nyāya-sūtra (1.1.1.) lista dieciséis categorías (*padārtha*). Los debates y el arte de la argumentación se organizaron en torno a éstas, pues incluso aquellos que no las aceptaban debían asumirlas provisionalmente para entrar en la arena de la discusión y poder rebatirlas.

1) Medios de conocimiento (*pramāṇa*). 2) Objetos a conocer (*prameya*). 3) Duda (*saṁśaya*). 4) Propósito (*prayojana*). 5) Ejemplo (*dṛṣṭānta*). 6) Supuesto (*siddhānta*). 7) Miembro de la inferencia (*avayava*). 8) Razonamiento hipotético (*tarka*). 9) Comprobación (*nirṇaya*). 10) Discusión constructiva (*vāda*). 11) Discusión tramposa (*jalpa*). 12) Argumentación negativa o capciosa (*vitandā*). 13) Falacia (*hetvābhāsa*). 14) Palabrería (*chala*). 15) Sofismas (*jāti*). 16) Posición derrotada (*nigraha-sthāna*).³⁴

En estos términos, positivos y negativos, se establece la ciencia del argumento, y con ellos o contra ellos se posicionaran las distintas escuelas filosóficas. En cierto sentido se puede decir que los Nyāya-sūtra son tanto un manual de entrenamiento dialéctico para participar con éxito en los debates como un conjunto de reglas que gobernaban dichos debates. El texto enumera falacias comunes, réplicas inválidas, errores de argumentación, y en él comprobamos hasta qué punto la ciencia de la argumentación (*tarka*) y de la lógica (*nyāya*) resulta inseparable de la misma práctica social del debate.³⁵

El debate presupone la controversia, la lucha por el estatuto de lo verdadero, y es la misma controversia la que refina los vocabularios, agudiza el ingenio y transforma las descripciones del mundo, proponiendo nuevas terminologías, distinguiendo lo pertinente de lo accesorio, la palabrería (*chala*) de la razón fundada (*hetu*). Las prácticas discursivas interactúan y de esa lucha nace una nueva visión, una visión que nunca es completa,

³⁴ Gaṅgānātha Jhā de los Nyāyasūtra, *The Nyāya-Sūtras of Gautama* (With the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara, 4 vols.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

³⁵ *Ibid.*, pp. 37-83.

nunca perfecta, y que se desarrolla orgánicamente a partir de dichas prácticas, atestiguando el ineludible condicionamiento histórico y social de toda lógica y constatando la falacia de una lógica (lengua) universal, subterfugio de las más variadas formas de la dominación.

Inferencia

Los lógicos de la Edad Media utilizaban el término latino *inferre* para referirse a la relación o consecuencia (*consequentia*) de dos proposiciones. La primera proposición, llamada antecedente, contenía por implicación estricta a la segunda, llamada consecuente. De modo que el razonamiento lógico tenía como fundamento la inferencia, que es una de las formas de la implicación. En la filosofía contemporánea, el término inferencia se entiende en general como un proceso mental que, a partir de ciertos datos, llega por deducción o por inducción a una conclusión, por lo que hoy día los términos inferencia y razonamiento resultan a menudo intercambiables.³⁶

En India antigua, la inferencia, en sánscrito *anumāna*, fue considerada por la mayoría de las escuelas de pensamiento como un instrumento válido de conocimiento. Resultaba lícito y justificado deducir algo de otra cosa, cuando el objeto de la deducción no resultaba accesible a otro medio de conocimiento, por ejemplo, la percepción. Este considerar o no la inducción como un medio de conocimiento podría servirnos de primera aproximación para acotar un campo tan extenso como el de la “lógica de la India Antigua”. De modo que llamaríamos lógica a aquellos procedimientos de la argumentación que aceptarían la inferencia y dejaríamos fuera a aquellas escuelas que la rechazaban, como por ejemplo, los *cārvāka*. Pero hubo otras corrientes de pensamiento como el *madhyamaka* o el *vedānta advaita* que no consideraban justificado ni probado que la infe-

³⁶ Por ejemplo, Stuart Mill, “Inferir una proposición de una o más proposiciones antecedentes, asentar o creer en ella como conclusión de alguna otra cosa, esto es razonar en el más extenso significado del término” (*Logic* II, 1, 1). El mismo sentido general se encuentra en Pierce (*Chance, love and logic*, cap. VI). Los filósofos italianos prefieren utilizar el término “ilación”, con lo que se amplía todavía más su sentido.

rencia pudiera ser un medio válido de conocimiento. Para ellos no se podía demostrar que lo fuera, aunque tampoco era posible demostrar lo contrario. No obstante, la utilizarían constantemente en sus razonamientos, siempre de forma provisional, para reducir al absurdo las tesis de sus adversarios filosóficos. Los *vitandines* seguían la lógica de las inferencias, aunque no consideraban que la inferencia misma, “probadora” de los hechos del mundo, pudiera probarse a sí misma. Para los *vitandines* no existía pues una diferencia esencial entre lógica y retórica, entre razón y persuasión, y es en este sentido que podemos ver en ellos los representantes de una lógica irónica, como veremos en los capítulos siguientes.³⁷

El razonamiento formal debía contar de cinco miembros. Esto queda ya atestiguado en la época de Caraka (siglo I), compilador de un célebre tratado de medicina, la *Colección de Caraka*. Esta fecha está próxima a la de Kanāda, fundador de la escuela Vaiśeṣika, y a la de Gautama, fundador del Nyāya. Ambos textos consideraban la inferencia (*anumāna*) como un medio válido de conocimiento: resultaba posible conocer la causa de un fenómeno reconociendo algunos de sus efectos y sin que fuera necesario observarlo directamente.

³⁷ Todavía están por escribir la historia de la lógica de India, Karl H. Potter, Esther Solomon, Jonardon Ganeri y Bimal K. Matilal; han dado algunos pasos decisivos en esa dirección, llegándose en 2001 a la publicación del *Indian Logic Reader*, editado por Ganeri y en el que se recogen los trabajos más importantes sobre la lógica de India. Anteriormente se habían escrito obras de índole general, como la de Satish C. Vidyabhusana, publicada en Calcuta en 1920, los trabajos de Theodore Stcherbatsky en los años treinta, *Buddhist Logic* (2 vols.), *A History of Indian Logic*, y en 1956, la también monumental *A History of Formal Logic*, de I. M. Bochenski, que incluía un capítulo titulado, “The Indian Variety of Logic”. Ambos trabajos resultan hoy un tanto anticuados dado el incremento de las traducciones y ediciones críticas de textos de lógica de India antigua. La investigación de la lógica en India antigua ha experimentado un notable crecimiento en los últimos treinta años; entre sus mayores logros se encuentra la *Encyclopedia of Indian Philosophies* (11 vols.), editada por Karl H. Potter (University of Washington). A esta obra monumental hay que añadir los trabajos de Bimal K. Matilal, entre los que destacan: *The Character of Logic in India*, Nueva York, SUNY Press, 1998. *Perception, an Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford University Press, 1986. *Logic, Language and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997. Cabe destacar también a Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1969. Y, más recientemente, los trabajos de Jonardon Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999. *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Curzon Press, 2001.

Si mediante la inferencia es uno mismo el que se convence de algo, se la llamaba *svārtha-anumāna*, distinguiéndola de la que sirve para convencer a otro: *parārtha-anumāna*. De acuerdo con los Nyāya-sūtra todas las inferencias válidas para los demás pueden describirse mediante un argumento compuesto de cinco miembros y cinco términos técnicos. El ejemplo clásico es el del fuego en la montaña:

1. ¿Hay fuego en aquella montaña?
2. La montaña tiene humo.
3. Y donde hay humo hay fuego, como en la cocina, y a diferencia del lago.
4. Dado que de aquella montaña sale humo, tiene por tanto fuego.
5. Hay fuego en la montaña.

El primer miembro del razonamiento se llama *pratijñā* (es la proposición que hay que probar) y se podría traducir como hipótesis. En los debates cada una de las partes tomaba una posición respecto a dicha hipótesis: *pakṣa* para el que la mantiene y *purvapakṣa* para el que la niega. El segundo miembro se llama *hetu*, y se puede traducir como causa, razón o motivo. El tercer miembro es el ejemplo, *udāharaṇa*. El cuarto es la aplicación del ejemplo al caso, y se le denomina *upanaya*. Finalmente, llegamos a la conclusión, *nigamana*, que tiene la misma forma que la hipótesis, pero que en lugar de una pregunta es una respuesta.³⁸

Los cinco elementos del argumento son: 1) *pakṣa*: el sujeto del razonamiento, en nuestro caso la montaña y al que nos referiremos con el símbolo *p*. 2) *sādhya*: la propiedad que se atribuye al sujeto, en nuestro ejemplo estar incendiándose, símbolo *s*. 3) *hetu*: la causa asociada con la propiedad atribuida, en este caso el humo, símbolo *h*. 4) *sapakṣa*: el ejemplo positivo, en este caso la cocina, símbolo *sp*. 5) *vipakṣa*: el contraejemplo, en este caso el lago, símbolo *vp*.

Un razonamiento no se consideraba bien formado si no incluía estos cinco elementos. Para los lógicos del *nyāya*, a dife-

³⁸ Sigo aquí la descripción de Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. II, *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, p. 181.

rencia del *mādhyaṃika*, estos cinco elementos (*p, s, h, sp, vp*) no eran entidades lingüísticas (palabras o frases) sino propiedades o cosas.³⁹ La condición necesaria para la validez de la inferencia es que haya una concomitancia invariable (*vyāpti*) entre la propiedad atribuida y la causa asociada con ella, es decir, entre *s* y *h*.⁴⁰ De modo que en este caso el argumento depende de la concomitancia invariable entre “arder” y “humear”.⁴¹ Así, la inferencia y, de modo general, el razonamiento, se funda en este tipo de dependencias invariables (en este caso entre fuego y humo). Si entre estos elementos no existiera esa dependencia el razonamiento no sería posible. De manera que el hecho de que la realidad de una cosa se encuentre ligada a la realidad de otra, el hecho de que ninguno de los elementos de la realidad se presente de forma aislada es lo que hace posible la inferencia y, de modo más general, el razonamiento.

Los Nyāya-sūtra enumeran las réplicas ilegítimas o sofismas (*jāti*), extraídos del campo de pruebas de la discusión, del laboratorio del debate, donde éstas tenían su *hábitat* y eran puestas en circulación. Los principios de lógica serían consecuencia del examen, por parte de los jueces, de los argumentos propuestos en dichas disputas. Y la distinción de la falacia y la razón fundada fue una de las formas de dirimir las disputas y un modo de establecer las reglas que hicieran posible su arbitrio (quizás una forma de consensuarla o quizás un modo de acapararla o dominarla). Estas falacias se incorporaban posteriormente a

³⁹ Esta distinción será importante en la crítica de Nāgārjuna a dicha terminología, objeciones 9-10 y réplicas 57-60 del Vighraha-vyāvartanī.

⁴⁰ *vyāpti*: concomitancia invariable. Es la condición necesaria para la validez de la inferencia: debe existir una concomitancia invariable entre la propiedad atribuida y la causa asociada con ella. Los *Diálogos de lógica* la definen como la coexistencia invariable o necesaria de dos objetos, por ejemplo, del humo y del fuego. Allí donde observemos el humo, habrá fuego, porque entre ambos existe una coexistencia necesaria o concomitancia. El humo no puede existir sin el fuego, aunque el fuego sí puede existir sin el humo, como en el caso de un hierro candente. La definición formal de este término es uno de los temas más complejos de la literatura filosófica de la India y ha generado innumerables polémicas y tratados.

⁴¹ Sexto Empírico: *Hipótesis pirrónicas*, trad./ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996. Esta concomitancia invariable será sometida a crítica por los *vedāntin* y los budistas. La crítica de dichos escépticos la ejemplifica Pirron: ¿podemos establecer una relación de concomitancia invariable entre dos elementos de la realidad por haberlos observado juntos en diversas ocasiones? Tras haber tomado miel, un té “dulce” sabe amargo.

los manuales de entrenamiento dialéctico. Cada contendiente debía estar familiarizado con el mayor número posible de falacias, extraídas de debates anteriores, que podía utilizar para confundir a su rival o denunciarlas ante los jueces cuando eran utilizadas por el adversario. Cuando ocurría esto último se lograba la victoria, este movimiento, llamado *nigraha-sthāna*, era la “jugada” que ponía término al debate.⁴² De modo que el laboratorio de la disputa fue produciendo nuevas falacias que se incorporaban a los manuales y libros de textos sobre el debate. En algunos casos no resultaba fácil distinguir la falacia (*hetvabhāsa*) de los sofismas (*jāti*).⁴³ Cuando los sofismas adquirían una forma general o teórica parecían convertirse en falacias. Un ejemplo médico es en la *falacia de la causalidad*, según la cual conociendo la causa de una enfermedad se conoce su cura o, de forma todavía más general, la idea de que conociendo la causa de un fenómeno se puede evitar que ocurra.⁴⁴ Pero en otros casos las *jāti* se conservaron como ejemplos específicos pues generalizarlas dificultaba su comprensión. Otras artimañas y trucos podían formar parte del entrenamiento y con ellas se pretendía lograr que el adversario perdiera el hilo de su argumento o despistarle.

La distinción entre la razón justificada y la falacia (*hetvabhāsa*), fue uno de los dieciséis temas de análisis (*padārtha*) del *Nyāya-sūtra*. Su justificación era la necesidad de mostrar las falacias del adversario, los dialécticos las clasificaban y memorizaban para su identificación rápida en el debate, y su reconocimiento por

⁴²Nigrahassthāna es el lance del juego del debate en el que se acorrala al adversario. Se produce cuando éste se queda sin respuesta, cae en una contradicción o en un argumento redundante o circular. Lance del juego que pone término al debate y dirige el ganador. Lo podemos entender como el jaque mate en ajedrez.

⁴³*Hetvabhāsa*: Falacia: razones (*hetu*) que parecen válidas pero que en realidad no lo son. Los *Diálogos de lógica* enumeran cinco tipos. Argumentos “erráticos” (*savyabhicāra*), contradictorios (*viruddha*), tautológicos (*prakaranasama*), improbados (*sādhya-sama*) e inoportunos (*kālātita*). Un argumento errático es aquel que puede llevar a conclusiones muy diversas. Un argumento contradictorio es aquel cuya conclusión se opone a la premisa que se proponía probar. El tautológico repite de otra manera la tesis que se pretendía demostrar. En el improbable, es la razón misma la que requiere prueba. Y, por último, el inoportuno es una falsa analogía que no tiene que ver con el problema que se discute.

⁴⁴Lo que hoy día se podría llamar *falacia genética*, que consiste en confundir el origen causal de una creencia con su justificación.

parte de los jueces. Entre ellas se encontraban la falacia del silogismo incompleto y la falacia del silogismo redundante. Como hemos visto, uno de los requisitos del silogismo establecido en los Nyāya-sūtra es que tuviera cinco miembros, el silogismo con un número menor de elementos resultaba incompleto, mientras que si tenía un número mayor era redundante. Ante ambos defectos los participantes en el debate podían llamar la atención de los jueces, lo que constituiría un *nigraha-sthāna* (la falacia, *hetvabhāsa* se consideraba una subcategoría de *nigraha-sthāna*).⁴⁵ Y aunque un argumento presentado de forma deficiente no tenía porqué ser una falacia en sí mismo, podía decantar en debate hacia una de las partes.⁴⁶

La falacia del *hombre de paja* fue considerada por los lógicos del *nyāya* como la estrategia favorita de los *vitandines*. Esta táctica consistía en representar la postura del oponente de manera que pareciera poco plausible, convirtiendo su argumento en una caricatura y así refutarlo fácilmente.

Las falacias (*hetvabhāsa*) podían surgir de las ambigüedades del lenguaje natural. Cuando este era el caso se encuadraban en la categoría de *chala*, que se podría traducir como palabrería (quisquillas, pequeñeces, sutilezas). Algunas de las falacias de la lógica Aristotélica y medieval europea entrarían, en un contexto indio, bajo la categoría de *chala*.

En sus primeras etapas, la lógica de India se ocupó de la clasificación de los debates y del desarrollo de estrategias dialécticas para vencer en ellos. Esta preocupación la encontramos en la literatura médica y lógica y en los textos budistas y jainistas de

⁴⁵ Por ejemplo, la falacia que Aristóteles denomina *ignoratio elenchi*, que consiste en probar algo diferente a lo que se pretende probar, es una de las *nigraha-sthāna*. Mookerjee, "The Nyāya-Vaiśeṣika System of Philosophy", en *The cultural Heritage of India* (vol. I), p. 421.

⁴⁶ Otras falacias que se podrían rastrear en la "lógica" de la India sería la hoy denominada *falacia intencional*, que consiste en el supuesto error de interpretar o evaluar una obra sobre la base de las intenciones de su autor (o de otros estados mentales) y no sobre sus propiedades "intrínsecas". Esta idea, promulgada por la "nueva crítica" de la posguerra, sucumbe a dos objeciones. 1) Las características históricas de la producción de la obra afectan a su interpretación. 2) Las intenciones pueden ser manifiestas en la obra y no ajenas a ella.

inicios de nuestra era. Conforme la lógica se va sistematizando (sobre todo en el *nyāya*) y las reglas del razonamiento correcto se van formalizando, se clasifican las falacias y se diferencian los razonamientos legítimos de los espurios. La tradición *nyāya* va progresivamente centrándose en la cuestión de los medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*) y dejando de lado la teorización sobre la misma práctica social del debate.⁴⁷ En el siglo XIV la *nueva lógica* (*Navya-nyāya*) ha dejado completamente de lado el tema de la taxonomía del debate.⁴⁸ El lenguaje de la lógica pasa por una fase ensimismada, sumido y abstraído en su propia identidad, como si fuera un objeto autónomo, como si el poder de su lenguaje estuviera en el lenguaje mismo y no en sus usos sociales. De modo que su eficacia simbólica y su voluntad de dominación se presentará a sí misma al margen de los usos sociales de aquellos que ponen a circular dicho lenguaje, del posicionamiento sociopolítico de los que lo utilizan y de la institución (monarquía, principado, asamblea de jueces) que autoriza esa pronunciación.⁴⁹

Algunos dialécticos de India trataron de impedir que se clausurara la cuestión de la taxonomía de los debates y de las condiciones (reglas, árbitros, etcétera) en las que se desarrollaba la argumentación. Un ejemplo los tenemos en Śrīharsa, en el siglo XII, para el cual las condiciones mismas de la discusión constituían una cuestión ineludible del pensamiento y, en la estela de Nāgārjuna, cuestionaría la posibilidad misma de probar la existencia de medios válidos de conocimiento como la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāna*) o el testimonio verbal (*śabda*).⁵⁰

⁴⁷ Para la escuela *nyāya* los medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*) son cuatro: la inferencia (*anumāna*), la percepción (*pratyakṣa*), el testimonio verbal (*āgama*) y la comparación (*upamāna*). Para la escuela *madhyamaka* ninguno de estos medios es fiable, pues se encuentran ya comprometidos con sus objetos de estudio (*prameya*), una extensa crítica de dicha epistemología se encuentra en *Abandono de la discusión* de Nāgārjuna (Madrid, Ediciones Siruela, 2006).

⁴⁸ Véase B. K. Matilal, "Navya-Nyāya: Technical Developments in the New School Since 1300 AD", pp. 140-168, en *The Character of Logic in India*, Nueva York, SUNY Press, 1998; *Perception, an Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

⁴⁹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, trad. Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard, Harvard University Press, 2001.

⁵⁰ Véase Phyllis E. Granoff, *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's*

La inducción, en la tradición aristotélica, es el procedimiento que va de lo particular a lo general, mientras que la deducción es la relación mediante la cual una conclusión resulta de una o más premisas y que se expresa mediante un silogismo (aunque tradicionalmente la deducción ha sido entendida como un desplazamiento opuesto a la inducción, ese que va de lo general a lo particular). La deducción se ha basado generalmente: 1) en la esencia de los objetos a los que se refieren las proposiciones, 2) en la evidencia sensible de tales objetos, 3) según reglas convencionales (de acuerdo común) y que carecen de un fundamento único. Tanto Nāgārjuna como Śrīharṣa rechazarían los dos primeros fundamentos de la deducción y sólo aceptarían el tercero. Para ambos no existe una esencia de las cosas a la que pueda referirse el silogismo y la percepción no puede darnos acceso a su *verdadero* conocimiento. De modo que ambos filósofos rebajan toda conclusión a la categoría de verdades convencionales, habiendo una verdad más alta que, aunque se apoya en éstas, ni la deducción ni la inducción podrán probar.⁵¹

Hemos visto que para la lógica medieval europea la inferencia (*inferre*) indicaba una relación entre dos proposiciones, en la cual una de ellas implicaba o contenía por implicación estricta a la otra. Siendo la primera llamada antecedente y la segunda consecuente. La inferencia se consideraba generalmente como el *desenvolvimiento* de dicha implicación. En la teoría clásica de la inferencia (*anumāna*) de India, la inferencia podía ser tanto deductiva como inductiva. Ello era posible gracias al concepto de “concomitancia invariable” o “implicación estricta” (*vyāpti*).

De acuerdo a Esther Solomon, los pensadores indios consideraron en general la experiencia intuitiva (*anubhava*) como una de las principales fuentes de conocimiento y le encontraron

Khaṇḍanakhaṇḍakābhāṣya, Boston, Reidel, 1978. También Juan Arnau, “Los vitandines. Argumentación negativa en India antigua”, *Estudios de Asia y África*, vol. XLII, núm. 1, pp. 77-99.

⁵¹ En el contexto del *madhyamaka* esa verdad más alta se denomina *paramārtha*, y da lugar a la “doctrina de las dos verdades”. Véase, “Two jars on two tables. Reflections on the ‘Two Truths’”, en Jonathan A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000.

un lugar entre los *pramāṇa*.⁵² Ese lugar es el del testimonio (*āgama*, *śabda*) de los maestros del pasado, de modo que los textos canónicos de la tradición se consideran la expresión de tales experiencias intuitivas (algunas escuelas citan pasajes de las Upaniṣad para probar sus opiniones y las referencias a una autoridad textual no fueron inusuales en los debates). Esta idea, que podría resultar ajena a la lógica, tiene su paralelo en la antropología de la modernidad. Baste apuntar dos de sus manifestaciones: la idea moderna de que todo pensamiento deriva de una intertextualidad, y la idea *rortyana* de que los textos en los que uno ha caído conforman el pensamiento de las diferentes filosofías (Spinoza no sería Spinoza si no hubiera caído en las redes cartesianas)..., el razonamiento depende del lenguaje y el lenguaje y las ideas dependen, entre otras cosas, de lo que uno haya leído. El lenguaje es además algo que heredamos de nuestra cultura y lleva implícito todo un conjunto de supuestos que privilegian algunos elementos de la realidad y censuran otros, de modo que toda tradición textual de una determinada comunidad forma parte de los medios de conocimiento, de la manera de “ver” el mundo, de esa comunidad. La literatura no sería entonces meramente una réplica del mundo, sino también los ojos (“la luz”, como apunta Vātsyāyana) del mundo.⁵³

Pero en general y dado que las diferentes escuelas no aceptaban como canónicas y vinculantes el mismo corpus de escrituras, no se podía recurrir a ellas en los debates entre dialécticos de diferentes tradiciones de pensamiento. De la necesidad de medir esa diferencia nació la lógica. ❖

Dirección institucional del autor:

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC

Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia

Palacio Cerveró

Plaza Cisneros,

446003 Valencia (España)

⁵² Esther Solomon, *Indian Dialectics*, 2 vols., Ahmedabad, Gujarat Vidya Sabha, 1976, p. 883.

⁵³ Algunas escuelas, como los *lokāyatika*, no aceptaron la autoridad de ningún tipo de escrituras.