

La teoría del conocimiento en Nāgārjuna

Nāgārjuna's theory of knowledge

JUAN ARNAU*

Resumen: El presente artículo analiza la teoría del conocimiento de Nāgārjuna tal y como aparece en su obra *Vigrahavyāvartanī*, un tratado sánscrito del siglo segundo cuya edición crítica se debe a E. H. Johnston y A. Kunst. Se describen las principales ediciones críticas y traducciones de la obra a lenguas europeas y se analizan los contenidos y temas de la misma. Mostrando las diferentes estrategias críticas hacia la escuela nyāya y su distinción entre los medios de conocimiento (*pramāṇa*) y los objetos de conocimiento (*prameya*). Explorando las relaciones entre la crítica nagarjuniana de los medios de conocimiento de la escuela nyāya y el concepto mādhymika de ironía.

Palabras clave: Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, teoría del conocimiento, budismo madhyamaka, nyāya.

Abstract: The present paper analyses the Sanskrit text titled *Vigrahavyāvartanī* (ca. s. II CE), Nāgārjuna's work on Theory of Knowledge. It is based in the edition of the Sanskrit text prepared by E. H. Johnston y A. Kunst. The article describes the different critical editions and translations of the work, offering an analysis of the themes and contents. Showing several strategies of the critic of nyāya epistemology and the differences between the concepts of means of knowledge (*pramāṇa*) and object of knowledge (*prameya*). Exploring the relationship between Nāgārjuna's of nyāya's epistemology and the mādhymika's concept of irony.

Keywords: Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, Theory of Knowledge, Madhyamaka Buddhism, Nyāya.

La obra

Vigrahavyāvartanī de Nāgārjuna es un texto breve pero fundamental de la tradición dialéctica temprana de India. Ha tenido una gran repercusión en la escolástica budista antigua y medieval y ha sido objeto de controversias con algunas tradiciones de pensamiento ortodoxas del brahmanismo, sobre todo con la escuela nyāya. El texto original fue compuesto en sánscrito y pronto sería traducido al chino y al tibetano, pasando a formar parte del canon budista en estas dos lenguas.

En la literatura escolástica de India de los primeros siglos de nuestra era encontramos numerosas controversias, algunas de las cuales darían lugar, mediante la escisión, a la creación de nuevas escuelas de pensamiento. El *Vigrahavyāvartanī*, compuesto en torno al siglo II, trasmite ya la impresión de un cierto cansancio respecto a la polémica, presentándose a

Fecha de recepción: 23-03-2010. Fecha de aceptación: 14-10-2011.

* (Juan.Arnau@uv.es) Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia, CSIC-UNIVERSIDAD DE VALENCIA, Palacio Cerveró, Plaza Cisneros, 4, 46003 VALENCIA (ESPAÑA).

sí mismo como un intento, quizá uno de los más influyentes y antiguos, de acabar con el viejo hábito de la controversia. El título sánscrito de la obra está compuesto por el gerundio *vyāvartanī*, que significa literalmente «abandonando», «dejando a un lado», «pasando por alto», y el sustantivo *vigraha*, «batalla», «pleito» y, en el presente contexto, «querella» o «discusión», expresando de manera clara el rechazo de la batalla de la argumentación lógica y filosófica. A esa intención de retirada que propone el título, se añade la naturaleza polémica y dialéctica del texto. Por un lado manifiesta el deseo de alejarse de las disputas, por el otro el texto mismo se enzarza en una argumentación que justifique dicha retirada. Asistimos pues a uno de los primeros intentos de clausurar la discusión filosófica.

El texto expone la crítica de Nāgārjuna a la teoría del conocimiento de la escuela nyāya (*Nyāyasūtra*)¹ y del abhidharma sarvāstivāda.² Los planteamientos han resistido admirablemente la erosión del tiempo. El trabajo es un ejemplo notable de los modos de argumentación que tenían lugar en los debates de la India antigua, donde cada proposición (*pratijñā*) o punto de controversia debía ser probado o refutado. Aunque el sánscrito es excelente, los protocolos formales de la refutación le confieren un tono arcaico y, a veces, repetitivo. Los concisos versos (*kārikā*) que lo componen siguen la métrica *ārya*. Cada verso lleva su comentario en prosa, que sirve de exégesis y aclaración. Su composición es posterior a la de la obra más célebre de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (*Mūlamadhyamakakārikā*), de la que se cita un verso, concretamente en el comentario a la estrofa XXVIII.³

La edición del texto sánscrito

La edición del texto sánscrito que sigo se debe a E. H. Johnston y Arnold Kunst.⁴ En ella listan, en primer lugar y de forma sucesiva, veinte estrofas de objeciones a la doctrina de la vacuidad (con sus respectivos comentarios), de un hipotético adversario filosófico, que en ocasiones es un escolástico budista y en otras un filósofo realista, probablemente de la escuela lógica del nyāya. La segunda parte del texto, cincuenta estrofas (y sus respectivos comentarios), son las réplicas de Nāgārjuna a dichas objeciones.

La primera traducción del *Vigrahavyāvartanī* a una lengua occidental moderna fue realizada por Giuseppe Tucci en 1929.⁵ Tucci siguió la edición del manuscrito tibetano de Narthang y se sirvió de la edición china de Peking, cuyo manuscrito se encuentra en Berlín y le fue facilitado por el profesor Waseller. La versión china utilizada por Tucci está fechada en el año 541 y fue realizada por Vimokṣasena y Prajñaruci. La traducción china de la obra sánscrita estaba lejos de ser una traducción literal. No todas las estrofas fueron vertidas al chino, quizá por el estado del manuscrito utilizado por los traductores, quizá porque algunos fragmentos del texto resultaban incomprensibles, de modo que lo que ofrecen es una idea general del texto y no una verdadera traducción. Estas lagunas llevaron a Tucci a utilizar la versión tibetana para reconstruir el texto y completar su traducción al inglés. La traducción

1 G. Jhā, (ed/trad.): *The Nyāyasūtras of Gautama*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

2 L. Vallée Poussin, (ed/trad.): *Abhidharmakośabhāṣyam*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1988.

3 J. Arnau (ed/trad.): *Fundamentos de la vía media* de Nāgārjuna, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.

4 E. H. Johnston y A. Kunst: *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.

5 G. Tucci: *Pre-Diönāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Madrās, Vesta Publications, 1981.

de Tucci apareció casi al mismo tiempo que la traducción al francés de Susumu Yamaguchi, trabajo riguroso a partir de la versión tibetana de la obra. La versión francesa fue titulada *Pour écarter les vaines discussions* y se publicó en el *Journal Asiatique* (Julio-Septiembre 1929).

Sin embargo, el *Vīgrahavyāvartanī* es, como se dijo, una obra escrita originalmente en sánscrito. Tanto la versión inglesa de Tucci como la francesa de Yamaguchi fueron realizadas en un momento en el que todavía no se había encontrado el manuscrito sánscrito de esta obra. Sus traducciones fueron por tanto traducciones de traducciones, con todos los inconvenientes implícitos en ese doble desplazamiento. A finales de la década de los treinta, en uno de sus innumerables viajes, el infatigable y prolífico Rahula Sankrityayana, trajo de una expedición al Tíbet veintidós mulas cargadas de manuscritos, tankas tibetanas y otras joyas para la historiografía del budismo. Entre estos tesoros se encontraba el manuscrito sánscrito del *Vīgrahavyāvartanī*, descubierto en el monasterio de Zalu, que Sankrityayana donó al Instituto de investigación de Bihar y Orissa y cuya edición publicó en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Institute* (XXIII, part iii, appendix). El manuscrito se hallaba escrito en caracteres tibetanos y al parecer fue copiado por un monje tibetano que visitó la India a comienzos del siglo XII. El manuscrito contenía numerosos errores y omisiones, y la edición publicada en Bihar lo reprodujo tal y como fue hallado.

Gracias al paciente y laborioso trabajo de E. H. Johnston y Arnold Kunst, que dedicaron dos años a restaurar el texto sánscrito y a corregir los numerosos errores del manuscrito encontrado por Sankrityayana, fue posible disponer de una edición sánscrita de este trabajo antes de la repentina muerte de Johnston en Oxford en 1942. El texto fue enviado a la *Royal Asiatic Society*, pero la guerra hizo imposible su publicación y acabó siendo publicado por el *Institut belge des hautes études chinoises* en Lovaina, en la revista *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

El trabajo de los autores de la edición sánscrita consistió fundamentalmente en una tarea de restauración para la que serían de gran ayuda las traducciones tibetanas y chinas, dado que el manuscrito contenía, como se dijo, numerosos errores, omisiones interpolaciones y erratas. Para complicar más las cosas, en algunos pasajes de la versión tibetana la palabra clave se encontraba omitida. La edición sánscrita fue publicada en caracteres romanos y dejó algunos puntos dudosos e incertidumbres que no siempre fue posible resolver.

Ya más recientemente, en 1961, Gnoli tradujo al italiano también las kárikas de esta obra (sin los comentarios) como apéndice a *Le stanze del cammino di mezzo*.⁶ Erich Frauwallner publicó en 1969 una traducción parcial al alemán, que fue publicada en Berlín.⁷

Los temas

El texto, de carácter polémico, contiene setenta estrofas con sus respectivos comentarios. En ellas se enfrentan las diversas críticas a la doctrina madhyamaka de la insustancialidad de los dharmas (*nihsvabhāvadharma*) y su consecuente carácter vacío (*śūnya*). El trabajo sirve además de crítica a las suposiciones lógicas y epistemológicas de aquellos que discrepan

6 R. Gnoli (trad.): *Le stanze del cammino di mezzo*, Torino, Boringhieri, 1961.

7 E. Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, Akademie-Verlag, 1969.

de la vacuidad, mostrando finalmente la validez de la visión madhyamaka sin pretender, de manera un tanto irónica, demostrarla o probarla, pues el discurso que la pone de manifiesto se considera tan vacío como el resto de las cosas.

El trabajo ilustra el método dialéctico de Nāgārjuna, clarificando la idea de la vacuidad, a menudo malentendida. Es un buen ejemplo de las dificultades que dicho concepto encontró entre sus contemporáneos (budistas y no budistas) y muestra las limitaciones del mismo, así como sus posibilidades y alcance dentro del discurso filosófico budista. El concepto central de la obra no es, sin embargo, la vacuidad, sino un concepto relacionado con ella, la naturaleza propia, en sánscrito, *svabhāva*. Nāgārjuna sostiene que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, el trabajo, tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna, utiliza el compuesto «naturaleza propia» (*sva-bhāva*) aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad. Podemos entender la naturaleza propia como la substancia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su componente inmutable y esencial, aquello que en ellas no cambia y se mantiene siempre fiel a sí mismo. Nāgārjuna niega la validez de tales supuestos, pero lo hace de forma irónica, encubierta, asumiendo la propia vacuidad de lo que dice.⁸

Las estrofas 30-51 someten a crítica los cuatro medios de conocimiento válidos (*pramāṇa*) de la lógica de la escuela nyāya: la inferencia (*anumāna*), la experiencia sensible (*pratyakṣa*), el testimonio verbal (*āgama*) y la comparación (*upamāna*). Se dice que la afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia» no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia sino que simplemente *comunica* su vacuidad. Esto permite al mādhyamika asumir la vacuidad de su propia afirmación, que nada prueba pues nada hay que probar, sin que ello invalide la función comunicativa (*jñāpaka*) de sus declaraciones. De modo que, como dirá Candrakīrti siglos más tarde en su comentario a la filosofía de Nāgārjuna (*Prasannapadā* IV 8), la vacuidad (*śūnyatā*) no es sino el instrumento (*karaṇa*) que sirve para poner de manifiesto que toda forma material o espiritual (*rūpa*) carece de naturaleza propia.

El *Vigrahavyāvartanī* es como se dijo una crítica de la epistemología de la escuela nyāya, con la que los mādhyamika sostuvieron diversos contenciosos que estimularon el debate filosófico de aquellos días. De acuerdo con los lógicos del nyāya, la negación sólo tenía sentido cuando lo que se negaba era una entidad real, no algo ficticio. Nāgārjuna admite esta objeción y acepta provisionalmente el principio según el cual sólo es posible la negación cuando el objeto negado es real. Pero, al mismo tiempo, afirma que él no niega nada, pues nada hay que negar: siendo todas las cosas vacías, no hay una sola cosa que pueda negarse, ni siquiera la negación de la negación.⁹

8 Ironía que puede verse como el hábito de expresar menos de lo que se piensa, como sugiere la raíz del término griego *eirōn*: encubridor. Se decía que Sócrates adoptaba esta misma afectación para evitar verse sometido al tratamiento dialéctico con el que él mismo sometía a sus interlocutores. La ironía es privilegio del maestro, no del discípulo.

9 *atha na pratīya kimcitsvabhāva utpadyate sa kuśalānām / dharmānāmeva syādvādo na brahmacaryasya // 54*
O, cuando se dice que la naturaleza relacional de las cosas es llamada vacuidad, precisamente porque carece de naturaleza propia:
yaśca pratīyabhvo bhāvānām śūnyateti sā proktā / yaśca pratīyabhvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam // 22

Esta dialéctica aspira a proporcionar un valor terapéutico, su crítica del lenguaje (y su poder para crear esencias) se resuelve en un modo de ver el mundo, el lenguaje y el pensamiento que haga posible la experiencia del despertar (*bodhi*). Si las cosas tuvieran naturaleza propia, el mundo se encontraría petrificado y no sería posible la transformación espiritual que lleva al logro de ese fin.

La propuesta del *mādhyamika* se presenta entonces como una *no posición* y en este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna. Este poner de manifiesto la vacuidad de las cosas no duda en deconstruirse a sí mismo y declararse tan vacío como las cosas mismas. En este sentido el *mādhyamika* renuncia a cualquier posicionamiento filosófico. Sin tesis alguna que demostrar, su tarea filosófica consistirá en la desarticulación y reducción al absurdo de las tesis de sus interlocutores. La pronunciación del *mādhyamika* se considera a sí misma como una enunciación (*vacana*) que se distingue del silogismo y que elude el estatus de la proposición, pues renuncia a tomar la forma de una tesis (*pratijñā*), algo susceptible de ser probado o refutado. Se renuncia a la posibilidad de la demostración pero no a la función comunicativa de la enunciación misma, cumpliéndose el abandono de la discusión que anuncia el título de la obra.

Esa supuesta inmunidad frente a la refutación descansa en la negativa del *mādhyamika* a hacer de la vacuidad un concepto. La vacuidad se presenta a sí misma como una metodología intelectual, un recurso (*upāya*), una forma de mirar el mundo y una forma un tanto irónica de relacionarse con las ideas. El *mādhyamika* renuncia al concepto, material de trabajo del filósofo, sin renunciar a la comunicación. Se renuncia al lenguaje de la lógica del *nyāya* para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión, que se consideran más efectivas desde una perspectiva soteriológica.

Para la lógica del *nyāya* la actitud anticonceptual del *mādhyamika* carece de sentido. Resulta ocioso decir que no importa la forma que tomen los conceptos, que toda división es arbitraria y quiebra el flujo del acontecer de los fenómenos, nunca completamente delimitados, nunca completamente aislados. Los conceptos son el recurso indispensable del pensamiento y sería absurdo decir que la corriente de los fenómenos no tiene sus sesgos y sus meandros, que la vida misma no asciende y declina en su curso. La tarea del filósofo es precisamente señalar esos tránsitos en el continuo de los procesos. La inferencia (y en general toda lógica conceptual) es un error útil, indispensable e indisoluble de la vida humana.

El budista alega que el objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto artificial e inexistente. El árbol que vemos es siempre un árbol concreto y, por serlo, jamás podrá ser el objeto de una inferencia, que es el árbol genérico. Para el pensador budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo. Para él la lógica debe estar supeditada a la acción, a la ética si se prefiere. La lógica es un medio (entre otros) que sirve al despertar (en el caso budista) o a la liberación en el caso hinduista o jainista. Todas las escuelas filosóficas de la India, budistas y no budistas, inician sus tratados subrayando ese objetivo y marcando esa subordinación. Incluso la lógica ortodoxa del *nyāya* inicia su texto canónico, los *Diálogos de lógica* (*Nyāyasūtra*), aclarando el propósito del tratado: la obtención del bien supremo mediante el conocimiento de las dieciséis categorías de la lógica que se pasan a examinar. Los *Mīmāṃsāsūtra* hacen lo propio, siendo ese bien supremo ahora llamado

dharma, y así hacen también los textos canónicos del resto de las escuelas, los *Yogasūtra*, los *Sāmkhyasūtra* y los *Vedāntasūtra*.

En todas las escuelas ortodoxas de la filosofía de la India (recordemos que el budismo era considerado una filosofía heterodoxa que no aceptaba la autoridad de los Vedas), la lógica aparece supeditada a las necesidades humanas y, en el caso budista, a la erradicación del dolor. Cada escuela defenderá su ortopraxis mediante su propia lógica y otras estrategias de persuasión, pero todas ellas coincidirán en priorizar una experiencia que en algunos casos se llama despertar (*bodhi*) y en otros liberación (*mokṣa*). El *mādhyaṃika*, sin embargo, mantiene una posición ambigua respecto a esa otra experiencia que es la *experiencia de la lógica*, esa que ocurre en la mente del pensador. Se la considera necesaria, pero sólo en el sentido de que es un buen medio para el logro de un silencio intelectual. Los budas no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras o a los conceptos no significa que deba permanecer en silencio, sino que está libre de las construcciones mentales asociadas con ellas.

En cualquier caso, en la filosofía de la India la acción (*karma*) ha prevalecido generalmente sobre el ser, la ética sobre la ontología. Ya las cosmologías más antiguas concibieron la acción como la fuerza motriz del cosmos. El ser no se concibe sino en función de su obrar. De modo que un pensamiento que no llevara a la acción tendría la misma índole que el hijo de una mujer estéril. El pensamiento se concibe como una fuente de energía para la vida y sus fines, sin esa razón vital (o experiencial) se convertiría en una enfermedad. Vicente Fatone ha descrito ese sentir general del pensamiento de la India: «la verdad no es un hecho más en el mundo de los hechos: es un hecho distinto, que nos permite rebelarnos contra el mundo de los hechos; y es, además, el hecho único que permite esa rebelión. La acción exitosa (dicen los budistas) depende del recto conocimiento; y la lógica, por ser la ciencia del recto conocimiento, es el fundamento de esa acción».¹⁰ La lógica al servicio de la acción, que a su vez es la fuerza motriz del cosmos.

El interlocutor

Como se ha dicho, el *Vigrahavyāvartanī* es la transcripción de un debate entre Nāgārjuna y un supuesto adversario dialéctico que formula sucesivamente las posibles objeciones a la doctrina del vacío (*śūnyatāvāda*). Podemos suponer que dichas objeciones constituyen las principales críticas al concepto de vacuidad surgidas en la época de la composición de la obra. Las posibilidades, como ya apuntamos, son dos: un budista del abhidharma o un lógico del *nyāya*. Battacharya identifica la controversia sobre los medios de conocimiento (*pramāṇa*) que tiene lugar en el texto con el segundo capítulo de los *Diálogos de lógica* (*Nyāyasūtra*),¹¹ en contraposición a la idea de Oberhammer, que relaciona esa misma controversia con el quinto capítulo.¹² Tucci habla de los dos textos citados como «interdependientes», sin aclarar mucho cuál es su grado de dependencia. Lindtner rechaza estas hipótesis y

10 V. Fatone: *Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1972, p. 54.

11 K. Bhattacharya: «On the relationship between the *Vigrahavyāvartanī* and the *Nyāyasūtras*» en *Journal of Indo-European Studies* V n° 3, 1977, p. 54.

12 G. Oberhammer: «Ein Beitrag zu den Vāda traditionen Indiens», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Sud-(und Ost)asiens* VII, pp. 63-103.

considera que el interlocutor de Nāgārjuna es un budista del abhidharma que sigue las reglas de debate prescritas en trabajos como el *Upāyahṛdaya*.¹³

Lindtner sigue a Candrakīrti (siglo VII), escolástico mādhyamika y principal exégeta de Nāgārjuna, al considerar que *Vigrahavyāvartanī* y *Śūnyatāsaptatī* (*Setenta estrofas sobre la vacuidad*) deben considerarse como apéndices de la principal obra de Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* (*Fundamentos de la vía media*), y que su propósito es aclarar las ideas allí expuestas.¹⁴ La observación de Candrakīrti aparece en su comentario a otra de las obras de Nāgārjuna: *Yuktiṣaṣṭikā* (*Argumentación en sesenta estrofas*). Candrakīrti señala que *Śūnyatāsaptatī* es una explicación y comentario de la estrofa 34 del capítulo séptimo de *Mūlamadhyamakakārikā*, donde se dice que el surgimiento, la duración y el cese de los fenómenos son como un sueño, como una ilusión mágica y como un espejismo.¹⁵ Mientras *Vigrahavyāvartanī* sería un extenso comentario a la estrofa tercera del capítulo primero, donde se dice que ninguna cosa tiene una naturaleza propia, ni en sí misma, ni en las causas que la producen, ni en ambas a la vez, ni en ninguna de ellas.¹⁶

La discordancia entre los especialistas pone de manifiesto que quizá las etiquetas «nyāya» y «abhidharmika» no sean tan rígidas como imaginamos. Todo ello nos lleva a plantear la siguiente hipótesis: es posible que la mayoría de los escolásticos budistas de principios de nuestra era hubiesen sido formados en la lógica del nyāya como parte de su educación brahmánica, de modo que tanto su metodología como sus supuestos se encontrarían todavía influidos por la forma de razonar y la terminología de esta escuela.

Probar el conocimiento

La afirmación de Nāgārjuna de que todas las cosas son vacías tiene un carácter paradójico que haría fácil su refutación, pues cae en lo que podría llamarse la falacia del relativismo absoluto. Dos importantes escuelas de lógica contemporáneas al madhyamaka, la escuela nyāya (hinduista) y la escuela de Dignāga (budista yogācāra), formularon esa crítica. Mark Siderits ha reconstruido dicha querrela, que repasaremos aquí brevemente.¹⁷ La objeción a la doctrina del vacío toma la forma de un dilema: ¿en base a qué medio de conocimiento realiza Nāgārjuna su declaración? Si no se basa en ningún medio de conocimiento, no hay

13 Ch. Lindtner: *Master of wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*, Berkeley, Dharma Press, 1997, p. 357.

14 Ch. Lindtner: «Buddhapālita on Emptiness», *Indo-Iranian Journal* 23, 1981, 187-217.

15 En otro lugar he tratado el tema de la lógica de las metáforas de Nāgārjuna. J. Arnau: *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2005.

16 Los argumentos del estudioso danés son: (1) Estos tres trabajos forman una unidad. Sus contenidos están dirigidos a la escolástica del abhidharma sarvāstivāda, aunque de forma esporádica se citan y someten a crítica ideas de otras escuelas de pensamiento de la época (sāmkhya, vaiśeṣika). El propósito principal de estas tres obras es introducir y entrenar a los monjes en la doctrina del *discernimiento perfecto*, es decir, hacerles ver la vacuidad de todos los dharmas y de los propios conceptos budistas utilizados para poner de manifiesto dicha vacuidad. (2) La obra utiliza, para referirse al tercer medio de conocimiento (*pramāṇa*), el término *āgama* y no el término *śabda*, característico del nyāya. (3) Las udāharaṇa números 23 y 27 sólo se podrían aceptar si el oponente es un budista. (4) El autocomentario a 54, 55 y 70 sólo tiene sentido si el interlocutor es budista. (5) Nāgārjuna dedica uno de sus trabajos a debatir con la lógica del nyāya, el *Vaidalyaprakaraṇa* (*Métodos de la discusión*).

17 M. Siderits: «The Madhyamaka Critique of Epistemology», en *Journal of Indian Philosophy* 8 y 9, Boston, 1980 y 1981, pp. 307-336 y pp. 121-160.

razón para creerlo, y si lo hace, al menos hay algo que no es vacío (o que puede dar validez al conocimiento). Parece claro, según el capítulo primero de la *Prasannapadā* de Candrakīrti, que este tipo de crítica, que encontramos también en el comentario de Vātsyāyana a los *Diálogos de lógica*, surgió también en círculos budistas, concretamente en la escuela del célebre lógico Dignāga. El interés de esta discusión descansa en que no se trata simplemente de una crítica a cierta epistemología, la del nyāya y sus cuatro medios de conocimiento (percepción, inferencia, comparación y testimonio verbal), sino que cuestiona la posibilidad misma del conocimiento.

La crítica del nyāya aparece en la quinta estrofa de *Abandono de la discusión* y viene a decir que si todas las cosas son vacías, entonces los medios de conocimiento, al estar incluidos en todas las cosas, serán a su vez vacíos. Siendo este el caso no sería posible aprehender el sujeto («todas las cosas») de la tesis (*pratijñā*) que se pretende probar (según el formalismo de la inferencia que establece la lógica del nyāya y que Nāgārjuna asume provisionalmente para entrar en el debate).¹⁸ Y sin sujeto no puede haber afirmación o negación de una de sus características, en este caso la vacuidad de las cosas.¹⁹

La respuesta de Nāgārjuna recorre las estrofas 30-51. Se inicia reconociendo la pertinencia de la objeción y declarando que si su intención fuera negar o afirmar la naturaleza propia de las cosas, entonces se vería forzado a admitir la existencia de ciertos medios de conocimiento que lo hubieran llevado a dicha conclusión. Sin embargo, dice nuestro filósofo, no hay tales medios de conocimiento, por lo tanto él ni afirma ni niega.

Repasemos todo el razonamiento. Cuando Nāgārjuna habla de medios de conocimiento se está refiriendo a uno de los siguientes cuatro: percepción, inferencia, testimonio verbal y comparación. Para simplificar, tomaremos sólo la inferencia y seguiremos de cerca todo el argumento (el mismo razonamiento se aplica también a los demás).

No es posible probar la existencia de la inferencia ni tampoco de lo inferido. Se dice que la inferencia (*anumāna*) y los otros medios de conocimiento prueban la existencia de los objetos, pero entonces habría que probar primero la existencia de la inferencia. Si la inferencia se probara mediante otro medio de conocimiento, mediante, digamos, el testimonio verbal, entonces caeríamos en una regresión infinita o en un razonamiento circular. Por ejemplo, la inferencia podría probarse mediante el testimonio verbal (la lógica se aprende en las escuelas) y el testimonio verbal lo probaría la percepción (aprendemos el lenguaje escuchándolo o viéndolo). Pero, ¿quién probaría a su vez la percepción?, si decimos que la inferencia, el razonamiento sería circular, si decimos que cualquier otro medio de conocimiento, caeríamos en una regresión infinita. No hay modo de evitar este dilema. O la circularidad del razonamiento o el vértigo de la regresión. Cabría la posibilidad de que la inferencia se probara a sí misma además de probar la existencia de las cosas. Pero si la inferencia se probara sin relación a lo inferido o si la percepción se probara sin relación a lo percibido, ¿de qué servirían? Ambas dejarían de ser «medios de conocimiento» (*pramāṇa*)

18 *pratyakṣena hi tāvadyadyupalabhya vinivartyasi bhāvān / tannāstī pratyakṣam bhāva yenopalabhyante // 5*

En traducción literal: «Ahora si (dices que) niegas las cosas tras haberlas aprehendido mediante la percepción. Nosotros replicamos que esa misma percepción a través de las cuales las cosas son aprehendidas no existe.»

19 Siderits comenta acertadamente que lo que está en juego aquí no es una disputa ontológica, sobre la existencia o no de la naturaleza propia, sino la posibilidad misma del conocimiento, p. 308.

para convertirse en «objetos» (*prameya*). Habría una confusión en los términos y toda la discusión epistemológica se volvería un galimatías. Lo mismo ocurriría si se dijera que lo percibido prueba la percepción o lo inferido la inferencia, una confusión en los términos a la que habría que añadir otro dilema: si lo percibido (el objeto) ya está probado, ¿qué sentido tendría hablar de «medios de conocimiento»? La conclusión es por tanto que la inferencia, la percepción y los demás medios de conocimiento no pueden probarse, ni por sí mismos, ni recíprocamente, ni recurriendo a su relación con los objetos. No se puede probar la existencia de los medios de conocimiento, como tampoco se puede probar su inexistencia.

Esta forma de abordar la cuestión descansa en una dicotomía según la cual los medios de conocimiento o bien se prueban intrínsecamente (*svatah*) o bien extrínsecamente (*parataú*). De modo que la podríamos esquematizar del siguiente modo:

(1) Los medios de conocimiento se prueban por sí mismos (*svatah*), sin necesidad de los objetos. Las posibilidades serían tres:

- (a) Un medio de conocimiento se prueba mediante otro medio de conocimiento:
 - i. Por ejemplo una determinada percepción se prueba mediante otra percepción.
 - ii. Una determinada percepción se prueba mediante un determinado caso de inferencia, testimonio verbal o comparación.
 - iii. La percepción, en general, se prueba mediante la inferencia, etc.

(b) Los medios de conocimiento son por definición los instrumentos que prueban la existencia de los objetos y como tales no necesitan probarse.²⁰

(c) Los medios de conocimiento se prueban a sí mismos y prueban a su vez la existencia de los objetos. Como en el caso del fuego, que se ilumina a sí mismo e ilumina el resto de las cosas.

(2) Los medios de conocimiento no se prueban por sí mismos. Las posibilidades serían dos:

- (a) La prueba de la existencia de los medios válidos de conocimiento depende lógicamente del conocimiento de los objetos (es una consecuencia de dicho conocimiento).
- (b) La prueba de la existencia de los medios de conocimiento y la prueba de la existencia de los objetos son mutuamente dependientes.²¹

Nāgārjuna analiza (y descarta) sucesivamente cada una de estas posibilidades. La estrofa 32 rechaza la primera posibilidad (1a) por conducir a una regresión infinita (*anavasthā*).²²

Respecto a la idea de que los medios de conocimiento son por definición los instrumentos que prueban la existencia de los objetos y como tales no necesitan probarse (1b), y que preguntarse por dicha prueba sería tratarlos como objetos (*prameya*), Nāgārjuna responde que esta actitud significaría un abandono de la posición, pues ciertas cosas serían probadas

20 Como cuando Wittgenstein pregunta por la longitud del metro patrón del museo de las ciencias de París.

21 Siderits: p. 310.

22 Aquí Siderits hace un comentario significativo (p. 311): «En general ni al naiyāyika ni al budista le preocupa gran cosa la imputación de la regresión infinita, pues ambos admiten muchas de esas regresiones que no consideran ni absurdas ni viciosas. El famoso rechazo de Udayana de la duda universal en su obra *Nyāyakusumāñjali* descansa en la idea de que aunque una serie infinita de dudas es en principio posible, nunca puede llevarse a cabo, pues la actividad misma de dudar es sólo posible contra un trasfondo de certidumbre. (Como tampoco a ningún budista le dejaría perplejo el hecho de que el sufrimiento presente sea consecuencia de una cadena de causas y efectos que nunca tuvo un origen)».

por los medios de conocimiento y otras no (estrofa 33), y entonces habría que establecer el motivo de semejante distinción.

Con relación a la idea de que un medio de conocimiento particular se prueba tanto a sí mismo como a sus objetos (1c), el interlocutor recurre al ejemplo del fuego, que se ilumina tanto a sí mismo como a su derredor. Nāgārjuna trata entonces de mostrar que el fuego no reúne las condiciones para servir de ejemplo, pues un instrumento no puede ser el objeto de su propia acción. Para ello se mencionan una serie de ejemplos (estrofas 34-39) en las que se introducen algunas aporías sobre el tiempo (el momento de ignición del fuego) y el espacio (la convivencia de luz y oscuridad en un mismo espacio). Y se termina diciendo que si hubiera un fuego abstracto que iluminara la oscuridad, todos los rincones del mundo tendrían su luz (39).

Con relación a la posibilidad de que los medios de conocimiento se probaran extrínsecamente parataú, se distinguen dos versiones de esta hipótesis. La primera (2a) consiste en suponer que ya conocemos algo de la naturaleza de los objetos y ese conocimiento sirve para probar los *pramāṇa*. Esta hipótesis tendría el defecto de «probar lo que ya está probado». La segunda (2b) considera que logramos cierto conocimiento del ejercicio de los medios de conocimiento, con lo que en realidad no se probaría nada, además si consideráramos que los medios de conocimiento prueban a los objetos y viceversa, caeríamos en un razonamiento circular.

La discusión no es sólo epistemológica. El realismo del nyāya y su defensa de los medios de conocimiento (al margen de su carácter o condición) pretende establecer la existencia del mundo exterior, formado por objetos reales e independientes de aquellos que interactúan con ellos. Este es el trasfondo de esta polémica tan técnica, una querrela similar a la que mantuvieron el obispo Berkeley y John Locke, la vieja disputa entre idealistas y realistas. En el pensamiento del mahāyāna encontramos una tendencia general a rechazar la existencia de una sustancia material o de cualquier otro tipo, independiente de la experiencia y con una naturaleza propia. Tanto la escuela madhyamaka como la yogācāra coincidirían en que no hay nada en la experiencia que pueda asegurar la existencia de algo que no se encuentre referido a esa misma experiencia, cuyo eje fundamental es la mente.

Pero lo que está en juego no es sólo la cuestión del escepticismo. El mādhyamika estaría de acuerdo en que para dudar hay que tener la certeza de algo. Sencillamente porque es imposible vivir creyendo que en cada ocasión se requiere un examen cuidadoso o una contraprueba. Lo que está en juego es la naturaleza del mundo y con ella la experiencia misma del despertar. Bajo la disputa epistemológica discurre el mar de fondo de la ontología, de la naturaleza propia.

Nāgārjuna ha descartado todas las posibilidades que pudieran demostrar la existencia del conocimiento, pero también rechaza que pueda probarse su inexistencia. ¿Toma su conclusión la forma de una proposición? No. Nāgārjuna no puede anticipar la proposición «el conocimiento no es posible» pues si lo hiciera incurriría en una contradicción. Ha llevado a su oponente a dicha conclusión utilizando las reglas de juego del interlocutor, que el mādhyamika no comparte pero que asume provisionalmente con el propósito de la discusión. Ahora ha llegado el momento de retirarse en silencio y abandonar la discusión.

Y surgen entonces diversas preguntas, algunas fuera del alcance de este artículo: ¿se está proponiendo un procedimiento intelectual para disolver las cosas y llegar, a través de

la intuición, a la unidad esencial de todo lo existente, donde los límites de lo individual quedan borrados? ¿Qué tipo de declaración es esta que ni afirma ni niega? ¿Podemos llamarla ironía?

Conclusiones

Todo concepto o categoría implica un error. No hay clasificación, razona el *mādhyaṃika*, que no sea una conjetura, un arbitrio, una convención. Cualquier concepto es una generalización, y generalizar es abstraer, olvidar diferencias (de modo que el conocimiento conceptual sería una suerte de olvido, lo contrario a la idea platónica según la cual conocer era recordar). Si todo concepto es un error, su equivocación es el precio que ha de pagar para constituirse en concepto. Al mismo tiempo, sólo el concepto (y de forma más general, las palabras) nos permite pensar. Pensar es identificar y, al hacerlo, errar. El pensamiento conceptual permite la comunicación, el concepto (la palabra) rompe nuestro aislamiento, mina nuestra soledad al precio (difícil de medir) del error. El lenguaje que hablamos y que aprendemos cada día está plagado de conceptos (en cierto sentido cada palabra lo es) de modo que, configurados por ese lenguaje, nos equivocamos constantemente para no estar solos. La soledad del eremita está asediada constantemente por el error común del lenguaje, que lo liga a los demás, a la historia y a la cultura.

La inferencia y en general toda lógica es un error útil, indispensable e indisoluble de la vida humana. El objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto, un género. Del suelo mojado del amanecer inferimos la lluvia nocturna. La inferencia nos permite *ver* lo que no alcanza la vista, es, por así decir, un sexto sentido. No hay percepción sino de lo presente, de lo *real*, si se quiere. La inferencia nos suministra un objeto irreal, pues nos ofrece un objeto construido (un concepto) y ausente, una «lluvia» genérica, una lluvia entre comillas. Toda inferencia participa del error del concepto, que es el error del lenguaje, un error indispensable, un error necesario. Hablar es ya equivocarse, pero —se pregunta el *mādhyaṃika*— ¿hay alguna posibilidad de no hablar? ¿Hay un gesto mediante el cual el lenguaje pueda ser restituido a lo inexpresado? La lluvia *irreal*, abstracta, nos remite, en el ámbito de la conciencia, a la lluvia particular, esa que cae ahora tras los cristales. La percepción nos ofrece lo evidente, la inferencia lo ausente.²³

23 En la India, las teorías filosóficas están supeditadas a la experiencia. Todas las escuelas inician sus tratados subrayando ese objetivo y marcando esa subordinación. Cada escuela y cada texto (*Nyāyasūtra*, *Mīmāṃsāsūtra*, *Yogasūtra*, *Sāṃkhyaśūtra* y *Vedāntasūtra*) defiende su propia ortopraxis, su propio método, pero todas ellas coinciden en dar prioridad a la experiencia humana. Ya las cosmologías más antiguas de la India concibieron la acción como la fuerza motriz del universo. La India concibió el mundo como un campo de fuerzas. En ese campo se hallaban implicadas las energías de la vida, y entre esas energías se encontraban las necesidades humanas. Para el pensamiento budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y un momento del tiempo. La esencia está supeditada a la experiencia, a la ética si se prefiere, se la concibe como un medio (entre otros) que sirve a la liberación. El ser se concibe en función del obrar. De modo que un pensamiento que no llevara a la acción tendría la misma índole que el hijo de la mujer estéril. El pensamiento es una fuente de energía para la vida y sin esa razón vital (o experiencial) el pensamiento sería una enfermedad. La verdad de la lógica o de cualquier otro discurso se encuentra supeditada a la acción y a los fines de la vida humana. La lógica es sierva de la acción, que a su vez es la fuerza motriz del cosmos. Nada más ajeno al platonismo, nada más alejado de la idea de la Ilustración de un universo regido por unas leyes que toca al hombre descubrir.

La ironía del mādhyamika no desdeña el error necesario de la lógica, pero tampoco lo idolatra. El mādhyamika no se vuelve contra este o aquel fenómeno de la existencia, sino que toda existencia se vuelve extraña para él. De ahí su insistencia en negar tanto la existencia como la inexistencia de las cosas. Hay una voluntad de deshacerse del factor «existencia». *Existe o no* no es la pregunta que el mādhyamika quiere contestar. Sus prácticas discursivas y dialécticas persiguen un extrañamiento del mundo. Primero, de los fenómenos, posteriormente, del yo. Al hacerlo, al concebirse a sí mismo y a los fenómenos de manera irónica, al concebirlos como vacíos, pretende elevarse por encima de esa misma contingencia a la que está sometida todo ente.

Y se libera de su propia obra, teje un texto que se desarticula constantemente a sí mismo (la idea ya no es suya, deja de sostenerla), no tanto para ocultarse a sí mismo como para hacer que otros discursos se revelen, para descubrir la tramoya del conocimiento. De modo que esta ironía no podrá ser axioma o supuesto de una teoría, ni principio de nada, sino una actitud y una mirada. Una manera de conducirse en el trato con las ideas que no pretende instruir (nada propone) sino sólo poner al descubierto lo que, de ninguna manera, podría ser el caso. Esa negatividad irónica sólo podría funcionar al abrigo de un orden (un orden lógico, un acertijo, un ajedrez) o al abrigo de una confianza (en el Buda, en la serenidad esencial de un mundo nirvanizado). Aquí es donde la ironía del mādhyamika toma distancias con la socrática, pues aunque ambas reconocen la diferencia esencial entre preguntar para obtener una respuesta y preguntar para poner al descubierto, la diferencia entre *decir* y *mostrar* que tanto preocupaba a Wittgenstein, el mādhyamika performa su ironía sobre un fondo de confianza. De ahí que su *efecto* tenga un componente teatral, fruto de la representación y de la dramatización, de ahí que aunque se abandone la discusión, no se abandone la participación en el debate, ahora concebido como teatro, como lugar donde ocurre la dramatización de la lógica y donde ésta revela la ilusión colectiva del pensamiento.