

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

APOHA Y SUS PRECURSORES: UNA
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL
LENGUAJE DE LA INDIA

Tesis presentada por
ALAN RUIZ CERVANTES
para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: SUR DE ASIA

DIRECTOR:
ADRIÁN MUÑOZ GARCÍA

Ciudad de México, 2018

**Apoha y sus precursores:
Una introducción a la filosofía del lenguaje en India**

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo I	12
<i>Un acercamiento a la teoría de la exclusión (apoha)</i>	12
1. <i>¿Filosofía o filosofías?</i>	13
2. <i>Apoha o exclusión</i>	17
2.1 <i>Dignāga y apoha en el Pramāṇasamuccaya</i>	22
2.3 <i>Críticas de Uddyotakara y Kumāriḷa Bhatta</i>	29
2.3 <i>Ratnakīrti y apoha en la Apohasiddhi</i>	36
Capítulo II	42
<i>Precursores de la teoría de la exclusión: de la gramática a la filosofía</i>	42
0. <i>Filosofía India</i>	42
1. <i>Presupuestos implícitos en la argumentación filosófica</i>	46
1.1 <i>Gramática</i>	47
1.2 <i>Doxografía</i>	54
1.3 <i>Soteriología</i>	57
2. <i>Las disputas filosóficas y los pramāṇas</i>	61
Conclusiones	73
Bibliografía	78

Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin el apoyo de una gran cantidad de personas. En primer lugar, quiero agradecer al Dr. Luis O. Gómez Rodríguez, mi primer asesor y la persona que me enseñó a pensar el budismo con cariño y dedicación. Gracias a él, aprendí la belleza las lenguas canónicas y conocí el maravilloso mundo del estudio académico de la religión. Su crítica y apoyo, por más de cinco años, me ayudaron a prepararme para adentrarme en el mundo de *apoha* por mi propia cuenta. Desgraciadamente, debido a su fallecimiento, no llegó a ver este trabajo; sin embargo, su influencia está en cada página.

Le agradezco también al Dr. Adrián Muñoz García, quien amablemente me aceptó como su asesorado tras la muerte del Dr. Gómez y me ayudó a llevar este trabajo a término. Asimismo, agradezco a los lectores, el Dr. Roberto García y el Dr. Benjamin Preciado, cuyos comentarios mejoraron sustancialmente este trabajo y al Dr. Parimal Patil por su apoyo durante la estancia de investigación. Agradezco, además, al Colegio de México por haberme formado, a Conacyt por el apoyo económico durante la maestría, a la *Tokyo Foundation* por la beca *Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund* y a la Universidad de Harvard por la estancia de investigación.

Dentro de las personas allegadas a mi, mis padres, Armando y Angélica, mi hermana Paulina y mi novia Alejandra han sido indispensables para mantener el ánimo en el proyecto. La amistad de Paloma, Renato, Fernando y Míriam fue igual de importante para mi durante este tiempo. Asimismo, quisiera agradecer a Marco Antonio Karam, quien hizo surgir en mi el interés por el budismo y cuya influencia me recuerda constantemente que existen otras dimensiones del budismo que van más allá del estudio académico. A todos ellos, les agradezco en demasía.

Resumen:

Este trabajo muestra las dificultades que han existido para considerar la filosofía de India como parte del canon filosófico, usando como ejemplo de caso la teoría budista de la exclusión (*apoha*). En específico, esta investigación sitúa la teoría de la exclusión en la historia conceptual de la India y explica por qué se debe considerar filosofía. El trabajo se enfoca particularmente en dos preguntas: la primera, ¿cuáles son los precursores de la especulación lingüística que nos permiten entender la teoría de la exclusión como filosofía? y la segunda, ¿cómo es que esos precursores ayudan a entender mejor la filosofía budista? La tesis que se sostiene es que existen dos causas principales que facultaron la especulación y que hicieron posible la teoría. La primera de ellas se refiere a las presuposiciones que la filosofía india tenía con respecto a la gramática, a la doxografía y a la soteriología; la segunda es el desarrollo del problema filosófico de la justificación epistémica, ejemplificada con la teoría de los medios de conocimiento o *pramāṇas*. Para argumentar dichas aseveraciones, esta tesis se divide en dos capítulos. En el primero se explica la teoría de la exclusión mediante dos pensadores claves en su desarrollo, Dignāga, y Ratnakīrti, mientras que en el segundo capítulo se explican los presupuestos que permiten dar cuenta de la filosofía de India y la discusión que se suscitó gracias a las disputas sobre los medios de conocimiento.

Palabras claves:

Filosofía del lenguaje, filosofía india, *apoha*, sánscrito, *pramāṇas*.

Abstract:

This work exhibits the problems posited to consider Indian Philosophy as part of the philosophical cannon by using as a case example the Buddhist theory of exclusion (*apoha*). Specifically, this research situates the theory of exclusion in the conceptual history of India and explains why it should be considered philosophy. The work focuses mainly on two questions: the first, which are the precursors of linguistic speculation that allows us to understand the theory of exclusion as philosophy? And second, how do these precursors help us understand Buddhist philosophy better? The thesis that I hold in this work is that there exist two main causes that allowed the speculation and that made possible the theory of exclusion. The first are the presuppositions that Indian philosophy had regarding grammar, doxography and soteriology. The second is the development of the philosophical problem of epistemic justification, exemplified by the theory of means of knowledge or *pramāṇas*. To argue this two causes, the work is divided in two chapters. In the first, I explain the Buddhist theory through the exposition of two key thinkers, Dignāga and Ratnakīrti, while in the second I elucidate the assumptions that make intelligible Indian philosophy and the discussion that existed regarding the means of knowledge.

Keywords:

Philosophy of language, Indian Philosophy, *apoha*, Sanskrit, *pramāṇas*.

Introducción

Mi primera aproximación al pensamiento indio se dio gracias a filosofía budista. En un principio, las similitudes y la diferencias que existen entre el budismo y el pensamiento filosófico griego, el único con el que había tenido familiaridad hasta ese momento, causaron mi asombro. Este asombro —y eventual interés— se halló con uno de los principales problemas con el que los estudiosos de India (y budismo) se encuentran continuamente, a saber, que los departamentos de filosofía no reconocen las filosofías no occidentales como iguales a aquellas que se producen bajo los cánones de investigación filosófica occidental. Estos cánones están pensados a partir de la evolución del pensamiento griego y complementados con aproximaciones desarrolladas, principalmente, por la tradición anglosajona, francesa y alemana. Asimismo, debido a que India no figura en la consolidación de este estilo de filosofía, resulta común que se considere a la filosofía india como algo similar a filosofía, pero no tan rigurosa como para llamarla bajo ese nombre.

Esta dificultad me llevó a preguntarme cómo es que se diferencian estas dos formas de pensamiento, la anglo-europea (también conocida como occidental) y la india. En un principio, la respuesta más simple a mi pregunta fue que el pensamiento filosófico en India se centraba en el aspecto espiritual, a diferencia de Grecia, donde el núcleo de la especulación era ‘racional’. Dicho de otra manera, se cree de manera férrea que la especulación filosófica india estaba orientada hacia la búsqueda de la liberación y por eso no era ‘racional’, mientras que la característica principal del pensamiento griego era que poseía una alta sofisticación en sus fundamentos. Cabe mencionar que, en ese contexto, ‘racional’ se entendía como sinónimo de argumentativo, lo que significa que, para muchos filósofos, en India no existe argumentación filosófica, sino solo especulación. Por lo mismo, esto implica que existe un

contraste entre los métodos de la filosofía anglo-europea y la orientación práctica que comúnmente se asocia a la filosofía india.

Me tomó tiempo percatarme de que esta aproximación a la cultura india no sólo resulta simplista, sino también profundamente falsa. No fue sino hasta que entré en contacto con una vertiente de la filosofía budista índica enfocada en debatir sobre los estatutos epistémicos, lógicos y de la filosofía del lenguaje que me percaté de que existen aspectos que guardan similitud con las preocupaciones del pensamiento filosófico contemporáneo. Por ejemplo, problemas con respecto a la intensionalidad, la referencia, el significado y la validez lógica. Además, los textos indios muestran preocupaciones filosóficas con temas que podríamos llamar mundiales, pues se repiten en diversas culturas alrededor del mundo, como es el caso del problema de los universales.

El grupo de pensadores de la vertiente que cautivó mi atención, denominados como *pramāṇavadines* por su nombre sánscrito, desarrolló una teoría que explica cómo es que las palabras llegan a adquirir significado y cómo es que el contenido mental denota una referencia. Dicho en otras palabras, explican cómo es posible la denotación de objetos en el mundo a pesar de que para los budistas no existan esencias en los objetos. Esta explicación se logra mediante la dilucidación del proceso mental que permite formar conceptos en la mente. Esta teoría, llamada *apoha* en sánscrito y que literalmente significa «exclusión», se convirtió en una de las grandes temáticas de la filosofía india, al grado que se discutió durante al menos cinco siglos en India y en lugares como Tíbet sigue siendo un tema de disputa. Mi interés por esta vertiente creció al percatarme de que han existido intentos por analizar esta teoría a la luz de la filosofía analítica contemporánea. Estas aproximaciones siguen estando

restringidas a un grupo reducido de filósofos, lo cual significa que los prejuicios con respecto a India no se han podido erradicar por completo.

A pesar de la similitud que comparte la teoría de *apoha* con la filosofía occidental contemporánea y la buena recepción que existe por parte de algunos filósofos para incluirla dentro del canon de la filosofía, mi duda entre las diferencias entre la filosofía anglo-europea y la india ha permanecido desde que empecé en el estudio de India. Este trabajo es un intento por dilucidar cuáles son las diferencias que caracterizan a la filosofía india y que la separan de la filosofía anglo-europea contemporánea para poder entender mejor la filosofía budista del lenguaje que surgió en India a partir del siglo V e.c. Es decir, el propósito de este trabajo es ahondar en aquellos elementos que hacen particular a la filosofía india y que le conceden el estatus de filosofía para entender como estos elementos ayudan a delimitar mejor qué es la filosofía india.

En un principio, mi aproximación a este trabajo de investigación se guió bajo el paradigma de los estudios de traducción, pues entender a otra cultura, una con diferentes presupuestos y con otra forma de hacer filosofía, requiere de un proceso de ‘traducción’ e ‘interpretación’. El proceso de pasar de un idioma a otro pone de manifiesto los diferentes culturemas y presupuestos de una cultura. Además, también ayuda a comprender la cultura de llegada, para así entablar un proceso de diálogo. Este diálogo permite que los términos y los vocablos puedan ser entendibles en la lengua (y por ende la cultura) de llegada. Uno de los retos del traductor es hacer asequible la obra para el público no especialista o ignorante de la lengua de partida, sin por eso sacrificar la estructura conceptual de la obra.

Sin embargo, poco a poco me fui percatando de que no solo me podía aproximar a la investigación de las diferencias entre estas dos formas de hacer filosofía como un problema de traducción, sino que también se podía entender a través de un método histórico que me permitiera conocer la historia conceptual de la filosofía india. Este método me ayuda a entender la génesis del pensamiento indio y el eventual desarrollo que consolidó la teoría de la exclusión budista. Esta aproximación también permite entender que la génesis de los dos pensamientos, el de la filosofía griega clásica y el pensamiento indio, parten de presupuestos e intereses diferentes, sin que por esto dejen de ser consideradas ambas como filosofías. Estos presupuestos e intereses guiaron la empresa filosófica de tal manera que algunas veces convergen en temáticas, pero otras veces son divergentes de una manera considerable, dependiendo del autor, el periodo y las temáticas de los textos. El hecho de que sean disímiles, pero que a su vez presenten similitudes, se convierte en el paso principal para afirmar que existe filosofía en India, sin que eso signifique que tenga que tener los mismos presupuestos que la filosofía anglo-europea.

Ahora bien, este trabajo busca responder dos preguntas de investigación. La primera, ¿cuáles son los precursores de la especulación lingüística que nos permiten entender *apoha* como filosofía? y la segunda, ¿cómo es que los precursores de la teoría de la exclusión nos ayudan a entender mejor la filosofía budista del lenguaje como filosofía? El propósito general de las dos preguntas es situar la teoría de la exclusión (*apoha*) en la historia conceptual india para poder explicar por qué es que ésta se puede considerar filosofía. Las dos preguntas parten de una más general que anima este trabajo, a decir, ¿por qué la teoría budista de la exclusión es filosofía?

La primera de las preguntas de investigación nos muestra la relevancia de los presupuestos en los que esta teoría se fundamenta, de tal manera que pone de manifiesto la preeminencia del estudio histórico como un método para poder hacer estudios de filosofía comparada (últimamente también ha sido llamada filosofía transcultural). Por su parte, la segunda pregunta ahonda en la relevancia de la historia de la filosofía india para la teoría de *apoha*, así como la importancia del conocimiento histórico para un acercamiento hermenéutico al entendimiento de la filosofía budista del lenguaje. La primera de estas preguntas es el núcleo del primer capítulo y el segundo capítulo responde la subsecuente pregunta.

En esta tesis sostengo que existen dos causas principales que facultaron la especulación filosófica y que hicieron posible la teoría de la exclusión budista. La primera de ellas son las presuposiciones que la filosofía india tenía con respecto a la gramática, a las doxografía y a la soteriología; la segunda es el desarrollo del problema filosófico de la justificación epistémica, ejemplificada con la teoría de los medios de conocimiento o *pramāṇas*. Estas dos causas son el eje del trabajo que nos permiten ver los vínculos que sostiene *apoha* con la filosofía que le precedió.

Para argumentar esta aseveración, esta tesis se divide en dos capítulos. En el primero de éstos se explica la teoría de la exclusión mediante dos pensadores claves en su desarrollo, a saber, Dignāga, el creador de la teoría, y Ratnakīrti, el último filósofo en hacer un análisis de la teoría de *apoha* antes de que el budismo desapareciera de India. Además, este primer capítulo muestra las principales objeciones que recibió la propuesta de Dignāga por parte de sus adversarios, principalmente Uddyotakara y Kumārila Bhaṭṭa, y cómo estas objeciones modificaron la teoría para que así derivara en el trabajo de Ratnakīrti. Los análisis se basan

en dos textos claves en la historia de *apoha*. El primero de estos se titula *Compendio de pramāṇas* de Dignāga (ca. 480-540 e.c.) y el segundo se llama *Demostración de la exclusión* y fue escrito por Ratnakīrti (ca. 990-1050). El propósito de este capítulo es mostrar un esbozo general al lector de las temáticas que la teoría de la exclusión intenta resolver, así como mostrar por qué se debe considerar filosofía en el sentido contemporáneo de la palabra. Para introducir este capítulo, se muestra una breve semblanza del problema que ha perdurado en las universidades y que ha impedido que la filosofía india sea considerada como tal.

El segundo capítulo versa sobre los presupuestos que permiten dar cuenta de la filosofía de India, así como la discusión que se suscitó gracias a las disputas que se dieron sobre los medios de conocimiento o *pramāṇas*. Este capítulo ayuda a responder la segunda de las preguntas —a decir, ¿cómo es que los precursores de la teoría de la exclusión nos ayudan a entender mejor la filosofía budista del lenguaje? — de tal manera que contextualiza el entorno que dio paso a la especulación budista y por lo mismo explica cómo es que el estudio histórico de la filosofía india puede contextualizar mejor los problemas y las preocupaciones de esta parte del mundo.

Cabe recalcar que esta investigación no tiene el interés de reivindicar al pensamiento indio como filosofía, sino mostrar que no existe forma de comprender esta vertiente del pensamiento indio como algo diferente de la filosofía. Principalmente, me opongo a decir que se trate de una reivindicación, porque no creo que se necesite; más bien, se necesita mostrar al público no especialista que estas temáticas van más allá de las culturas y que investigar las incidencias de las mismas permite problematizar mejor las disputas filosóficas. Por otra parte, también busco con este trabajo promover el estudio de la filosofía india a

través de medios filosóficos contemporáneos, que muchas veces en los departamentos de estudios de área se olvidan o se minimizan.

Ahora bien, para concluir esta introducción, cabe mencionar ciertas convenciones del trabajo. El público al que va dirigida este trabajo no se circunscribe a los especialistas del área, sino que pretende abarcar neófitos en el estudio de India. Por lo mismo, todas las citas están traducidas, ya sean aquellas en inglés o sánscrito y todas las traducciones son de mi autoría. Teniendo en cuenta el público, he intentado eliminar el uso de paréntesis en las traducciones para incrementar la fluidez de las mismas. Con respecto a la pronunciación de los términos sánscritos, recomiendo al lector leer el apéndice de Gómez (2012, pág. 409-415) sobre pronunciación sánscrita, pues está pensado con miras a un público de habla castellana. Por último, he intentado mantener al mínimo las notas a pie de página; sin embargo, pensando en aquellos lectores especialistas, he decidido dar las referencias a los textos sánscritos y más información para el lector curioso que decida adentrarse más en este trabajo.

Capítulo I

Un acercamiento a la teoría de la exclusión (apoha)

Cuando hablamos de filosofía india no debemos olvidar que las discusiones y las temáticas que se trataron surgieron en un ambiente muy diferente del que propició la especulación filosófica europea. Por lo mismo, muchos de los presupuestos que la animaron y que la caracterizan distan mucho de los que exhibe la filosofía clásica griega y la filosofía contemporánea. Estas diferencias han mermado la difusión que la filosofía india ha recibido, lo que ha su vez a producido una falta de información con respecto a muchas de las propuestas filosóficas que surgieron en esta parte de Asia.

En este capítulo se busca acercar al lector a un aspecto importante de la filosofía india, a decir, la especulación con respecto al lenguaje y, en específico, aquel que versa sobre los problemas para identificar cómo es que las palabras pueden denotar y significar algo. Particularmente este capítulo busca remediar la falta de materiales en castellano con respecto a la propuesta budista llamada *apoha*. Lo anterior se hará mediante la contextualización de aquellos aspectos que comparte esta propuesta con la filosofía contemporánea, explicando la relevancia de esta propuesta para las temáticas actuales sin dejar de lado el contexto histórico en donde surgieron los argumentos.

Este capítulo se divide en cuatro partes. En la primera parte, empiezo por explicar cómo es que la filosofía india ha sido excluida del canon filosófico y cómo ésta guarda ciertas similitudes con la filosofía contemporánea. Esto me permite explicar, en la segunda parte, la propuesta filosófica ideada por Dignāga, denominada *teoría de la exclusión*. En la tercera

parte, muestro los argumentos en contra de la demostración de Dignāga por parte de dos filósofos indios coetáneos para, por último, en el cuarto apartado, explicar cómo estas críticas ayudaron a modificar la teoría de la exclusión. Esta nueva versión de la teoría explica no sólo la semántica de las palabras, sino que da cuenta de todo el contenido conceptual del conocimiento.

1. ¿Filosofía o filosofías?

La relación entre la filosofía, como disciplina académica, y el pensamiento indio ha sido desde un inicio problemática, principalmente por las presunciones y prejuicios que giran en torno a la cultura india. Fernando Tola y Carmen Dragonetti, en su libro *Filosofía de la India* (2008), exponen cómo desde el s. XIX e.c. con Hegel surgió la idea de que no existe pensamiento filosófico en India. Este prejuicio ha continuado hasta nuestros días, a pesar de que hoy se tiene mucho más conocimiento sobre las obras y sobre las especulaciones que se dieron en el subcontinente asiático. Además, se sabe que gran parte de lo que Hegel mencionó al respecto era producto del desconocimiento de la cultura india.

Este prejuicio ha producido que un grupo de filósofos busquen reivindicar el pensamiento indio –y el asiático en general– dentro de los cánones de la filosofía. Las discusiones han alcanzado tal popularidad que, el año antepasado, Jay Garfield y Bryan W. Van Norden, en un polémico artículo en *The New York Times* (2016, 11 mayo)¹, pidieron que los departamentos de filosofía que se rehúsen a aceptar dentro de sus planes de estudio a

¹ Bryan W. Van Norden publicó en noviembre del año pasado (2017) un libro titulado *Taking Back Philosophy: A Cultural Manifesto* en donde desarrolla a mayor profundidad el argumento del artículo. Desgraciadamente, no he tenido acceso al mismo.

tradiciones filosóficas distintas de las anglo-europeas, cambien su nombre a “Departamentos de filosofía europea y americana”. Esta petición pretende hacer patente que en tales departamentos no se discute toda la filosofía, sino sólo un tipo específico de filosofía, para así mostrar el prejuicio eurocéntrico y etnocéntrico que aqueja a aquellos que estudian el pensamiento filosófico. A mi parecer, el argumento es problemático por su viabilidad, pues también se tiene que tener en cuenta la falta de personas especializadas para enseñar en esos departamentos y la falta de fondos de muchas universidades para contratarlos, razón de peso por la cual tampoco existen personas que enseñen esos temas en los departamentos de filosofía. Aun así, el razonamiento dista mucho de ser falaz, pues acierta en que los programas de filosofía tampoco muestran interés en hacerlo y, en muchos casos, siguen bajo el prejuicio de que la única filosofía existente es la anglo-europea.

Ahora bien, a pesar de las condiciones adversas, la disputa por redimir la filosofía india en los programas de filosofía ha suscitado una conversación, al menos durante los últimos 20 años, entre la filosofía analítica y la filosofía india. En este nuevo campo de investigación se ha hecho uso de las herramientas analíticas de la filosofía anglosajona para examinar las problemáticas de los textos indios. La investigación se ha centrado, principalmente, en el budismo que se desarrolló en India, aunque también se ha tomado en cuenta el budismo chino, tibetano y, en menor grado, el japonés.

Como resultado de tales estudios, se ha propuesto que el mejor punto en común para entablar un diálogo entre la filosofía occidental y el budismo es un grupo de pensadores budistas que desarrollaron herramientas de análisis similares a los que predominan en la filosofía analítica, es decir, herramientas basadas en la lógica y la epistemología (Tanaka, 2009, pág. 110). Son varios los argumentos que plantea Tanaka para afirmar esto, aunque el

principal se resume a que esta tradición budista también desarrolló la distinción conceptual entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), mientras que las otras propuestas budistas no la tienen. La importancia de esta distinción radica en que fue un hito para que la filosofía analítica del s. XX pudiera desarrollar sus técnicas de investigación filosófica.

Al grupo de pensadores budistas (s. V-XII e.c.) que desarrollaron esta distinción se le conoce como la tradición lógica-epistemológica (*pramāṇavāda*). Cabe mencionar, como advierte Eltschinger (2010, pág. 399-400) y como más adelante se explicará, que el vocablo «tradición» (*vāda*) resulta engañoso, pues da la impresión de que socialmente había una estructura consolidada donde se transmitían las enseñanzas, noción que dista mucho de lo que realmente sucedió en la India antigua. En realidad, lejos de ser una tradición, son un grupo de pensadores que comparten ideas similares, usan los mismos textos como base para su filosofía y sus métodos de análisis son afines, pero no por eso significa que se hayan legado el conocimiento de manera directa.

Estos pensadores budistas, surgidos después del s. V e.c., también reciben el nombre sánscrito *pramāṇavādīnes* debido a que el eje central de su filosofía es la teoría de los *pramāṇas*, es decir, la teoría sobre los instrumentos epistémicos que garantizan que aquello que se conoce es fiable². Así, los autores indios discuten si se pueden considerar como un *instrumento de conocimiento válido* o *pramāṇa* el testimonio (*śabda*), la analogía (*upamāna*), la inferencia (*anumāna*) y la percepción (*pratyakṣa*). Tales disputas produjeron que las

² Literalmente *pramāṇa* significa «aquello que sirve para medir», por extensión metonímica llega a significar «medida; norma, principio». En su sentido especializado, se refiere al instrumento que se usa para ‘medir’ el conocimiento y, por lo mismo, aquello que permite determinar la fiabilidad epistémica.

diferentes tradiciones filosóficas se enfocaran, principalmente, en determinar cuáles instrumentos epistémicos son confiables y en qué sentido se puede garantizar su fiabilidad.

Los pensadores budistas que siguieron después de Dignāga únicamente aceptaron dos instrumentos que cumplen con la característica de infalibilidad: la percepción y la inferencia. La principal diferencia entre estos dos medios de conocimiento válidos es la presencia del pensamiento conceptual (*vikalpa/kalpanā*). Así, mientras la inferencia requiere de lenguaje (y, por ende, de conceptos), la percepción carece de éste. Las palabras sánscritas *vikalpa* «ideación; conceptualización» y *kalpanā* «concepto; imagen» que se usan para denotar el pensamiento conceptual están constituidas por la raíz verbal \sqrt{klp} . El significado de la raíz corresponde principalmente a dos campos semánticos: por un lado, la raíz pertenece al campo semántico de “dividir”, lo que lleva a significados secundarios como «compartir; distribuir» y, por otro, forma parte del campo de “crear”, lo que produce significados como «producir [ideas]; imaginar» (Gómez, comunicación personal, 2016). En tanto que los términos pertenecen a los dos campos, la idea de concepto/conceptualización subsume los significados de «organizar; dividir» y también «formar [ideas]; pensar». Esto significa que cuando se habla de pensamiento conceptual nos referimos no sólo a la creación de ideas, sino a la habilidad de la mente de jerarquizar y organizar. Por su parte, la percepción se define como aquello que está en oposición a este proceso, de tal manera que se delimita de manera negativa como «[aquello] excluido de conceptos»³.

Los budistas, en su intento de justificar la inferencia como un medio válido de conocimiento (*pramāṇa*), se encontraron con un problema filosófico. Este problema, en

³ PS. I.3 «*pratyakṣam kalpanāpoḍham*».

términos sencillos, se puede enunciar de la siguiente manera: ¿cómo es posible justificar el conocimiento surgido a partir de un proceso conceptual como la inferencia, si los conceptos no son una representación fidedigna de la realidad? Para solucionar este problema desarrollaron la *teoría de la exclusión*, también conocida como *apoha* por su nombre sánscrito.

2. *Apoha o exclusión*

La teoría de la exclusión (*apoha*) fue una de las aportaciones más significativas por parte del budismo a la especulación india sobre el lenguaje. Su importancia radica en que retomó varios aspectos de la tradición de análisis lingüístico que prevalecían durante el s. V e.c. en India. Gracias a esto, *apoha* tuvo una gran difusión en todo el subcontinente; su divulgación fue tanta que algunos filósofos influyentes pertenecientes al Śivaismo de Cachemira, como Utpaladeva (925-975) y Abhinavagupta (975-1025), retomaron varios de sus presupuestos para poder justificar sus propias propuestas filosóficas⁴.

La palabra sánscrita *apoha* es una contracción de la frase *anyāpoha*, literalmente significa «la exclusión de otro», y se refiere a la teoría budista que da cuenta del contenido conceptual de la mente. Esta teoría fue desarrollada por Dignāga y retomada por autores tales como Dharmakīrti, Dharmottara y Ratnakīrti. El rango de semántico de la palabra *apoha* incluye «excluir; separar, apartar; remover, quitar» y, en tanto término especializado, como sucede en su uso en la teoría de la *apoha*, se refiere al proceso de exclusión de significados mediante el cual las personas entienden la semántica de una palabra. Gracias a esa

⁴ Para más información sobre cómo estos pensadores retomaron las propuestas de *apoha* de Dharmakīrti recomiendo al lector consultar Prueitt (2017).

comprensión del sentido de las palabras, se puede usar una misma palabra para referirse a un determinado objeto. Dicho de manera más sencilla, los budistas que proponen esta teoría sostienen que, al usar cualquier palabra, la mente separa los significados semánticos que no pertenecen al campo de aplicación de la palabra para poder así denotar un objeto en particular. Lo anterior quiere decir que la teoría de *apoha*, en su expresión más elemental, se refiere al nombre del proceso que consiste en descartar todos los rasgos semánticos que no se pueden predicar de una palabra para demarcar aquello que la palabra significa.

Cabe mencionar que el término “rasgos semánticos” se usa comúnmente en lingüística para referirse a la intensión semántica, es decir, a las propiedades de significado que una palabra expresa y que constituyen el núcleo de la palabra. Para la lingüística, los rasgos semánticos son las propiedades de sentido que cualquier usuario competente del lenguaje comprende al hacer uso de cada palabra. Por ejemplo, los rasgos semánticos de la palabra “soltero” son «varón» y «no casado»; por eso, cuando una persona usa la expresión «él es un soltero» entendemos que está denotando a una persona que no está casada y que pertenece al género masculino. Esta aproximación al estudio del significado surgió por parte de la lingüística estructural, específicamente de los sematicistas estructurales, quienes estudiaron los lexemas de la lengua mediante el análisis de sus componentes de sentido, a los que denominaron rasgos semánticos. A esta aproximación se le conoce como “análisis de rasgos semánticos”. Ahora bien, ningún filósofo budista, desarrolló una técnica similar; sin embargo, el análisis que se usó para entender el significado de las palabras coincide con la aproximación de la lingüística. La similitud parte de la idea de que las palabras poseen rasgos notables que le confieren significado (por ejemplo, «varón» y «no casado» en el ejemplo del soltero), aspecto que se parece al análisis de rasgos semánticos contemporáneo.

Lo primero que se tiene que tener en cuenta cuando hablamos de la teoría de la exclusión es que no se refiere únicamente a una sola teoría, sino a un conjunto de aproximaciones, por parte de varios pensadores budistas, a la semántica de los términos generales. La falta de homogeneidad en las distintas propuestas de la teoría de *apoha* se debe a que fue revisada, reelaborada y reestructurada por varios autores en diferentes contextos para resolver distintos problemas filosóficos. En pocas palabras, esto quiere decir que la teoría de la exclusión dista mucho de ser monolítica. Por estas razones, conviene mejor concebir *apoha* como un cúmulo de propuestas que comparten una serie de rasgos similares, pero que no necesariamente todos esos rasgos están presentes en todas las expresiones de la teoría. Así, la teoría de la exclusión para Dignāga, autor que la elaboró por primera vez, no soluciona los mismos problemas que para Dharmakīrti, su comentarista más reconocido, y este, a su vez, usa la teoría de la exclusión para propósitos distintos de los de Ratnakīrti, el último comentarista indio en modificar y argumentar a favor de la teoría de la exclusión en India. A continuación, se explica someramente la versión prototípica de la teoría de *apoha*.

Como se mencionó anteriormente, la tradición lógico-epistemológica inaugurada por Dignāga parte de que existen medios (*pramāṇa*) que validan el acto de conocer; para ellos, los únicos que son fiables son la percepción y la inferencia. El primero de estos, la percepción (*pratyakṣa*), no requiere mediación, y el segundo, la inferencia (*anumāṇa*), siempre está mediada por el lenguaje. Estos dos *pramāṇas* aseguran que el objeto (*artha*) que se quiere conocer tiene utilidad práctica y que se puede garantizar cierto objetivo en particular con

respecto a éste. Por ejemplo, al inferir la presencia de agua en cierto lugar, una persona sedienta puede encaminarse a buscarla⁵.

A pesar de que los dos medios de conocimiento fiables tienen como consecuencia una acción orientada hacia un objeto (y, en ese sentido, se caracterizan por ser pragmáticamente eficaces), su diferencia radica en que la percepción siempre tiene como base un objeto particular y la inferencia tiene uno universal. Por ejemplo, al percibir un lápiz uno capta el color, la forma y los elementos particulares de un objeto específico, pero al afirmar “este lápiz es azul”, el predicado “azul” tiene una extensión lógica mayor, porque abarca muchos más objetos (como lo son el mar, el cielo, etc.). De igual manera este análisis se puede realizar con el término “lápiz”, que puede denotar un número mayor de lápices, que aquellos accesibles a la percepción. Por eso, mientras que la percepción es inefable (*avyapadeśa*), pues no es objeto de las palabras (*śabdasyāviśaya*), la inferencia requiere de palabras, conceptos y juicios.

Debido a que los filósofos budistas querían justificar la inferencia como medio de conocimiento válido y ésta requería de palabras, conceptos y juicios, los budistas a partir de Dignāga consideraron que era necesario explicar cómo una misma palabra puede denotar varios objetos y se puede usar para predicar sobre varios sujetos. Principalmente, los filósofos budistas querían explicar cómo es que el lenguaje, compuesto de términos genéricos⁶, puede

⁵ Aunque se puede aplicar a cualquier objetivo (*artha*), en realidad el objetivo que se quiere justificar es el camino al despertar.

⁶ En sánscrito el término para universal (*jāti*) es el mismo término que se usa para casta. Así cuando los budistas niegan los universales también, de manera indirecta, argumentan en contra del sistema de castas.

predicar sobre los objetos particulares. Al intentar explicarlo, se encontraron con un problema muy similar al de los universales, que podemos denominar como el problema de “uno entre muchos”. Este problema se enuncia de la siguiente manera: ¿cómo es posible que una propiedad que es singular (el azul) –llamada universal (*jāti*) en la filosofía india– puede ser idéntica en varios objetos (en el lápiz, en el mar, en el cielo), a pesar de que estos son numéricamente más de uno?

Para resolver esta interrogante, los budistas argumentan por medio de postulados que se sustentan en la lógica y la epistemología india que las palabras únicamente comunican sus significados a través de un proceso de exclusión. De tal manera que las palabras no expresan algo de manera afirmativa, sino que sólo descartan los objetos disimiles del conjunto que predicán. Como los elementos excluidos no comparten nada en común, sino solamente rasgos ausentes, los budistas no se tiene que comprometer con la existencia de una entidad metafísica –como los universales– que les conceda identidad a las palabras. Esto quiere decir que la teoría prototípica de *apoha* ataca el estatus ontológico, es decir, el grado de existencia de los universales, para reducirlos a un mero nombre. Por estas razones, también se le conoce a *apoha* como la teoría del nominalismo budista.

Anteriormente se mencionó que *apoha* no se refiere a una sola teoría, sino que, debido a que se reelaboró por diferentes pensadores, existen variaciones de la misma con diferentes compromisos ontológicos. Dicho de otra manera, las diferentes versiones tienen variaciones en los presupuestos que tienen con respecto a la estructura de la realidad. En este trabajo nos enfocaremos en dos versiones desarrolladas por dos pensadores distintos: Dignāga y Ratnakīrti. El primero de ellos, Dignāga, fue el pionero de esta propuesta, mientras que el segundo de ellos, Ratnakīrti, fue el último pensador en India en elucubrar sobre *apoha*. Estas

dos versiones de la teoría difieren en el significado de *apoha* y en las implicaciones que tiene este proceso de exclusión para el conocimiento. Además, para complementar la exposición de Dignāga y explicar mejor cómo es que Ratnakīrti se diferencia de él, se expondrán someramente dos de las objeciones más populares que recibió el capítulo sobre *apoha* del *Compendio de los medios de conocimiento*, o *Pramāṇasamuccaya* por su nombre en sánscrito, de Dignāga.

2.1 Dignāga y apoha en el Pramāṇasamuccaya

Dignāga fue un pensador budista que vivió en el sur de la India alrededor del siglo V e.c. Sus escritos revolucionaron la lógica y la epistemología india, no solo para las corrientes budistas, sino para la mayoría de la filosofía india. Su sistema de pensamiento y su enfoque para con la filosofía se caracterizan por una gran dependencia de las reglas de inferencia, lo que produjo que las tradiciones rivales que no eran budistas, en su afán por debatir con él, refinaran sus doctrinas y tratados para que fuesen argumentadas mediante los estatutos de la lógica india. Son ocho las obras que compuso sobre lógica y epistemología (*hetu-vidyā*): *Investigación sobre los atributos (ālabana-parīkṣa)*, *Introducción al razonamiento (hetu-mukha)*, *Tratado sobre falacias (hetvābhāsa-śāstra)*, *Introducción al Nyāya (nyāya-mukha)*, *Investigación de las marcas genéricas (sāmānya-lakṣaṇa-parīkṣa)*, *Investigación de los tres tiempos (trikāla-parīkṣā)*, *Monografía de la cognición dependiente (upādāya-prajñapti-prakarāṇa)*, y el *Compendio de los medios de conocimiento (pramāṇasamuccaya)*. De estos textos, el principal y el que más difusión recibió, tanto en India como en Tíbet, fue el último, el *Pramāṇasamuccaya*.

Dignāga propone la teoría de la exclusión en el quinto capítulo de su obra más reconocida, titulada *Compendio de los medios de conocimiento*. En ese texto, el autor explica que los términos generales (términos cuyo significado expresan más de un objeto en particular, tales como vaca, carro, perro, etc.), no existen como entidades reales en el mundo, sino solamente como meros nombres. De acuerdo con Dignāga, una cognición mental se refiere a una entidad real únicamente si tiene como objeto una entidad particular, por eso mismo, los términos generales no se consideran reales, pues no pueden denotar objetos particulares, solo pueden denotar universales. Esto no significa que los objetos que las palabras denotan no existan, sino que los nombres y las expresiones lingüísticas únicamente proclaman el aspecto universal o genérico, es decir, el contenido conceptual de aquello que están denotando. Cabe mencionar que por términos generales me refiero a cualquier palabra cuya extensión lógica puede ser ejemplificada por más de una muestra y, en este caso, para la filosofía budista la muestra únicamente puede ser un objeto particular.

La filosofía anglo-americana contemporánea, siguiendo la clasificación de John Stuart Mill, considera que los *términos generales* se contraponen a los *términos singulares*. Así, mientras que los términos singulares denotan objetos particulares, los términos generales denotan una clase o tipo de objetos. Quine (1960, pp.88) define un término general como «aquello que se predica, o aquello que ocupa lo que los gramáticos llaman la posición de predicado, y puede tener tanto la forma de un adjetivo, un verbo o un sustantivo». Ahora bien, esta oposición entre los términos singulares y los generales, hasta donde he podido investigar, no existe en la filosofía india. Para Dignāga, al menos, un término general o universal puede ser tanto el sujeto como el predicado de una oración. Por ejemplo, en la proposición «el sonido es transitorio», tanto el sonido (*śabda*) como la propiedad de ser

transitorio (*anitya*) se consideran terminos generales o universales. Sin embargo, a diferencia de la filosofía contemporánea, en India sí existe una oposición entre los términos generales o universales (*sāmānyalakṣana*) y los objetos particulares (*svalakṣana*).

En sánscrito, la palabra *svalakṣana*, generalmente traducida como «objeto particular» se usa para referirse a los casos individuales, pues literalmente significa «aquello que tiene una marca propia». Esto quiere decir que un objeto particular se concibe como una entidad que presenta características distintivas que le son exclusivas y que se hacen presente a la cognición durante el proceso de conocimiento. Por su parte, la palabra para referirse a los términos universales o generales es *sāmānyalakṣana*, generalmente este vocablo se traduce como «universal» dado que su significado literal es «aquello que posee una marca genérica o común». Así, un universal se entiende como entidad que posee una propiedad que se comparte entre los diferentes casos. Por ejemplo, la característica de ser azul se comparte por diferentes casos, como lo son el cielo, el mar, el agua, etc. Por lo mismo, una palabra se considera un *sāmānyalakṣana* en tanto que sirve como predicado, como en el caso de los adjetivos, o porque se puede usar para denotar diferentes objetos particulares, como en el caso de los sustantivos.

Ahora bien, la filosofía sánscrita hace uso de muchas palabras para referirse a los universales, cada una con sus diferentes matices. Por ejemplo, algunas palabras como *jāti*, que significa nuclearmente «clase o especie», enfatizan las propiedades genéricas, mientras que otras destacan la clase a la que pertenece, como sucede con *ākṛti* cuyo significado es «forma, figura». Sin embargo, Dignāga en el *Pramāṇasamuccaya* opta por usar *sāmānya*, cognado del prefijo de origen griego *homos*, pues destaca las características de homogeneidad de los universales. Lo anterior apunta a que, para la filosofía budista, la característica

principal de los universales radica en estar presente en diferentes casos particulares. También hay que considerar que probablemente el uso de la palabra *sāmānya* por Dignāga se debe a que continua con el léxico escolástico legado por la tradición de comentarios pertenecientes al género del *abhidharma*⁷.

Los filósofos budistas que surgieron después de Dignāga argumentan que los particulares y los universales expresan dos facetas del mismo objeto y que la única diferencia entre estos dos es el instrumento cognitivo que se usa para aprehenderlos. Mientras que los particulares se conocen mediante la percepción, los universales se conocen mediante los conceptos. Para Dignāga, el estudio del contenido conceptual, es decir, cómo las palabras pueden ser aplicados a distintos objetos y se pueden predicar sobre diferentes sujetos, es un paso necesario para entender otro instrumento cognitivo, a saber, el proceso de la inferencia (*anumāna*).

Los filósofos budistas afirman que, durante el proceso de la inferencia, las palabras y los conceptos se mezclan, pues los dos pertenecen al contenido representacional (*vikalpa*) de la mente. Sin embargo, eso no significa que sean lo mismo, pues los conceptos pueden existir incluso en la ausencia de las palabras. Por ejemplo, una imagen puede aparecer en la mente incluso sin estar acompañada de palabras. Dharmakīrti, uno de los principales comentaristas de Dignāga, define un concepto como “una cognición con una apariencia fenoménica, que es capaz de fundirse con una palabra⁸”. Esta definición apunta a un importante aspecto de la teoría budista del lenguaje, a saber, que la teoría de la exclusión no es únicamente una teoría

⁷ Para más información remito al lector a AKBh pp. 349.

⁸ NBh 25 *abhilāpasamsargayogyapratibhāsā pratītiḥ kalpan*

que explique el significado de un vocablo, sino que también debe de dar cuenta de la temática o contenido conceptual asociado con éste (aquello llamado *aboutness* en la filosofía anglosajona). Por lo tanto, nombrar a la teoría de la exclusión como una teoría del significado sería un apelativo poco apropiado, pues ésta da cuenta de mucho más aspectos que sólo el significado de las palabras, tales como el proceso de conocimiento y el contenido representacional de la mente. Para explicar las implicaciones de la teoría someramente explicaré la versión de Dignāga antes de mostrar los argumentos más contundentes en contra de esta versión de la teoría.

La teoría de *apoha*, según fue concebida por Dignāga, explica el proceso mediante el cual un término general se refiere a objetos particulares. Esto quiere decir que explica cómo una palabra, cuyo campo de aplicación incluye muchos casos de entidades particulares, puede ser usada para hablar de objetos individuales específicos. El campo de aplicación (*pravṛttinimita*) de una palabra, también conocido como la extensión lógica en el ámbito filosófico moderno, incluye distintos ejemplos individuales llamados casos y estos casos pertenecen a una clase o tipo. Dignāga argumenta que las palabras solo pueden nombrar la clase a la que el caso particular pertenece y nunca pueden denotar la individualidad de los casos de las que son ejemplos particulares. Así, en el ejemplo por antonomasia de la filosofía budista, la palabra «vaca» no se puede referir nunca a una vaca en específica, como la que nos encontraríamos en una granja concreta, sino que se refiere a todas las vacas por igual. Debido a esto es que, para Dignāga, los términos generales tales como «vaca» no tienen realidad afuera de los casos de objetos particulares a los que se pueden referir, en este caso, a todas las vacas que se pueden percibir directamente mediante los sentidos.

En términos simples, el principal postulado de *apoha* consiste en afirmar que los tipos de palabra no se pueden definir mediante sus casos, sino que el proceso para definir un vocablo se da por medio de delimitar todo aquello que no puede ser denotado por los casos y después descartar aquellos elementos como ejemplos del tipo de palabra. Este proceso recibe el nombre de exclusión porque los casos que quedan no tienen algo en común entre ellos, ya que solamente son ejemplos de aquello que no se descartó mediante el proceso de exclusión. Esto también implica que Dignāga no tiene que aceptar la realidad de los universales como categorías ontológicas, pues, para él, no puede existir un universal en un grupo de elementos que consisten en casos no denotados. Estos casos no denotados son aquellos disímiles a la clase y, por lo mismo, no guardan algo en común entre ellos más allá de la ausencia de rasgos representativos de la clase. Retomando el ejemplo de la palabra «vaca», podemos decir que al usarla excluimos de la clase «vaca» todos los casos que carecen de rasgos tales como perigallos, cuernos y demás y, al excluir estos casos, negamos que exista un universal «vaca» bajo el argumento de que esta clase de objetos se construyó mediante la separación de las entidades con los rasgos ausentes.

Dignāga argumenta a favor de la teoría de la exclusión en el *Compendio de los medios de conocimiento* mediante un procedimiento indirecto en donde refuta todas las teorías rivales, dando a implicar que solo *apoha* puede permanecer como una propuesta viable. Para ello, Dignāga empieza por refutar la idea de que un término general se refiere a todos los objetos particulares que denota, es decir, que la extensión lógica del significado de un término general abarque todos los casos individuales. Sobre este punto, él menciona que «un término

general no expresa particulares, porque es infinito y entonces sería ambiguo»⁹. Para explicar de manera más concreta, podemos decir que Dignāga niega que al usar la palabra «vaca» el significado del vocablo denote todas las vacas, pues, de ser así, la persona que escucha la palabra no sabría a qué clase específica de vaca se refiere (es decir, su color, raza, etc.) o a qué objeto en particular se refiere (por ejemplo, la vaca que está en el establo comiendo). Esto se debe a que, si así fuera, el referente sería ambiguo. Siguiendo esta línea de pensamiento, esto también implica que las palabras no podrían enseñarse jamás, pues nunca se podría mostrar la conexión entre la imagen acústica y el objeto particular, dado que nunca sabríamos a qué objeto se refiere. De acuerdo con este argumento de Dignāga, sería un error considerar que la extensión del significado de una palabra comprende todos los elementos específicos que denota.

A su vez, Dignāga también critica la idea de que una palabra denote un universal, bajo el argumento de que sería imposible usar dos atributos universales para un mismo elemento. Por decirlo de otra manera, si aceptamos que toda palabra se vincula con un solo universal entonces las expresiones como «la sustancia existente» no podrían ser posible, pues el referente de «existente» no podría ser calificado por otro universal, en este caso «sustancia», ya que cada término general solo se podría referir a un solo objeto. Con esta argumentación, Dignāga concluye que el significado de una palabra no expresa ni los particulares, ni los universales, sino solamente la exclusión de otro (*anyāpoha*).

Para aceptar la teoría de la exclusión de Dignāga, habría que preguntarnos cuáles son los elementos que requiere explicar la propuesta de Dignāga para ser filosóficamente viable.

⁹ PS 5.2 *na jātiśabdo bhedānām anantyaṭ vyabhicārataḥ*

En primer lugar, la teoría tiene que dar cuenta de cómo un proceso negativo como la exclusión puede explicar el contenido semántico de un término de mejor manera que explicarlo mediante un proceso positivo o afirmativo. En segundo lugar, esta teoría tiene que explicar cómo resulta posible usar un término general que no cuenta con un referente particular. En otras palabras, debe explicar como un término general puede expresar algo del mundo a pesar de que no tiene existencia más allá del ámbito discursivo y de los particulares que lo ejemplifican. Al primero de estos problemas se le denomina el problema de la circularidad y al segundo el problema de la referencia. Estos dos puntos fueron los que los detractores de Dignāga objetaron para criticar la teoría de *apoha*.

2.3 Críticas de Uddyotakara y Kumārila Bhatta

La teoría de la exclusión recibió críticas de las tradiciones rivales. En específico, fueron dos pensadores los que atacaron vehementemente la versión de *apoha* ideada por Dignāga. El primero de estos pensadores fue Uddyotakara (c. s.VI e.c.), quien perteneció a la tradición Nyāya, mientras que el segundo fue Kumārila Bhaṭṭa (c. s.VII e.c.), perteneciente a la tradición Mīmāṃsā. Las críticas sobre el primero de los puntos, el problema de la circularidad, guarda cierta similitud entre los dos pensadores, mientras que el segundo de los puntos, el problema de la referencia, difiere en la aproximación de los dos. En este apartado se explicará la crítica de Uddyotakara y Kumārila sobre el problema de la circularidad, mientras que sólo se explicará el argumento de Uddyotakara con respecto al problema de la referencia.

Uddyotakara fue el primero en objetar en contra de la teoría de la exclusión de Dignāga. Sus argumentos, nueve en total, aparecen esbozados en su texto *Explicación de Nyāya*, o *Nyāyavārttika* en sánscrito. Cabe mencionar que, a pesar de que el esbozo de la

crítica existe desde la época de Uddyotakara, el argumento de circularidad sólo se entiende gracias al comentario de Vācaspati Miśra, compuesto hacia el siglo X e.c. Por su parte, Kumārila Bhaṭṭa dedica una sección entera de su texto *Explicación de las estrofas*, o *Ślokavārttika*, a la crítica de la teoría de *apoha* de Dignāga.

Ahora bien, se le denomina “argumento de circularidad” debido a que las críticas se centran en la imposibilidad de explicar la semántica de un término mediante la negación sin que esta presuponga de alguna manera la afirmación, pues, el rasgo afirmativo, entendido como el aspecto positivo de una expresión, es inherente al acto de negar. Dicho con un ejemplo, la teoría de la exclusión de Dignāga afirma que, al entender aquello que denominamos «vaca», nuestra comprensión se logra mediante la negación de los elementos que no corresponden a la clase «vaca», es decir, mediante el juicio «esto no es una no-vaca». La exclusión, en este caso, se observa con la doble negación del vocablo «vaca», la primera, una negación verbal (*paryudāsa-pratiṣedha*) «no es», y la segunda, una negación nominal (*prasajya-pratiṣedha*) «no-vaca»¹⁰. Los críticos de la teoría, como Uddyotakara o Kumārila Bhaṭṭa, sostienen que para entender la expresión «esto no es una no-vaca» se tiene que presuponer que se conoce el significado de la palabra «vaca», pues no se puede negar aquello que no se conoce su referente.

¹⁰ Los dos tipos de negaciones responden a diferentes formas de negar una proposición. La llamada negación nominal, que literalmente significa «negación de la aplicación» (*prasajya-pratiṣedha*), se expresa de tal manera que nada positivo se implica mediante ella. A diferencia de la negación verbal, que significa «negación prohibitiva» (*paryudāsa-pratiṣedha*) y que implica un aspecto positivo. Un ejemplo de negación verbal existe con la negación «no-vaca», donde se implica la existencia de algo diferente a una vaca, mientras que en la negación verbal «eso no es una vaca» no existe tal implicación.

En la *Explicación del Nyāya*, Uddyotakara no sólo critica la teoría de *apoha*, sino que también argumenta indirectamente a favor de la propuesta de la tradición Nyāya con respecto a la semántica de los términos generales. En el texto, las objeciones se dividen en tres partes: la primera es una crítica a la proposición de Dignāga de que «un término general no expresa particulares»; la segunda es una discusión de la noción de co-referencia (*sāmānādhikaranyā*); y la tercera es la exposición de nueve problemas de la teoría de *apoha*, donde la primera de estas críticas la dedica a la circularidad de la teoría.

Ahora bien, la crítica de Uddyotakara se centra en dos premisas¹¹. La primera de éstas es que uno no puede negar aquello que no ha comprendido con anterioridad y la segunda es que el entendimiento ocurre inicialmente cuando se comprende la denotación positiva, que, en este caso, es lo mismo que el universal. Esto quiere decir que para Uddyotakara la teoría de *apoha* no es viable debido a que, al negar la posibilidad de una cognición positiva de «vaca», la negación «no-vaca» sería imposible, pues el aspecto negativo o de exclusión requiere como condición primaria que haya algo positivo que negar. De acuerdo con el comentario, para Uddyotakara, existe una interdependencia entre la cognición positiva y la cognición negativa, sin embargo, en la *Explicación del Nyāya* no se usa el término «interdependencia» (*itaretarāśrayatvam*), lo cual indica que, probablemente, la implicación sobre la interdependencia se deba a una interpretación y elaboración tardía del argumento por parte de Vācaspati Miśra. Esto también significa que, al menos para Uddyotakara, la crítica a la teoría de la exclusión no apunta a que existe un vínculo entre lo positivo y lo

¹¹ Desgraciadamente no tuve acceso al texto sánscrito de Uddyotakara, ni al comentario de Vācaspati Miśra. La explicación que hago de éste se basa en el artículo de Hugon (2011) y de Okazaki (2015).

negativo de una expresión, sino que el argumento objeta que Dignāga no considera el aspecto positivo como algo existente y, por lo mismo, falla en explicar la necesidad de introducir la exclusión como parte válida del proceso de conocimiento.

Kumārila, por su parte, sí apunta a la interdependencia (*anyonyasamśraya*) entre el aspecto positivo y el negativo y, al igual que para Uddyotakara, no considera que algo que desconocido se pueda negar¹². Sin embargo, procede de manera diferente en su objeción. Así, empieza por introducir en su crítica dos posibilidades que surgen al interpretar el significado de «vaca» como la exclusión de otro (*anyāpoḥa*). En primer lugar, menciona que se puede entender el «no-vaca» (*a-go*) de la expresión «esto no es una no-vaca» como aquello que no se expresa mediante la palabra «vaca», pero que también se puede entender «no-vaca» como denotando todo aquello que es otra cosa diferente a una vaca. Cualquiera de las dos posibilidades conlleva un problema filosófico.

Con respecto a la primera de las posibilidades, Kumārila aboga que si «no-vaca» se refiere a aquello que no se expresa mediante la palabra «vaca», entonces Dignāga y su teoría tienen que explicar cómo conocemos aquello que se excluye. Dicho de manera más sencilla, debido a que Dignāga afirma que el vínculo entre las palabras y los objetos surgen como convenciones (*saṃketa*), esto significaría que la convención entre la palabra «vaca» y el animal se establecería en el mismo momento que se excluyen todos los elementos que no se pueden denotar mediante esa palabra. Así, una persona que no conoce la palabra «vaca», al aprender la convención de que a cierto animal mamífero bovino rumiante se le denomina así,

¹² Uddyotakara menciona que «en tanto que no se conoce el otro, no se puede negar el primero». NV (*yāvac cetaraṃ na pratipadyate tāvad itaraṃ na pratiṣedhatīti*). Citado en Hugon (2011, pp.121).

excluiría en ese instante todos los elementos que no denotan la palabra (por ejemplo, colmillos, aletas, alas, etc.). Sin embargo, la crítica de Kumāriila nos dice que, dado que esta persona sólo conoce un caso específico de vaca (aquella presente a la percepción de esa persona en ese instante), eso implicaría que la palabra «vaca», para la persona que aprende la convención, solo se referiría al caso particular de la vaca que se percibe mediante los sentidos. Esta objeción tiene repercusiones serias para la teoría, pues Dignāga, de hecho, aboga en contra de que los términos generales denoten sólo particulares, pero la crítica de Kumāriila apunta a que *apoha*, en realidad, estaría homologando a los universales a un caso particular. Esto lleva al filósofo mīmāṃsā a concluir que la exclusión no se puede sostener como teoría filosófica si entendemos *anyāpoha* como lo que no se expresa mediante el vocablo «vaca».

Con respecto a la segunda de las posibilidades, entender «no-vaca» como si denotara todo aquello que es otra cosa diferente a una vaca, Kumāriila menciona que el prefijo no (representado por la a- privativa sánscrita) de «no-vaca» (*a-go*) depende del sustantivo vaca, pues es un elemento morfológico que no pueda presentarse sin algo que privar o negar. Con esto en mente, Kumāriila ofrece dos posibilidades a los promotores para explicar la negación de *apoha*: 1) la «vaca» en realidad se conoce de manera positiva primero y luego se niega. 2) La negación de vaca es interdependiente con su afirmación, de tal manera que para negar es necesario afirmar y viceversa. Si el promotor de *apoha* responde afirmativamente a la primera posibilidad, eso conllevaría que la teoría de la exclusión sería inútil, pues no se necesita la negación para entender, sobretodo porque entonces sería un elemento secundario. Por otra parte, si responde asertivamente a la segunda opción, entonces caemos en un argumento circular, pues el entendimiento de la «no-vaca» depende de la comprensión de

«vaca», lo cual implica que la teoría de *apoha* no explica nada, sino que sólo da vueltas entre la negación y la afirmación.

Ahora bien, la segunda de las críticas a la teoría de *apoha*, aquella que muestra el problema de la referencia, se refiere a la dificultad para explicar cómo los términos generales no cuentan con un referente particular. Este problema se produce porque Dignāga arguye de manera indirecta la teoría de la exclusión rechazando cuatro posibilidades: 1) Un término general expresa una entidad particular. 2) Un término general expresa una entidad universal. 3) Un término general expresa la relación entre un universal y un particular. 4) Un término general expresa una entidad particular caracterizada por un universal. Como ninguna de éstas posibilidades resulta satisfactoria para el filósofo budista, entonces él concluye que la única opción viable es que una palabra denote la exclusión de todas las palabras que no pueden ser expresadas por ésta.

De igual manera, sus detractores proceden de manera indirecta, es decir, niegan la validez de la teoría de *apoha* como una manera de explicar la semántica de los términos generales mostrando que hay un error argumentativo al afirmar que los términos generales se construyen mediante el proceso de exclusión. Para probar este argumento lo único que tienen que hacer es mostrar que las palabras sí denotan alguna de las cuatro posibilidades criticadas por Dignāga. Así la objeción de Uddyotakara se enfoca en negar que el término general expresa una entidad particular caracterizada por un universal.

El argumento de Uddyotakara se basa en la posibilidad de co-referencialidad (*sāmānādhikarāṇya*) de las palabras, es decir, la posibilidad de que dos términos generales se usen para denotar un mismo objeto. El filósofo Nyāyika reutiliza el ejemplo previamente

usado por Dignāga de la «sustancia existente», donde «sustancia» y «existencia» denotan una misma entidad particular. Dignāga aboga en su texto porque esta caracterización no puede ser posible, pues cuando pensamos en la palabra «existente» hay una falta de independencia (*asvātantrya*) de la palabra. Esto quiere decir que cuando escuchamos palabras que denotan categorías tan generales, como «existente», no entendemos cosas específicas como una sustancia, una vaca, un jarrón o demás, por lo que se requiere otro término general para calificarla. Sin embargo, Uddyotakara responde diciendo que de hecho la expresión «sustancia existente» se usa para denotar objetos. Es más, el término general «existente» en este caso denota no sólo el universal, sino también el caso particular simultáneamente, es decir, denota un objeto particular que está caracterizado por un universal. En pocas palabras, Uddyotakara niega que exista una falta de independencia en los términos generales y que no hay razón para aceptar el argumento de Dignāga. La implicación del argumento de Dignāga radica en que solo se puede hablar de «la sustancia existente» en tanto que los dos términos se construyen mediante *apoha*. Sin embargo, Uddyotakara muestra que no es el caso, sino que los términos pueden denotar un objeto particular sin necesidad de hacer referencia a *apoha*.

Estos dos argumentos muestran uno de los grandes problemas de la teoría de *apoha*, a saber, que no se necesita solamente la negación para explicar la semántica de los términos generales. Estas críticas produjeron que los comentaristas budistas de Dignāga reformularan la teoría para defenderla de las objeciones. Gracias a esto, se crearon distintas versiones de *apoha*. En el siguiente apartado explicaré la versión de Ratnakīrti y mostraré como responde a los problemas planteados por Uddyotakara y Kumāriḥa Bhaṭṭa.

2.3 Ratnakīrti y apoha en la Apohasiddhi

En las reformulaciones subsecuentes a Dignāga, el aspecto “negativo” (o de ausencia) de la teoría pasó a tener menos importancia. A manera de resumen, podemos demarcar tres etapas diferentes por las cuáles transitó la teoría durante el tiempo que se debatió en India. En la primera etapa tenemos la postura de Dignāga, quien afirmó que *apoha* es únicamente un aspecto negativo. Dicho de otra manera, que el contenido semántico se da sólo en tanto que se excluyen elementos que no pertenecen al conjunto que se quiere denotar. La segunda etapa, ejemplificada por Dharmottara, asevera que el proceso sucede por etapas: primero se concibe de manera negativa el objeto y luego de manera afirmativa. Dicho de manera más sencilla, cuando se usa una palabra durante el proceso cognitivo que permite nombrar a las cosas, surge primero el proceso de excluir los elementos que no pertenecen al conjunto y luego se incluyen por implicación aquellos que sí pertenecen. La tercera y última etapa surge como una crítica a la anterior y afirma que no se conoce mediante un proceso donde primero entendemos la ausencia y luego los aspectos afirmativos de un objeto, sino que percibimos el aspecto afirmativo y el negativo en un solo instante de cognición. Dicho de manera más sencilla, no existe una separación tajante entre el aspecto negativo y el positivo. Esta tercera postura es la que Ratnakīrti argumenta en su tratado *Demostración de la exclusión (apohasiddhi)*.

El texto de Ratnakīrti (s. XI e.c.) expone la última versión de la teoría de *apoha* producida en sánscrito. Después de él, tan sólo existieron trabajos compilatorios donde se exponen las diferentes versiones de la teoría, como lo vemos en *El lenguaje de la Lógica (Tarkabhāṣā)* de Mokṣakāragupta. Se sabe poco de la vida de Ratnakīrti, más allá de que perteneció a Vikramaśīla, uno de los más famosos complejos de educación monástica para

budistas en India antigua y que fue discípulo de Jñānaśrīmitra. Su maestro escribió un tratado sobre *apoha* titulado *Monografía de la exclusión (apohaprakarana)*, de donde Ratnakīrti retoma varios de los argumentos que expone en su texto.

La teoría de *apoha*, de acuerdo con Ratnakīrti, busca explicar cómo construimos el contenido conceptual de nuestros episodios cognitivos a partir de aquello que se encuentra presente directamente presente a nuestra cognición. En pocas palabras, podemos explicar la versión de la teoría de la exclusión de Ratnakīrti como una teoría general de los objetos de los que hablamos y pensamos y, por lo mismo, de los objetos en base a los cuales actuamos. Esto se debe a que para los filósofos comentaristas de Dignāga, los objetos que conceptualizamos siempre son pragmáticamente eficaces, en tanto que nos llevan a actuar de acuerdo con la realidad ontológica mediante la cual que se nos presentan. Por eso, una persona sedienta, cuando observa agua en el desierto, a pesar de que sea un espejismo, se mueve en la dirección en que ésta se sitúa esperando encontrársela, pues, para él, el agua aparece como algo real y eficiente para saciar su sed.

Para los pensadores budistas anteriores a Jñānaśrīmitra y posteriores a Dignāga, *apoha* se describe como un proceso que inicia con un objeto cualquiera que posee un grupo de rasgos. Este objeto se caracteriza por ser una muestra de un objeto particular (*svalakṣaṇa*) y, por lo tanto, no tiene una extensión temporal, ni una extensión espacial, tan solo es una entidad momentaria y fugaz. Debido a su momentaneidad, los rasgos que lo individualizan sólo están asequibles a la percepción. Estos rasgos distintivos son aquellos que se van a usar para la construcción de una clase de rasgos disímiles, es decir, aquellos que no satisfacen la inclusión al grupo de rasgos distintivos o, dicho de otra manera, aquello que los proponentes de *apoha* determinan como no-x (donde «x» denotan el grupo de rasgos que el objeto posee).

Después de esto, se construye conceptualmente una clase que comparte similitudes entre sí con base en la negación del grupo de elementos disímiles. Por decir un ejemplo, en el caso de una vaca, los rasgos que la caracterizan son el hecho de contar con perigallos, cuernos, cuatro patas y ubres, mientras que el grupo de elementos que se excluyen son la ausencia de perigallos, de cuernos, de cuatro patas y de ubres. Al negar la clase disímil (no-perigallos, no-cuernos, etc.) se logra un grupo de elementos que no guardan similitud entre sí, más allá de la exclusión de elementos no presentes.

Ahora bien, Ratnakīrti, siguiendo a su maestro Jñanāsrīmitra, critica esta versión de la teoría bajo el argumento de que «nadie capta la exclusión como algo que sigue al encuentro con el referente, ni tampoco la persona capta que se haya excluido otra cosa después de percibir la exclusión¹³». Esto quiere decir que nuestra comprensión del mundo no surge por medio de etapas en donde primero se capte un aspecto, ya sea el negativo o el positivo, y luego por implicación se pueda entender el aspecto contrario. En el caso de la vaca, significa que no percibimos primero la vaca y luego las características disímiles a éstas. Mas bien, lo que Ratnakīrti afirma es que «no queremos decir por la palabra exclusión (*apoha*), precisa y exclusivamente, tan solo una afirmación (*vidhi*), ni tampoco la mera la diferenciación de otros, sino que queremos decir que el referente de las palabras es una afirmación que se caracteriza por la exclusión de otros¹⁴».

¹³ *na hi vidhiṃ pratipadya kaścīd arthāpattitaḥ paścād apoham avagacchati, apoham vā pratipadyānyāpoḍham.* (AS pp.59)

¹⁴ *atrābhīdhīyate nāsmābhir apohaśabdena vidhir eva kevalo 'bhipretaḥ nāpy anyavyāvṛttimātram, kin tv anyāpohaviśiṣṭo vidhiḥ śabdānām arthaḥ* (AS pp.59)

Lo que *apoha* significa para Ratnakīrti es que la exclusión no se construye mediante la negación, sino que es una característica de la afirmación. Para ejemplificarlo de manera más clara, el filósofo budista explica que el aspecto negativo se percibe como una característica gracias a la construcción mental de la ausencia (*abhava-vikalpa*). Patil (2011, pp.232) explica esta propuesta con el ejemplo de la cognición «no existe nada en el suelo». Para Ratnakīrti, esta cognición se construye como «el suelo se caracteriza por la ausencia de otras cosas», de tal manera que “el suelo” es el aspecto positivo que se percibe, mientras que “la ausencia de todas las cosas” es el aspecto negativo. Sin embargo, no se perciben independientemente uno del otro. De la misma manera podríamos usar el ejemplo de la vaca, donde la vaca que se percibe se caracteriza por la negación de la ausencia de cuernos, perigallos y demás. Esto implica que no hay una oposición entre la negación y la afirmación, sino que los dos aspectos son parte de un mismo instante de percepción.

Esta reelaboración de *apoha* responde a las objeciones que Uddyotakara y Kumāriila de manera directa, pues niega la posibilidad de que el aspecto positivo sea dependiente del negativo y de esta manera invalida la circularidad. Dicho de otra manera, la crítica de los oponentes de Dignāga afirmaba que la negación siempre requería de aquello que se negaba, pero para Ratnakīrti esa refutación se vuelve inválida, dado que no se está negando algo, sino que la negación es un aspecto de la afirmación. Así, no se está negando a la vaca, sino que las características ausentes (no-perigallo, etc.) son una especificación de la vaca. De esta manera, Ratnakīrti no puede ser objeto de las críticas que previamente se hicieron a la teoría de la exclusión.

Además, Ratnakīrti aboga por que el referente de este proceso de exclusión es una cosa general (*vastumātra*) que está determinada (*adhyavasita*) y excluida de aquello que no

tiene su misma forma (*atadrūpaparāvṛtta*). Lo anterior significa que aquello que se percibe es un objeto individual físico, cuyo componente causal, creado por las impresiones previas de objetos, permite la construcción de una imagen en la mente con la figura de este particular. Así, en tanto que se recuerda el objeto, se trata de una representación del intelecto (*buddhyākara*) y, por lo mismo, un objeto particular (*svalakṣana*) determinado mediante el aspecto positivo caracterizado por la exclusión. En términos más sencillos, podemos decir que, a diferencia de Dignāga, Ratnakīrti parte de que el objeto particular crea una imagen en el intelecto (*ākāra*), esta imagen tiene su propia cadena causal que la llevó a ser parte de la conceptualización. Es decir, al observar una vaca en el establo, surge en la mente una imagen de la misma debido a la experiencia previa y la convención (*saṃketa*). Esta imagen tiene su propia cadena causal que la permitió convertirse en imagen, por lo tanto, se convierte en objeto particular. Este objeto en particular se construye por medio de un proceso de *apoha* donde hay un aspecto positivo caracterizado por la exclusión de otros.

Lo anterior significa que Ratnakīrti tampoco puede ser criticado por el problema de la referencia, pues a diferencia de Dignāga, él explica el vínculo con el particular mediante un proceso causal. A la teoría causal de Ratnakīrti, inaugurada por Dharmakīrti, se le conoce como una aproximación de arriba a abajo (*bottom up*) porque parte del objeto particular para explicar el contenido mental, mientras que a la teoría de Dignāga se le conoce como una aproximación de abajo hacia arriba (*top down*), pues parte de los esquemas mentales para luego explicar cómo éstos se conectan con los objetos particulares. Por lo mismo, el problema con Dignāga es que nunca logra cerrar la brecha que existe entre los esquemas mentales y los objetos, a diferencia de todos los filósofos budistas que le siguieron, que no tuvieron ese problema.

Podemos entonces concluir cuatro afirmaciones con base a lo que se mencionó en este capítulo. En primer lugar, existió una tradición filosófica en India que poseyó el mismo grado de rigurosidad que la filosofía angloeuropea. En segundo lugar, esta tradición guarda similitudes con las discusiones contemporáneas; sin embargo, tiene sus particularidades que la hacen diferente. Tercero, dentro de la tradición de filosofía india, existe un gran interés por la filosofía del lenguaje, ejemplificada por la teoría de la exclusión budista. Por último, la teoría de la exclusión budista tuvo varias reelaboraciones gracias a las críticas que recibió, así como por los distintos compromisos ontológicos que los diferentes pensadores sostuvieron.

Ahora bien, en este capítulo hemos explicado los problemas que han dificultado la difusión del pensamiento budista en los departamentos de filosofía, lo que ha permitido explicar la similitud que existe entre la tradición epistemológica budista y la filosofía analítica y la importancia de tratar de entender el pensamiento indio como algo valioso por sí mismo. Con base en lo anterior, se introdujeron someramente los principales postulados de la teoría de la exclusión budista (*apoha*). Esta introducción se basó en dos versiones distintas de *apoha*, la primera ideada por Dignāga y la segunda a partir de la reelaboración de Ratnakīrti. Para explicar la versión de Ratnakīrti se tomó en cuenta las objeciones de Uddyotakara y Kumārila Bhaṭṭa. Esta breve introducción a la filosofía del lenguaje budista nos permite explicar en el próximo capítulo las características que distinguen a la filosofía en India, mediante la explicación de aquellos elementos que permitieron el desarrollo de la teoría de *apoha*, es decir, mediante sus precursores y sus presuposiciones.

Capítulo II

Precursores de la teoría de la exclusión: de la gramática a la filosofía

Para entender la teoría de la exclusión (*apoha*) en la discusión filosófica india se requieren conocer dos factores que fungen como precursores de la misma: 1) los presupuestos implícitos en la argumentación filosófica y 2) las disputas doctrinales entre las distintas tradiciones con respecto a la teoría de los medios de conocimiento o *pramāṇas*. El primero de éstos revela el contexto que propició la argumentación sobre el lenguaje y el segundo muestra por qué surge la necesidad de explicar filosóficamente la relación entre la gramática y el mundo. Conociendo estos dos factores se puede entender por qué los budistas argumentan a favor de *apoha* como el referente de una palabra.

Los dos factores previamente mencionados alteraron la manera como se concibió la empresa filosófica india, así como la forma como se argumentó y los presupuestos teóricos que la fundamentaron. Este capítulo dará cuenta de cómo estos aspectos contribuyeron a consolidar la teoría de la exclusión o *apoha* como una postura filosófica. Asimismo, esta explicación permitirá que el lector entienda mejor los presupuestos de la teoría, su génesis, su importancia para el pensamiento indio y el estrecho vínculo que existe entre la tradición gramatical y la filosofía.

0. Filosofía India

Estos dos factores son las causas que permiten entender y explicar la naturaleza de las temáticas discutidas en los debates filosóficos posteriores al s. VI e.c. A estas especulaciones filosóficas —aquellas que surgen después del siglo VI— se les denomina comúnmente bajo

el término de “clásicas”. Así, se habla de las obras, ideas y autores que existieron entre el s. VI y el s.XII e.c. como “filosofía clásica india”. Sin embargo, el adjetivo «clásico» resulta problemático, pues surge por analogía con la clasificación de los periodos griegos e implica que los otros periodos tuvieron menos importancia o que no son dignos de imitación, lo cual apunta a lo impreciso que es el término «clásico» como una categoría heurística. Por esta razón, en este trabajo se optará por no usarlo y en su lugar me refiero a estos siglos como el *periodo filosófico tardío* o la *filosofía india tardía*. Es cierto que también se podría argumentar que ‘tardío’ se refiriere al periodo moderno; sin embargo, como menciona Akhujkar (2017, pág. 32) “la expresión «filosofía india» comúnmente se entiende que se refiere al pensamiento legado tradicionalmente en India y se distingue de las contribuciones de los filósofos modernos al estudio de la filosofía occidental”.

Ahora bien, se ha cuestionado mucho si existió filosofía en India. Por eso, antes de explicar el primero de los factores, daré una breve semblanza de la diferencia entre la filosofía antigua occidental y la filosofía antigua india¹⁵. La filosofía griega clásica tiene muchos elementos que le dan cohesión: en primer lugar, una preocupación metafísica, especialmente por la pregunta: ¿qué es lo que fundamenta todas las cosas?¹⁶ En segundo lugar, un estilo de argumentación íntimamente vinculado con la lógica.

¹⁵ Para un resumen histórico que explique por qué se no se considera que existiera filosofía en India véase Tola y Dragonetti (2008) y para entender cómo afectan estos prejuicios al estudio de la filosofía budista véase Kapstein (2013).

¹⁶ La filosofía moderna concibe esta pregunta como perteneciente a la rama de la ontología y no a la metafísica, como sucedía en la antigua Grecia.

Para los griegos, la lógica es la herramienta mental por antonomasia, por lo que la filosofía no puede prescindir de ésta. La proximidad de la empresa filosófica con la lógica se hace patente cuando observamos los problemas que surgieron en la Grecia antigua. Así, Zenón cuestionó el movimiento con sus aporías y Ebulides, con su paradoja del mentiroso, la posibilidad de expresar dos verdades contradictorias al mismo tiempo. Estos ejemplos nos muestran que, incluso antes de la invención de los sistemas de lógica, las especulaciones sobre la naturaleza proposicional de la verdad poseían un alto grado de sofisticación.

Eventualmente, la interdependencia entre la filosofía griega y la lógica se consolidó con la creación de los primeros tratados lógicos, de entre los cuales el ejemplo más famoso es el *Órganon* de Aristóteles. El título de *Órganon*, cuyo significado literal es «instrumento, herramienta, utensilio» y que en este caso se llama así por ser una «herramienta [para la mente]», apunta que la lógica es el “instrumento” necesario para producir ciencia, por lo que la filosofía no puede prescindir de ésta. Cabe resaltar que el prestigio y difusión que tiene hoy Aristóteles en el estudio de la lógica se debe a los comentaristas medievales, más que a su fama en Grecia, pues durante el periodo helenístico otras lógicas, como las propuestas por Diodoro Cronos y Crisipo de Solos, eclipsaron el trabajo del estagirita y guiaron por primera vez la empresa filosófica griega hacia las preocupaciones propias de la metodología lógica (Bobzien, 2016).

Ahora bien, el predominio de la lógica en la empresa filosófica no implica que no existieran otras herramientas para el quehacer filosófico. La gramática también influyó, aunque en menor medida, en las disputas lógicas y metafísicas. Así, se puede observar que en Aristóteles ya existe una conciencia sobre la influencia de los verbos para hacer filosofía. Por ejemplo, en *Metafísica* (Y.6.1048b18-35) se discute el *telos* de los verbos y en *Poética*

(20.1457a10-18) se dilucida el aspecto como categoría separada del tiempo gramatical en diferentes formas verbales. Sin embargo, no será sino hasta los estoicos que surge una conceptualización más clara del valor de la gramática griega para este tipo de disputas (Blank y Atherton, 2003). Desgraciadamente, estas obras sobre gramática no alcanzaron el auge que tuvieron los tratados lógicos y, por lo mismo, no conformaron el núcleo de la metodología filosófica griega —y eventualmente aquello que conocemos como filosofía occidental—.

En India no sucedió igual, ahí la lógica se desarrolló de manera más lenta y no formó parte de la especulación filosófica hasta después de la era común. La historia del refinamiento de las herramientas lógicas indias es algo que, incluso hoy, no queda muy claro, pues varias de las máximas de la lógica clásica, como el principio de no contradicción, nunca se enuncian y en algunos casos parece que son ajenas a la argumentación. El caso más extremo que ejemplifica esta tendencia sería, quizá, Nāgārjuna (*circa* 150 y 250 e.c.). Él parece rechazar por completo el principio de no contradicción y, por lo mismo, ha sido interpretado por filósofos contemporáneos (Garfield y Priest, 2003) como defensor de una lógica no clásica, en particular de una forma de paraconsistencia denominada dialeteísmo¹⁷.

Desgraciadamente, la actitud taciturna con respecto a la lógica por parte de los filósofos indios ha llevado a que se considere a la filosofía del subcontinente indio como disparatada o absurda (Tola y Dragonetti, 2008), hecho que se ha agravado por una ausencia de sensibilidad (y una postura eurocéntrica) por parte de muchos académicos hacia las diferencias y particularidades de las pautas argumentativas en esta parte de Asia. Generalmente no se percatan de que, en India, aquello que le da cohesión a la empresa

¹⁷ Para más información sobre este tipo de lógica véase Priest y Berto (2017).

filosófica no fue la lógica, sino otras preocupaciones. Estas preocupaciones se pueden resumir en dos. La primera, como aboga Potter (1963), es que la filosofía india se centra, principalmente, en la búsqueda de la libertad ulterior y en el camino necesario para obtenerla. Dicho de otra manera, su interés principal es el bien supremo, expresado mediante una plétora de términos sánscritos tales como *nirvāṇa*, *mokṣa*, *vimokṣa*, *niḥśreyasa*, entre muchos otros. Los valores y actitudes que guían a los filósofos indios, de acuerdo con Potter, se ejemplifican en las cuatro metas de la vida (*dharma*, *artha*, *kāma* y *mokṣa*) que desembocan en la meta última: la liberación (*mokṣa*). La segunda es que la filosofía india desarrolló una preocupación particular por la especulación lingüística, principalmente por la pregunta acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo. Esta preocupación se complementó con un estilo de análisis apoyado en el estudio gramatical, etimológico y semántico.

1. Presupuestos implícitos en la argumentación filosófica

La filosofía india tardía se fundamentó en la gramática (*vyākaraṇa*), partiendo del supuesto de que, como argumenta (Bronkhorst, 2011), las palabras de las oraciones reflejan el estado de las cosas que describen. A pesar de que no todas las propuestas filosóficas parten de esta creencia, resulta necesario conocer ciertos aspectos de la tradición gramatical para entender el contexto filosófico que produjo las especulaciones que siguen este presupuesto y aquellas que, como *apoha*, lo critican. Por eso mismo, como preámbulo, se explicarán aquellos conceptos que fungieron como derroteros y que son presupuestos implícitos para la empresa filosófica india. La importancia de este preludio se debe a que los budistas adoptaron una gran parte del vocabulario y de la teoría semántica de los gramáticos para explicar los principios fundamentales de *apoha*.

La filosofía india parte de un interés con el lenguaje que ya se encontraba presente desde la época de los himnos védicos (por ejemplo, RV 10.125) y que, eventualmente, se complementó con el estudio de la gramática. Las discusiones académicas contemporáneas se dividen entre aquellos estudiosos que consideran que la especulación gramatical surgió como apoyo para el estudio de los Vedas y aquellos que rechazan este supuesto. Aklujkar (1991, pág.8), quien pertenece al segundo grupo, objeta la idea de que la gramática está condicionada por el estudio de los textos védicos porque presupone una simplificación de los hechos; asimismo aboga por que existe una continuidad entre la preocupación védica del lenguaje y la preocupación de los gramáticos. Lo anterior lo lleva a afirmar que “los gramáticos parecen haber aceptado una parte de estos resultados [de los místicos] (la que les pareció justificable) y le añadieron el cuerpo de observaciones empíricas y descriptivas que habían desarrollado”. Esto quiere decir que los gramáticos mantuvieron continuidad con la tradición, al mismo tiempo que innovaron en la especulación filosófica con su metodología.

1.1 Gramática

Pāṇini (s. V e.c.) destaca entre aquellos pioneros del estudio del lenguaje en India, a pesar de no ser el primer gramático. En su obra se mencionan, en diferentes aforismos, una lista de gramáticos que le precedieron. Desgraciadamente, no se cuenta con suficiente conocimiento sobre sus obras o sus vidas, de manera que desconocemos sus métodos de análisis¹⁸. Además, antes de Pāṇini, ya existía una larga tradición de investigación sobre los diferentes elementos que componen la oración (*vākya*), tanto a nivel fonológico, con los tratados de

¹⁸ Los gramáticos que menciona Pāṇini son Āpiśali, Kāśyapa, Gārgya, Gālava, Cākṛavarmaṇa, Bhāradvāja, Śākaṭāyana, Śākalya, Senaka y Sphoṭāyana. (Cardona, 1997).

pronunciación (*prāṭiśākhya*), como a nivel morfológico, con el *Nirukta* —un tratado donde Yaska, el autor, discute las etimologías de las palabras de los textos védicos—. Sin embargo, a pesar de que hubo autores que le antecedieron, para la tradición india, Pāṇini es el núcleo de todo análisis lingüístico, dado que afectó profundamente el desarrollo de la tradición gramatical tanto en aquellos autores que siguen su método de análisis como en aquellos que no lo hacen. Así, la importancia de Pāṇini se debe a que codificó un estilo de análisis que influyó en el resto de las ciencias de India durante el siguiente milenio. Además, su importancia para la lingüística occidental es inmensa, pues ejerció una profunda influencia en los filólogos franceses y alemanes, un ejemplo de estos es Ferdinand de Saussure, quien desarrollaron técnicas que dieron paso a la lingüística moderna gracias a la lectura de Pāṇini y sus aforismos.

Pāṇini expone su teoría de los casos gramaticales, también conocida como teoría de los *kāraṅkas*, en un tratado gramatical de casi 4000 aforismos (*sūtras*) nombrado *Gramática del sánscrito en ocho capítulos* o la *Āṣṭādhyāyī*. En la obra se analiza, tanto con propósitos descriptivos como prescriptivos, el lenguaje (*bhāṣā*) de una élite cultural brahmánica que probablemente lo usaba como lengua materna¹⁹. Ahora bien, la discusión sobre si la audiencia a la que estaba dirigida la gramática de Pāṇini era o no hablante de sánscrito sigue siendo un tema de discusión. Cardona (1988, pág.1) argumenta que las personas a las que iba dirigida la gramática “deben haber sido (*must have been*) hablantes nativos de este idioma”; sin embargo, no todos los académicos están de acuerdo con que la evidencia sea concluyente en este tema. La postura más aceptada es que probablemente esta lengua no era un vernáculo,

¹⁹ Para más detalles sobre la discusión y la bibliografía asociada con ésta véase Cardona (1976, pág. 238).

sino una lengua culta asociada al ritual. De tal manera, Luis Gómez (comunicación personal, 2017) sugiere llamarla lengua paterna, en lugar de lengua materna, pues la trasmite el padre brahmín y estaba vedada a las mujeres²⁰.

El tratado de Pāṇini, como su nombre lo dice, consta de ocho capítulos, sumamente condensados e ideados en forma aforística. Los aforismos, llamados *sūtras*, muestran reglas en donde se describen las incidencias y concurrencias para formar una oración correcta en sánscrito. Asimismo, las reglas describen un sistema de derivación que consta de fórmulas de sufijación y supresión entre los diferentes miembros de la oración (sufijos, aumentos, raíces y letras indicatorias —estas últimas llamadas *iṭ* o *anubandhas*—). La sofisticación de las reglas permite crear, a partir de entidades abstractas y siguiendo las operaciones lingüísticas, una oración bien formada y aceptada por la comunidad de usuarios hablantes de sánscrito de la época.

Para Pāṇini, la concordancia sintáctica es el aspecto más importante para que una oración esté bien formada y no importa si la oración es semánticamente compatible (*yogyā*). Cardona (1974, pág. 224) ejemplifica esta particularidad del sistema de Pāṇini con la oración «Devadatta riega las flores con fuego» (*agninā siñcati puṣpāṇi devadattaḥ*). Para Pāṇini se consideraría una oración gramaticalmente correcta, a pesar de que semánticamente el sentido del verbo «regar» presupone un líquido y no una sustancia como el fuego. Esta postura refleja un punto de vista similar a la famosa frase de Chomsky: «las ideas verdes incoloras duermen furiosamente» (*colorless green ideas sleep furiously*), en donde el criterio de aceptación

²⁰ Hasta donde tengo conocimiento, la aproximación al sánscrito como una “lengua paterna” no ha sido desarrollada a profundidad.

recae en la sintaxis y no en la semántica. Por esta similitud, la *Āṣṭādhyāyī* ha sido comparado con la gramática generativa de Chomsky, ya que las dos enfatizan la producción del idioma a partir de reglas (expresadas casi de manera algebraica) que dependen del ambiente tanto fonético como morfológico en el que se produce la oración. A pesar de las similitudes, la comparación resulta problemática dado que en ningún aforismo de Pāṇini existe la noción de estructura profunda y, a diferencia de Chomsky, él sí usa el análisis semántico para entender la relación que hay entre los casos gramaticales —aunque esto no signifique que no conciba la sintaxis como aquello que determina si una oración es gramaticalmente correcta o no—.

El sistema de operaciones abstractas descrito en la *Āṣṭādhyāyī* consta de siete tipos diferentes de reglas: introductorias (*saṃjñā*), meta-reglas (*paribhāṣa*), reglas operacionales (*vidhi*), restricciones (*niyama*), extensiones (*atideśa*), encabezados (*adhikāra*) y reglas de negación (*niṣedha / pratiṣedha*). Por cuestión de economía, los aforismos usan letras que indican propiedades de los elementos o conjuntos a los que refieren, pero que no tienen sentido, por la posición que ocupan, en la lengua sánscrita. Por ejemplo, para introducir el término «grado vocálico extendido» (*vṛddhi*) se dicta la regla *vṛddhir-āT-aiC* [1.1.1]. Como esta regla sirve para introducir un término (*saṃjñā*), en este caso *vṛddhi*, su propósito es explicar cómo se usa el término en la *Āṣṭādhyāyī*. Ahora bien, el *sūtra* previamente mencionado (*vṛddhir-āT-aiC*) expresa que el término «grado vocálico extendido» (*vṛddhi*) se refiere a los fonemas vocálicos largos ā, etc (*āT*) y a los diptongos ai y au (*aiC*). Las letras que aquí escribo en negritas y en mayúsculas —es decir, **T** y **C**— funcionan como indicadores que abrevian los elementos de esta clase que están incluidos en la definición. En el caso de *aiC* quiere decir que tanto «ai» y «au», representados por la consonante **C**, son partícipes en la definición del término. Esto quiere decir que las letras indicatorias pueden

funcionar como abreviatura para una lista de elementos; en el caso *T* para los fonemas vocálicos largos y el caso de *C* para los diptongos.

Cabe resaltar que el término «grado vocálico extendido», que traduce aquí «*vṛddhi*», no se concibe igual para las gramáticas sánscritas que para la lingüística contemporánea. Las gramáticas tradicionales reconocen dos aumentos en la apofonía a partir del grado normal (llamados *guṇa* y *vṛddhi*), mientras que la lingüística contemporánea sólo reconoce un aumento y un debilitamiento. Por lo que el grado cero de la lingüística contemporánea corresponde al debilitamiento (llamado grado normal en la gramática tradicional), el grado vocálico pleno corresponde a la raíz sin apofonía (llamada *guṇa* en la gramática tradicional) y el grado vocálico extendido al aumento (llamado *vṛddhi* en la gramática tradicional). Asimismo, la lingüística histórica también difiere de la gramática de Pāṇini en aquello que considera un diptongo y un monotongo. Pāṇini, para explicar la alternancia vocálica, introduce un segundo aforismo donde establece que «*guṇa* denota los fonemas vocálicos a (*aT*) y e, o (*eṅ*)» (*adeṅaguṇaḥ*) [1.1.2.], mostrando que en la *Āṣṭādhyāyī* /e/ y /o/ no son diptongos sino monotongos. Esto resulta contrario a lo que la tradición filológica occidental afirma basándose en el origen histórico de estos fonemas. Cardona (1988, pág. 232) infiere, a partir de esta regla, que «existe evidencia que muestra que se debe aceptar *e* [y] *o* como monotongos, pues en todo caso así eran en su pronunciación real».

Ahora bien, las letras indicatorias o *anubandhas* (llamadas *iṭ* por Pāṇini) también funcionan como un índice que muestra las propiedades que posee el elemento morfológico

al que califican. A manera de ejemplo podemos mencionar el afixo *lyuṭ*²¹. Pāṇini usa el término *lyuṭ* para referirse al sufijo «-ana», un sufijo que denota un sustantivo de acción. El morfema «-yu-» representa al sufijo, mientras que las letras indicatorias (*l* y *ṭ*) apuntan a las cualidades morfológicas del mismo. En este caso, la letra combinatoria *l* denota que la palabra tendrá el acento en la última sílaba y la letra combinatoria *ṭ* expresa que el sustantivo femenino de la palabra se forma con el sufijo «-ī». Esto significa que Pāṇini hace uso de las letras indicatorias como una herramienta para economizar las reglas de su gramática y así explicar el sánscrito a partir de elementos morfológicos mínimos que varían de acuerdo al contexto sintáctico y prosódico. Además de funcionar como un índice de propiedades de los afixos, las abreviaciones también sirven como una manera de remitir a una lista de elementos, como sucede con el caso de *guṇa* y *vṛddhi* que se explicó previamente.

Entre los aspectos más importantes del análisis gramatical de Pāṇini se encuentra su teoría de los casos gramaticales, denominados *kāraka*, la cual presenta un vínculo importante entre la tradición gramatical y la filosofía tardía india. El propósito de esta teoría es explicar los eventos lingüísticos a partir de sus elementos constituyentes y sistematizar el contenido semántico de los casos gramaticales. Dicho de manera más sencilla, basándose en el sistema de casos sánscritos, Pāṇini explica qué roles adoptan los diferentes elementos al participar en un evento lingüístico, siendo la base del evento el verbo (generalmente finito) de la oración. El sánscrito, al ser una lengua flexiva, utiliza un sistema de terminaciones nominales, también llamadas desinencias, para expresar la relación sintáctica entre cada uno

²¹ Desgraciadamente, la economía en los aforismos de Pāṇini impide explicar fácilmente su análisis gramatical con ejemplos. En esta caso, el aforismo donde él explica el sufijo menciona que *lyuṭ* «[denota] un instrumento o un lugar» (*karaṇādhikaraṇayośca* [A.3.3.117]).

de los elementos de la oración. El sistema de desinencias, también conocido como sistema de casos, consta de 7 elementos: nominativo, acusativo, instrumental, dativo, genitivo, ablativo y locativo²². Sin embargo, Pāṇini sólo reconoce seis *kāraḥas*, lo que nos permite vislumbrar que un *kāraḥa* no es equivalente con la noción de caso.

Etimológicamente, *kāraḥa* es un *nomen agentis*, o sustantivo agente, que proviene de la raíz verbal $\sqrt{kṛ}$ «hacer, realizar, actuar», por lo que denota algo o alguien que realiza una acción. Por eso Pāṇini (A. 1.4.23) explica que algo es un *kāraḥa* cuando participa en el logro de la acción²³, mientras que el comentario de Patañjali complementa diciendo que el agente debe completar el acto para que pueda analizarse como una acción. Este logro de la acción se propone a partir de seis relaciones principales: agente (*kartṛ*), paciente (*karman*), instrumento (*karaṇa*), objetivo o beneficiario (*sampradāna*), origen (*apadāna*) y lugar (*adhikaraṇa*). En la lingüística contemporánea se le denomina, a la aproximación de Pāṇini, estructura temática y consiste en expresar los papeles temáticos de una expresión lingüística tomando en cuenta las relaciones semánticas y sus argumentos (algunas veces las relaciones semánticas se complementan con información sintáctica)²⁴.

Todo *kāraḥa* se entiende en relación a algo más, ya sea con respecto a la acción (el verbo) o los participantes (los otros cinco *kāraḥas*). Por ejemplo, la oración «Devadatta corta el árbol con un cuchillo» (*asinā vṛkṣam chinatti devadattaḥ*) se puede analizar de acuerdo

²² Estos nombres surgen por analogía con el estudio de la gramática del griego antiguo y el latín.

²³ Para una explicación más detallada del aforismo, así como sus diferentes lecturas, remito al lector a Cardona (1974, pág.255-270).

²⁴ Para una introducción a la estructura temática desde la lingüística contemporánea véase Wechsler (2006, pp.645-653) y para una explicación de la gramática de Pāṇini a partir de la lingüística contemporánea véase (Kiparsky & Staal, 1988).

con la teoría de los *kāraḥas* de la siguiente manera: el evento (*kriyā*) de la oración está determinado por el verbo «cortar» (*√chid*), el paciente de la acción es el árbol (*vrkṣa*), el instrumento es el cuchillo (*asi*) y el agente es Devadatta (expresado mediante la terminación *-ti* del verbo).

Los *kāraḥas*, para Pāṇini, son cosas y no propiedades de las cosas. Cardona (1974, pág. 279, nota 1) argumenta en contra de la noción de un *kāraḥa* como un elemento meramente denotativo, que cuenta sólo con contenido semántico y que pertenece a una categoría extra-lingüística u ontológica. Para Cardona, Pāṇini concibe los *kāraḥas* a partir de un análisis de la sintaxis sánscrita, por lo que sería mejor entender esta teoría como una aproximación tanto semántica como sintáctica. Esto significa que Pāṇini no explica el estado de las cosas del mundo, sino que explica cómo la gramática refleja los eventos del mundo. Más tarde la escuela Nyāya modificará esta aproximación y dejará de explicar la gramática para empezar a explicar la ontología.

1.2 Doxografía

Ahora bien, antes de explicar con mayor profundidad la forma como se vinculan la gramática india y la filosofía, resulta necesario dar un breve bosquejo de las escuelas filosóficas indias. Existe una tradición doxográfica importante en India que explica los diferentes sistemas asociándolos a diversas escuelas o corrientes filosóficas. En los textos introductorios modernos (Aklujkar, 2017) predominan dos de estas doxografías. En la primera se plantea la distinción entre las escuelas *āstika* y *nāstika*, términos que significan la escuela del «que cree que existe [algo]» y la del «que no cree que existe [algo]» respectivamente. En algunos estudios contemporáneos (Aklujkar, 2017) se han traducido estas dos denominaciones bajo el

nombre de «escuelas ortodoxas» y «escuelas heterodoxas». Las primeras son aquellas que reconocen los Vedas como fuentes de autoridad, mientras que el resto son aquellas que no lo hacen. La segunda categorización plantea una distinción entre distintas escuelas, el número varía entre seis *darśanas*²⁵, palabra que literalmente significa «puntos de vista» y denota las “escuelas”, y dieciséis (como en el caso del *Sarva-darśana-saṃgraha*²⁶). Estas escuelas se caracterizan por sus doctrinas y por uno o varios textos base (*sūtra*, *śāstra*) en donde se reconoce la autoridad de determinado autor, así como el linaje al cual pertenece. Los partidarios de las escuelas explican, desarrollan y defienden a los autores mediante comentarios (*bhāṣya*, *vārttika* y *nibandha*²⁷).

Los comentarios cumplen la función de explicar el texto, ya sea clarificando la sintaxis o parafraseando elementos léxicos, frases u oraciones. De acuerdo con el *Nyāyakośa* (citado en Tubb y Boose, pp.3) los comentarios realizan cinco funciones: dividir las palabras (*padaccheda*), establecer el significado de las palabras (*padārthokti*), realizar el análisis gramatical de los compuestos (*vigraha*), vincular las oraciones (*vākyayojanā*) y reconciliar las objeciones (*ākṣepasamādhāna*). Así pues, la tradición del comentario resulta de suma importancia para entender los debates en India, pues son realmente los intérpretes quienes consagran a los autores fundacionales y transmiten sus ideas filosóficas. Algunos ejemplos de lo autores que fueron consagrados por las tradiciones que fundaron son Pāṇini con su

²⁵ Pūrvamīmāṃsā, vedānta (también llamado uttaramīmāṃsā) nyāya, vaiśeṣika, sāmkhya y yoga.

²⁶ En el texto de Mādhava titulado *Compendio de todas las doctrinas (Sarva-darśana-saṃgraha)* se describen dieciséis sistemas (cārvāka, budista, jaina, ramanuja, pūrṇa-prajña, nākuli, śaiva, pratyabhijñā, raseśvara, vaiśeṣika, nyāya, jaimini, pāṇiniano, sāmkhya, yoga y vedānta).

²⁷ Para más información sobre los diferentes tipos de comentarios y el propósito de cada uno, remito al lector a Ganeri (2008).

Āṣṭādhyāyī (base para la “escuela” de gramáticos), Patañjali con sus *Yogasūtras* (base para la “escuela” Sāṃkhya), Nāgārjuna con su *Mūlamadhyamikakārikā* (base para la “escuela” Madhyamika), entre muchos otros más.

Esta clasificación en escuelas se han vuelto un lugar común cuando se analiza la filosofía india porque es una forma de explicar, a grandes rasgos, la complejidad de pensadores y linajes que convivieron en el subcontinente. Sin embargo, antes de explicar la filosofía india por medio de las doxografías –como se hace comúnmente– tendríamos que preguntarnos el valor heurístico de esta forma de categorización. Dicho de otra manera, cuestionarnos cómo es que esta clasificación nos permite acercarnos con mayor exactitud a la filosofía en India y en qué sentido simplifica o esconde la complejidad del panorama.

Empecemos primero por las formas en que las doxografías nos simplifican el panorama. En primer lugar, dan la idea de que hay tal cosa como “escuelas” en una cultura donde las formas institucionales y la organización social no se pueden diferenciar con tanta facilidad; además, el desconocimiento de los datos históricos y las fechas de los autores nos impiden entender por completo las relaciones entre los autores, su contexto y la historia de las ideas. En segundo lugar, como observa Ganeri, al analizar las doxografías con atención resultan bastante superficiales, pues se idearon tomando los Vedas como base, por lo que tienden a ignorar movimientos y autores menos ortodoxos, o incluso disidentes, como lo pueden ser las diversas propuestas materialistas (*cārvāka*) y budistas (2017, pág. 5). Como contraparte a esto, y quizá por la síntesis que nos permiten hacer, estas doxografías dan una visión panorámica que, aunque imprecisa, nos muestra la diversidad y la similitud entre los diferentes pensadores.

En este trabajo se usan estas clasificaciones lo menos posible y, en los casos cuando sean requeridas para facilitar la comprensión, se incluyen referencias para que el lector pueda profundizar en el tema. Sin embargo, insto al lector a no perder de vista lo problemático que resulta categorizar la filosofía india, ya sea en escuelas o en doctrinas (llámese hinduismo, budismo, nyāya o demás). Mi argumento en contra de simplificar, catalogar y clasificar en doctrinas, sistemas o credos se basa en que los movimientos como el hinduismo (o budismo, jainismo, nyāya, etc) son sumamente heterogéneos. Debido a su falta de homogeneidad se vuelve difícil usar una categoría tan amplia, sin sacrificar precisión. Por el contrario, si se reconoce la dificultad de clasificar de esta manera el pensamiento indio, se puede problematizar la diversidad y riqueza de la actividad filosófica sin necesidad de esencializarla. Esto significa que cuando hablamos de «hinduismo» (o budismo, nyāya, etc.) nos referimos a un grupo de pensadores con características similares, pero las cuales no se comparten por todos los miembros del grupo.

1.3 Soteriología

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, la filosofía india tiene una aspiración hacia un bien supremo. Por eso Potter, cuando discute los presupuestos de la filosofía india, menciona que “el valor más importante para el hinduismo clásico en sus fuentes más sofisticadas no es la moralidad, sino la libertad” (1963, pág. 3). Potter acierta en que la filosofía india tiene un ideal práctico representado por la libertad —a pesar de que falla en reconocer la existencia de diversos hinduismos—. Este ideal, algunas veces soteriológico o de salvación es lo que anima la especulación filosófica y también otro de sus presupuestos. La existencia de un estado de liberación (*mokṣa*, *nirvāṇa*) y los requisitos para alcanzarlos

son dos de los supuestos soteriológicos que Potter afirma dominaron las discusiones filosóficas. Esto se observa en los *Nyāyasūtras*²⁸, obra atribuida a Gautama y base para la tradición Nyāya. El texto empieza mencionando que:

El bien supremo se logra mediante el conocimiento de la realidad a través de los medios para conocer, del objeto de conocimiento, de la duda, del propósito, del ejemplo, de la conclusión aceptada, de las premisas, del razonamiento, de la delimitación, de la sofistería, del debate, de las controversias, de las falacias, de los estratagemas, de los sofismas y de las objeciones definitivas²⁹.

La cita anterior nos muestra que, según el texto fundacional de la tradición nyāya, para alcanzar el *summum bonum* —es decir, el bien supremo— no sólo es necesario una actitud religiosa, sino que se requiere de un conocimiento de los medios que permiten conocer y que validan el conocimiento, es decir, de los estatutos epistémicos. La tendencia a cuestionar la manera como conocemos inicia después de la composición de los *Nyāyasūtras* e influye demasiado en el desarrollo de la filosofía india. Esta influencia produjo que todos los problemas filosóficos se convierten en un cuestionamiento sobre del proceso de conocer. Así, mediante la epistemología se justifican los argumentos lógicos, éticos, morales, ontológicos e incluso psicológicos.

²⁸ Se ha sugerido que el texto se compuso en varias etapas, pero que los elementos más antiguos datan desde antes de la Era Común, a pesar de que Gautama Akṣapāda, el presunto autor del texto, vivió en el s. II d.e.c. (Potter, 1977, pág.220)

²⁹ *pramāṇaprameyasamśayaprayojanadr̥ṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāh etvābhāsacchalaḥjātiniḡrahasthānānām tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ* [NSu 1.1]

Cabe preguntarse ahora, ¿cómo es que la gramática de Pāṇini y la tradición gramatical se vuelven importantes para la especulación filosófica? o, dicho de otra manera, ¿cómo es que los presupuestos gramaticales se vuelven temas filosóficos? Podemos decir que esto sucede de dos formas.

Primero, las dos tradiciones, la gramática y la filosófica, compartieron el vocabulario y conceptos. Eso implica que el léxico que se usó para investigar la lengua impregnó todas las discusiones metafísicas y epistemológicas, provocando que muchos de los términos se usaran y se resignificaran constantemente por las dos disciplinas. Esto último también permitió un intercambio de ideas entre las sectas, pues ayudó a tener un vocabulario especializado común del cual se podían retomar conceptos y adaptar a las necesidades de cada una de las tradiciones. Por ejemplo, los budistas para justificar la teoría de la exclusión resignificaron dos términos que Pāṇini usó para referirse a las reglas prohibitivas (*niṣedha*, *pratiṣedha*). Mientras que para Pāṇini estos términos sirven para introducir una regla que niega un subdominio de la aplicación de otra —es decir, una regla que bloquea o restringe el uso de aspectos específicos de otra regla—, para los budistas sirve para mostrar el aspecto negativo y excluyente de la teoría de la exclusión o *apoha*. A su vez, el término *vidhi*, que se explicó en el capítulo anterior, expresa, para los budistas, el aspecto contrario a *apoha*, es decir, el aspecto positivo de una expresión verbal. Este término se tomó también prestado del lenguaje analítico de Pāṇini, en donde se usó para nombrar las reglas que forman expresiones gramaticalmente correctas.

Segundo, muchas tradiciones usaron las ideas de Pāṇini para argumentar sus posturas epistemológicas. Así, los filósofos indios analizan el acto de conocer tomando como base la teoría de los *kāraṅkas*, pues para ellos, la acción de conocer, que se expresa mediante el verbo

«conocer» (*pra-√mā*), la produce un agente (*karṭṛ*) con un instrumento (*karāṇa*) que se orienta hacia un objeto (*karman*). El evento denotado por el verbo «conocer» culmina con un estado cognitivo válido (*pramiti*) cuyo contenido tiene la forma de un evento lingüístico. A su vez, los eventos lingüísticos, para la filosofía india, son similares a los eventos mentales en tanto que se pueden expresar mediante oraciones. Esas oraciones que expresan los eventos cognitivos, son parecidos, *mutatis mutandis*, a lo que hoy en día se conoce en filosofía como proposiciones. Dicho de manera más sencilla, se puede decir que cuando se tiene una cognición de algo existe un evento cognitivo que afirma «A es B» y que para validar este evento cognitivo se debe entender el proceso de conocimiento que lo produjo.

Esta teoría gramatical también ayudó a establecer las relaciones lógicas de la inferencia, pues los budistas retomaron la idea de *kāraṇa*, entendida como aquello que posee una propiedad (*kāraṇatva*) —ya sea de agencia (*karṭṛtva*), de objetividad (*karmatva*), de instrumentalidad (*karāṇatva*), etc—, y la denominaron *dharmin* (literalmente «el que posee el *dharma*»). El *dharmin* se convirtió en el sujeto de la proposición lógica, así como en el objeto de la cognición. Así en la inferencia por excelencia «el sonido es transitorio, porque se produce³⁰», el sujeto o *dharmin* es el sonido, la propiedad a probar o *sādhya**dharma* es la fugacidad y la razón, llamada *hetu* o *liṅga* en sánscrito, es que alguien la produce.

El proceso mediante el cual los filósofos hicieron uso del análisis de los *kāraṇas* es el tópico del siguiente apartado de este capítulo. Entender este proceso nos permite profundizar

³⁰ La frase “*śabdo 'nityaḥ prayatnotpannavāi*” se ha vuelto un lugar común para explicar el silogismo budista, sin embargo, no he podido encontrar un texto en específico que la cite.

en las particularidades de la filosofía lingüística de india y tener una idea más clara de aquello que la hace diferente dentro del estudio de las filosofías del mundo.

2. Las disputas filosóficas y los *pramāṇas*

En el apartado anterior se explicó la teoría de los eventos mentales y la importancia que tuvo para el desarrollo de la filosofía en el subcontinente indio; sin embargo, no se mencionó cómo fue que el análisis de los *kāraṅkas* suscitó tales disputas. Para esclarecer cómo surgieron estas discusiones, en esta sección se mostrará el origen de las disputas filosóficas entre las diversas corrientes y el vínculo que guardan con las especulaciones de la filosofía tardía. Lo anterior nos permitirá mostrar los antecedentes de las contiendas.

Como se mencionó anteriormente, el proceso epistémico se analiza a partir del evento denotado por el verbo «conocer». Este evento comienza con un agente poseedor de un deseo (*icchā*) obtener algo y que realiza un esfuerzo (*kṛti*) para lograrlo. El acto verbal «conocer» se analiza a partir de dos elementos temporales, uno intermedio o funcional (*vyāpāra*) y uno final o culminante (*phala*), que concluyen con una cognición válida o *pramā*. Este tipo de análisis nos muestra que para la filosofía india el proceso de conocimiento se concibe como un acto volitivo. En contraste con esta concepción, tenemos la definición platónica del conocimiento, donde la volición del agente no guarda relevancia, pues, para él, el conocimiento únicamente se define como una «creencia verdadera justificada».

Este análisis, además, divide la estructura del evento en participantes, que se denotan por cada uno de los roles temáticos de las *kāraṅkas*. Las disputas de la filosofía india tardía se centraron en definir cuál es la relevancia que tiene cada uno de los participantes en la acción de «conocer» y cómo se logra el éxito de la misma. Estas dos temáticas produjeron

que las disputas se centraran en los medios que permitían garantizar el conocimiento. Para las diversas corrientes filosóficas, el mayor punto de desacuerdo y polémica fue el instrumento epistémico que permite al sujeto garantizar la validez del evento «conocer» y que concede certeza sobre la veracidad del mismo. A este instrumento se le conoce como *karāṇa*, según la tradición de los gramáticos, y *pramāṇa*, según los filósofos.

En inglés se ha vuelto una costumbre traducir *pramāṇa* como «medio de cognición válido» (*means of valid cognition*), pero, como se muestra más adelante, la distinción entre los medios y los resultados no está clara. Por lo mismo, en este apartado no se traducirá el término, de tal manera que se puedan mostrar los diversos significados que la palabra adquiere dependiendo del contexto y así evitar el problema de restringirlo a uno solo. Siguiendo la práctica de análisis india, empezaremos por delimitar qué significa etimológicamente *pramāṇa*.

La morfología de la palabra nos indica que es un sustantivo compuesto de una radical verbal y un sufijo. El verbo sánscrito *pra-√mā*, que significa «medir, estimar» y por extensión «conocer, entender, saber; arreglar», se compone a su vez de dos elementos, un preverbio (*pra-*) y una raíz verbal (*√mā*). La raíz verbal (*√mā*) tiene un campo semántico que denota prototípicamente el acto de «medir», pero también puede llegar a significar «delimitar; arreglar; construir» e incluso, por extensión, «inferir, percibir». A su vez, el preverbio «*pra-*», que generalmente denota ‘movimiento’, confiere, en este caso específico, el sentido de intensidad³¹, mientras que el sufijo «*-ana*», por su parte, nos indica que es un sustantivo

³¹ En español existe un cognado del mismo preverbio, adoptado del griego πρό (*pro*) y presente en la formación de verbos castellanos con el significado de ‘continuidad de acción’ o ‘movimiento hacia adelante’, como se ve en el caso de «proseguir, promover». No se debe confundir con el prefijo

abstracto de instrumentalidad ³². El análisis gramatical indio nos dice que el sufijo de la palabra, según la terminología de Pāṇini, es «*bhave lyuṭ*», lo que quiere decir que denota una acción mediante el sufijo «-ana» que «[se introduce después de una radical verbal para denotar] un instrumento o un lugar³³». Con base en lo anterior, podemos concluir que *pramāṇa*, en su sentido más literal y concreto, denota un «instrumento para medir».

El significado del término sánscrito no resulta fácil de traducir, pues el uso de diferentes esquemas metafóricos en la lengua sánscrita para expresar los conceptos filosóficos genera problemas al traducirse al castellano. Por ejemplo, en los vocablos que expresan conocimiento en español subyace el contenido metafórico de asirse o agarrar el objeto (como aprehender, aprender y comprender), mientras que en sánscrito subyacen principalmente dos metáforas: ir hacia el objeto (como *pratīti* que literalmente se refiere al acto de ir al frente, pero denota «aprehender») o el acto de medir (como *prameya* «objeto de conocimiento» o *pramāṇa*). Por eso mismo, traducir *pramāṇa* siguiendo la metáfora de medir resultaría confuso en castellano, pues en español el conocimiento no “mide”, sino que jerarquiza y organiza el mundo.

Ahora bien, para entender el significado de las palabras no se requiere conocer su etimología, sino sus usos y contextos. Así pues, para ejemplificar la polisemia del vocablo

latino pro-, cuyo significado denota ‘en lugar de’ o ‘en vez de’ y que se observa en la formación de sustantivos como «pronombre, procónsul». Cabe recalcar que los dos prefijos tienen el mismo origen etimológico indoeuropeo. La raíz que dio lugar a los tres (el griego, latín y sánscrito) *pr/*per incluye en su campo semántico los significados de ‘hacia adelante’ y ‘a través de’. Para entender mejor la derivación del griego y latín al español remito al lector a Roberts (1996, pp.128-29)

³² Para más información sobre el sufijo en Pāṇini véase A. 3.3.113, 115, 116 y 117.

³³ *karaṇādhikaraṇayośca* [A.3.3.117].

pramāṇa y explicarlo con mayor detenimiento a continuación se muestran tres significados de la palabra con sus respectivos ejemplos. Como primer ejemplo tenemos la *Bhagavad Gītā*, o *La Canción del Señor*, donde se menciona el siguiente adagio: “Los demás hombres realizan aquello que realiza el mejor de ellos, al igual que el mundo sigue la norma (*pramāṇa*) que él establece ³⁴”. En este ejemplo el significado de *pramāṇa* se desplazó de «aquello que sirve para medir» a «aquello que delimita o limita» y por extensión «lo que guía o rige; norma, principio».

El segundo significado lo encontramos en la obra épica *Rāmāyaṇa*, o *Historia de Rāma*. En el texto se usa la palabra con el significado de «medida; magnitud» cuando se menciona que “una vez más, con gran esfuerzo, observamos el sol, el cual, para nosotros, se mostraba con una medida (*pramāṇa*) similar al de la tierra³⁵”. Este significado surge por una extensión metonímica entre el instrumento que se usa para medir y el acto que resulta de hacerlo, de tal manera que el significado se desplaza de denotar un utensilio, a referirse a la acción en la que se emplea esta herramienta.

Por último, existe un tercer significado, común en las disputas filosóficas, que expresa el instrumento empleado para validar un acto cognitivo. En el *Bodhisattvacaryāvatāra*, o la *Introducción a la conducta del bodisatva*, se menciona que “la forma visual y demás objetos de los sentidos existen por convención y no por un medio de conocimiento válido (*pramāṇa*), incluso cuando son percibidos directamente. Los objetos son engañosos, como cuando se

³⁴ *yad yad ācharati śreṣṭhas tat tad evetaro janaḥ |
sa yat pramāṇam kurute lokas tad anuvartate. || BG III.21*

³⁵ *yatnena mahatā bhūyo raviḥ samavalokitaḥ |
tulyaḥ pṛthvīpramāṇena bhāskaraḥ pratibhāti nau || Rām. IV.60.12*

juzga lo impuro como puro³⁶” Esta tercera acepción de *pramāṇa*, como un medio de cognición, expresa un significado especializado que proviene de interpretar *pramāṇa* como «instrumento» en un contexto específico, a decir, un acto cognitivo. Además, nos muestra el vínculo entre la actividad de juzgar y el medio de conocimiento, es decir, que para la filosofía india hay una relación entre el acto de medir y el acto de juzgar. Para la filosofía india este tercer uso adquirió gran importancia, principalmente por la manera en que los gramáticos analizaron la oración. Esto resulta importante, pues el análisis de los *kāraṅkas* iniciado por Pāṇini no enfatizaba el instrumento por encima de los demás roles temáticos. Sin embargo, para las disciplinas como la filosofía o la medicina (*āyurveda*), el instrumento se convirtió en el rol temático más debatido.

La tercera acepción del término muestra un significado especializado derivado de un proceso semántico de especialización metafórica y metonímica. A pesar de este cambio semántico, las dos acepciones anteriores del vocablo siguen estando presentes en el uso del término, sólo que de manera periférica si concebimos la pluralidad de significados dentro de un esquema radial. Esto quiere decir que, a pesar de que prototípicamente predomina el uso especializado del término en la literatura filosófica, las nociones de «utensilio» y «aquello que rige» siguen siendo relevantes para este tipo de literatura. En cierta forma un *pramāṇa*, en el sentido filosófico, también denota aquello que “rige” el conocimiento y también aquel instrumento o herramienta cognitiva que permite alcanzar la liberación.

³⁶ *pratyakṣamapi rūpādi prasiddhyā na pramāṇataḥ |
aśucyādiṣu śucyādiprasiddhiriva sā mṛṣā || BCĀ IX.6*

La idea de *pramāṇa* como medio para conocer se discute por primera vez en un texto médico de *āyurveda* que se compuso probablemente en algún momento de los primeros tres siglos de la era común y que se titula *Carakasamhita*. En el texto se mencionan, como parte de una argumentación etiológica, cinco medios de conocimiento: la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāna*), el testimonio (*āptopadeśa*) y el razonamiento (*yukti*). En el tratado médico, estos instrumentos cognitivos sirven para argumentar que algo subsiste después de la muerte³⁷. Posteriormente, la palabra también aparecerá en los textos jurídicos para referirse a las pruebas necesarias para justificar y enjuiciar a alguien. El uso del término en las obras legales lleva a afirmar a Hayes (1988, pp.70), a mi parecer en lo correcto, que la epistemología india se puede entender mejor si se estudia como una disputa judicial informal, en lugar de entenderla como un argumento lógico formal. Esta aproximación tiene cierto valor heurístico, pues nos permite entender por qué el ejemplo (*dṛṣṭānta*) se convierte en uno de los elementos indispensables de la argumentación.

El empleo del término *pramāṇa* en un contexto filosófico se registra desde los *Nyāyasūtras* (s.II a.e.c), pero la primera definición del mismo en su sentido especializado proviene del autor budista Dharmakīrti (¿s. VI d.E.c ?³⁸) quien lo explica de dos maneras.

³⁷ Desgraciadamente no tuve acceso a este texto. Taber (2005, pp.4) menciona que la discusión sobre los *pramāṇas* se encuentra en el *sūtrasthāna* 11.17-33. Valdría la pena investigar si se menciona la palabra *pramāṇa* o si solo se mencionan los medios de conocimiento (percepción, inferencia, testimonio y razonamiento).

³⁸ Las fechas de Dharmakīrti no se han podido determinar con precisión. Frauwallner lo ubica en el s. VII d.E.C (600-660) argumentando *ex silentio* que el peregrino chino Xuanzang, quien estuvo en India entre 629 y 645 d.E.C, no lo menciona en su lista de filósofos famosos, pero que Yijing, quien permaneció en Nālandā del 675 al 685 d.E.C, sí lo hace. Lindtner y Kimura lo ubican un siglo antes (530-600 y 550-620 respectivamente). Krasser, por su parte, argumenta que Bhāviveka y Sthiramati,

Primero menciona que «un *pramāṇa* es un conocimiento fidedigno³⁹» y más adelante complementa esta definición afirmando que «[un *pramāṇa*] es aquello que ilumina un objeto (*artha*) desconocido⁴⁰». Estas dos definiciones cumplen diferentes propósitos; la primera garantiza la correspondencia entre la cognición y su objeto y la segunda avala que el objeto sea relevante para el sujeto. Estas dos definiciones adquirieron mucha importancia para la filosofía india, pues se convirtieron en la base de la epistemología budista tardía.

Vale la pena aclarar algunos puntos de estas definiciones. En primer lugar, el término *avisamvādi*, traducido aquí como «fidedigno» y que literalmente significa «que no está en desacuerdo» quiere decir que el conocimiento es concordante con la realidad. Aquí se opta por traducirlo como «fidedigno» pues se busca reflejar la teoría, presente en el texto, de verdad como correspondencia. Tillemans (1999, pp.6-12) afirma al respecto que Dharmakīrti aboga por una teoría débil de correspondencia y critica la idea de llamarla una teoría de verdad pragmática. En todo caso, según Tillemans, si fuera pragmatismo, lo sería con respecto a la justificación y no a la verdad. Él prefiere traducirlo como «cognición fiable» (2017, 2.1) (*reliable cognition*) mientras que Dunne (2004, pp. 254) lo hace como «conciencia fidedigna» (*trustworthy awareness*).

Con respecto a la segunda definición, Kataoka (2003) sostiene que Dharmakīrti la retoma de la tradición Mīmāṃsā. Previamente Kumārila había argumentado que el *dharma* sólo se puede obtener de los Vedas, pues las órdenes védicas (*vidhi*), a diferencia de las

quienes vivieron en el s. VI, probablemente lo conocían. Para más información consultar Eltschinger (2010) y Tillemans (2017)

³⁹ PV 2.1a-b1 «*avisamvādi-jñānam*».

⁴⁰ PV 2.5c: «*ajñātārthaprakāśo*».

oraciones comunes, presuponen información novedosa para aquel que realiza el ritual. Dharmakīrti, respondiendo a Kumarila, retoma la idea de que todo conocimiento debe ser novedoso y justifica la autoridad del Buda explicando que el Bienaventurado también enseña *dharmas* nuevos. El Buda, para Dharmakīrti, se justifica como un *pramāṇa* por medio de la inferencia. Esto significa que el Buda se convierte en el medio de conocimiento supremo, pero sólo en tanto que su enseñanza se puede verificar mediante la inferencia.

Ahora bien, para afirmar que un evento puede denominarse conocimiento se requiere determinar si la información obtenida por la cognición es verdadera. Los filósofos indios evalúan esta cognición bajo dos parámetros: el medio por el cual esa cognición se obtuvo (la percepción, la inferencia, la fe, el testimonio, etc.) y el estatus epistémico que tiene el medio que la produjo. Lo anterior podemos expresarlo en términos de la filosofía analítica contemporánea como S conoce P si y sólo si ‘ p ’ es verdadero y es un *pramāṇa*. Dicho de manera más simple, un sujeto S conoce la proposición p si y sólo si (*sii*) el sujeto tiene un evento cognitivo con la forma de ‘ p ’ que se obtenga mediante un instrumento correcto y la cognición sea verdadera.

Existen autores que sólo reconocen dos medios válidos (*pramāṇa*) para obtener conocimiento, mientras que otros admiten cinco. La diferencia algunas veces reside en que en ciertas taxonomías unos medios son hipónimos de otros. Por ejemplo, para Dharmakīrti, el testimonio (*śabda*) y la analogía (*upamāna*) pertenecen a la inferencia (*anumāna*), mientras que para Gautama Akṣapāda cada una tienen diferente estatus y se validan independientemente.

Las discusiones filosóficas entre las diferentes tradiciones se centran en la pregunta ¿qué medios cognitivos garantizan la validez del conocimiento? Las introducciones contemporáneas al tema tienden a simplificar la discusión de los *pramāṇas* y reducirlo a mencionar cuántas acepta cada escuela. Así, Payne (1987, pág. 267) menciona que el budismo sólo acepta dos (percepción e inferencia), los nayāyikas cuatro (percepción, inferencia, testimonio⁴¹ y analogía), los vaiśeṣikas dos (percepción e inferencia) y los mīmāṃsākas cinco (inferencia, analogía, implicación, testimonio y no percepción). Sin embargo, como se mencionó en el apartado anterior, cuando se explica la filosofía india mediante la clasificación en escuelas se simplifica la complejidad de los temas y se pierde precisión en los mismos. En este caso, se encubre que no todos los autores dentro de una misma escuela reconocen los mismos medios de conocimiento y que no todas las escuelas entienden lo mismo por cada uno de los términos (percepción, inferencia, analogía, etc). Para ejemplificar, podemos mencionar que tanto Dharmakīrti como Bhartṛhari, gramático del s.V d.e.c., aceptan la percepción como un *pramāṇa*, sin embargo, el primero de éstos, Dharmakīrti, considera que la percepción está libre de conceptos, mientras que Bhartṛhari no acepta que exista percepción que esté completamente dissociada de las palabras.

Para concluir este apartado, se explicará cómo el análisis de los *kāraṅkas* se adaptó para convertirse en un análisis filosófico del verbo «conocer». La práctica de analizar un evento como compuesto de elementos temáticos y elementos temporales tiene sus orígenes en los comentarios de la tradición Nyāya. Por ejemplo, el *Tarkabhāṣā* de Keśavamiśra

⁴¹ La palabra *śabda* tiene varios significados, de los cuales el más concreto es «palabra». Tiene, además, el significado pregnado de «palabra [verdadera]» y por extensión llega a referirse también a la «palabra [védica]». Generalmente se traduce como «testimonio».

(KTbh), obra del s. XIII, explica el proceso de conocimiento usando la teoría de los *kāraṅkas* y enfatiza los elementos causales de los eventos. Las posturas que se argumentan en esa obra reflejan un periodo anterior a la nueva tradición (*Navya Nyāya*), por lo que se ha considerado un texto introductorio a la (vieja) tradición Nyāya.

Esta escuela de filosofía, la vieja tradición Nyāya, parte de un análisis causal que presupone que, para entender cualquier verbo, se necesita conocer tres aspectos de la acción. El primero, los participantes (*kāraṅka*) que hacen posible el evento verbal; el segundo, la relación que existe entre los participantes y el tercero, entender cómo se conjuntan para producir la acción. Para el Nyāya, toda acción verbal se compone de factores causales que permiten que el acto se complete. Así pues, retomando el ejemplo del apartado anterior, cuando se dice que «Devadatta corta el árbol con un cuchillo», el evento de cortar requiere un sub-evento (*vyāpāra*) en donde se establece el contacto entre el instrumento, también llamado causa instrumental, y el objeto –en este caso el cuchillo y el árbol, respectivamente. Este sub-evento se considera necesario para que la acción sea posible, pues si no existiera este contacto nunca se lograría cortar el árbol.

Esta forma de analizar los eventos produjo que el esquema básico de investigación filosófica se centrara en tres elementos: un elemento intermedio o funcional (*vyāpāra*), un elemento final o culminante (*phala*) y una causa instrumental⁴². La causa instrumental pasó de denominarse *kāraṅga* a llamarse *pramāṅga*. Podemos ejemplificar lo anterior al analizar un

⁴² Matilal (1992, pág. 88) lo expresa en notación como $(I + V) \rightsquigarrow R$, donde «*I*» expresa la causa instrumental, «*V*» el *vyāpāra* intermedio y «*R*» el resultado. Dicho de manera más sencilla, la notación explica que el instrumento y el elemento intermedio al entrar en contacto llevan al resultado de la acción.

evento de conocimiento perceptual de la siguiente manera: el órgano de los sentidos es el instrumento (*pramāṇa*) que entra en contacto con el objeto sensible y produce la causa intermedia (*vyāpara*) que deriva en una cognición veraz (*pramā*) sobre un objeto particular (*artha*). Sucede lo mismo con las expresiones lingüísticas (*śābda*), donde el conocimiento de los todos elementos morfológicos de la palabra funciona como el instrumento, el conocimiento de los significados de las palabras por parte del sujeto como la causa intermedia y la cognición verbal veraz es el resultado.

Ahora bien, hasta el momento se ha mostrado cómo es que la filosofía india hace uso de las herramientas de análisis desarrolladas por los gramáticos y cómo el vocabulario compartido permitió desarrollar un esquema general de investigación filosófica que se convirtió en el fundamento de los debates. Estos desarrollos produjeron cambios en la empresa filosófica que derivaron en que la filosofía budista que se desarrolló después del s.VI e.c abandonara las disputas intra-sectarias como interés principal y empezara a debatir con las corrientes que no eran budistas. Esto no significa que antes de este periodo no existieran disputas inter-sectarias (Nagārjuna y las críticas a Nyāya son un ejemplo de esto) o que las disputas inter-sectarias desaparecieran después de esto (Ratnakīrti y su crítica a Dharmottara son una muestra de esto), sino que el énfasis que predominó a partir de ese momento se centró en debatir con las corrientes de pensamiento de las otras tradiciones filosóficas.

A manera de resumen, para concluir este capítulo, se puede decir que la filosofía india se caracteriza por dos aspectos importantes que se desarrollaron de manera históricamente distinta a cómo se desarrolló la filosofía anglo-europea. Estos dos aspectos los podemos clasificar en aspectos de procedimiento y aspectos de contenido. El primero de estos se

vincula con los presupuestos de la filosofía india. Así, el análisis gramatical con fines soteriológicos, así como la tradición del comentario, ayudaron a consolidar una filosofía que está íntimamente ligada con las cuestiones orales y con procedimientos filosóficos basados en el análisis lingüístico. Este aspecto no está presente tan visiblemente en la filosofía griega, pues no fue hasta el s. XIX e.c. que la filosofía anglo-europea se ocupó tan detenidamente en el estudio del lenguaje y fue, no tanto por la lingüística, sino por el desarrollo de herramientas lógicas que permitieron analizar la lengua de manera analítica.

Por otra parte, el segundo de estos aspectos, el relativo al contenido de la filosofía india, se puede entender como resultado de estos presupuestos. Por los mismo, las temáticas que se debatieron también se encuentran en relación a la gramática. Así, la idea de *pramāṇa* surge a partir del análisis de la gramática y se fundamenta en aspectos gramaticales. Incluso el desarrollo de la teoría de *apoha*. que se debatió tardíamente, y requiere para su entendimiento de conocer estos presupuestos. Lo anterior también explica cómo es que surgió un vocabulario compartido que permitió el diálogo entre las diferentes tradiciones textuales, pues si todas consideraban la gramática como la base de todo, entonces las discusiones partían de un punto en común.

Conclusiones

A manera de resumen, podemos afirmar que en esta investigación se han mostrado los rasgos que diferencian al pensamiento proveniente de la India y que le confieren su particularidad dentro del ámbito de la filosofía global. Estas diferencias se explicaron, principalmente, en contraposición a los cánones que han guiado a la filosofía anglo-europea. Para lograr esta exposición, se ha empezado por mostrar la tensión que persiste en los departamentos de filosofía para hablar de “filosofía india” y la renuencia a considerar el pensamiento indio como una expresión filosófica, sobretodo porque no se le confiere el mismo grado de “racionalidad” que aquella con la cuenta la llamada “filosofía occidental”.

Para ejemplificar la rigurosidad de las propuestas indias, se explicó la teoría de la exclusión budista, una propuesta filosófica que busca dar cuenta de cómo es que podemos nombrar y hablar de las cosas. Esta explicación se basó en la primera versión de la teoría elaborada por Dignāga. La teoría budista propuesta por este monje fue un hito importante en la historia del pensamiento de la India. Su importancia radica en la larga serie de discusiones filosóficas que produjo durante los siglos posteriores y que fueron alentadas tanto por sus detractores como de sus proponentes. Como parte de estas discusiones, se elaboraron críticas y objeciones que contribuyeron al refinamiento de la teoría. En este trabajo dos objeciones se discutieron, una elaborada por Uddyotakara y otra por Kumārila Bhaṭṭa, y se esbozó una de las respuestas a las mismas por el filósofo budista Ratnakīrti.

Ahora bien, en la introducción se mencionó que esta tesis busca dar respuesta a dos cuestionamientos: el primero, ¿cuáles son los precursores de la especulación lingüística que nos permiten entender *apoha* como filosofía? y el segundo, ¿cómo es que los precursores de la teoría de la exclusión nos ayudan a comprender mejor la filosofía budista del lenguaje?

Las dos preguntas se orientan a explicar la importancia de investigar la filosofía del lenguaje en India mediante un análisis que tome en cuenta la historia de las ideas. Además, las dos hacen patente la importancia de entender la filosofía india holísticamente y no solo mediante el estudio de ciertos pensadores o tradiciones, pues, la obra de un autor nunca resulta un caso aislado, sino que se vincula con las discusiones propias del contexto histórico.

La aportación principal de este trabajo es la respuesta al primer cuestionamiento, abordada en el segundo capítulo. En éste se explican los dos aspectos que forjaron y dieron paso a la teoría de la exclusión a partir de las objeciones en su contra, previamente explicadas en el primer capítulo. El primero de estos aspectos se refiere a los presupuestos implícitos en la argumentación filosófica, mientras que el segundo apunta a las temáticas y a las disputas que dieron pie al análisis filosófico. Los presupuestos que guiaron la empresa intelectual se ven reflejados en tres prácticas: 1) la práctica del análisis gramatical como el núcleo para generar conocimiento, 2) la práctica de una tradición doxográfica que adquiere legitimidad mediante el uso del comentario y 3) la práctica de la filosofía con miras a un estado de liberación espiritual. Estos tres aspectos distinguen la filosofía india de la filosofía anglo-europea.

Asimismo, estas tres prácticas devinieron en el segundo de los aspectos, a saber, una forma de especular con temáticas y disputas propias que produjo como consecuencia un método de análisis filosófico altamente riguroso. Dentro de los temas relevantes que forman parte del centro de la especulación india destaca la teoría de los *pramāṇas*. Esta teoría parte de la idea de que existen instrumentos epistémicos que nos permiten determinar la fiabilidad de aquello que se conoce. Dichos medios de conocimiento son la manera en la que percibimos el mundo. Para los budistas solo existen dos herramientas para generar conocimiento válido,

a saber, la percepción y la inferencia; sin embargo, otros pensadores y tradiciones aceptan algunas otras como el testimonio. La teoría de los *pramāṇas* se basa en el análisis gramatical desarrollado por Pāṇini para explicar los eventos mentales de conocimiento. Gracias a este tipo de análisis se creó un vocabulario en común que dio paso, eventualmente, a teorías tan sofisticadas como la teoría de la exclusión.

Con respecto a la segunda pregunta, tomando como base aquello que hemos mencionado a lo largo de este trabajo, se puede afirmar que mediante el entendimiento de los precursores podemos conocer a profundidad aquello que está al centro de la teoría de *apoha* y que animó al desarrollo de la misma. Dicho de otra manera, la teoría de la exclusión requiere entender las prácticas que la hicieron un tema de discusión, pues sin ellas sus críticas no tendrían sentido. Por ejemplo, entender que el análisis de los elementos gramaticales parte de un estudio lingüístico nos permite vislumbrar por qué las objeciones de Uddyotakara y Kumārila se centran en afirmar que la negación siempre tiene que ser una negación de algo. La razón es que un morfema dependiente, como sucede con la negación nominal en sánscrito (representado mediante la *a-* privativa), siempre requiere un elemento al cual negar. Este elemento que se niega sí puede existir de manera aislada, lo que implica que el significado del morfema independiente se conoce antes que la negación.

Asimismo, comprender cómo las tradiciones constituyen sus textos ayuda a explicar por qué los cánones filosóficos están interesados en legitimarse mediante la autoridad de autores previos y por qué no se valora explícitamente la innovación. Esta actitud contrasta con la forma de legar el conocimiento predominante en la filosofía anglo-europea. Además, entender que la soteriología se encuentra en el centro de la especulación filosófica, nos permite comprender por qué, para los comentaristas de *apoha* que surgieron después de

Dignāga, resulta importante justificar que toda acción cognitiva se encuentra orientada a un fin. Dicho de otra manera, probar por qué todo evento cognitivo tiene como meta un fin práctico. Esto se debe a que lo que realmente se quiere justificar es el camino a la liberación y si no se explica la acción como pragmáticamente eficaz, entonces no habría razón para adoptar la teoría de la exclusión como una propuesta filosófica (dado que no cumpliría un fin soteriológico).

Por último, se pueden concluir, a partir de este análisis, dos aspectos necesarios para el estudio de la filosofía india. En primer lugar, esta investigación muestra la necesidad de desmentir el prejuicio que existe con respecto a la existencia de filosofía en india. Es falso que el pensamiento de India no discuta temas filosóficos, ni que no cuente con la rigurosidad necesaria para ser considerada como tal, pues la complejidad del pensamiento filosófico indio, tal como se observa en la teoría de la exclusión y las objeciones a ésta, tiene el mismo grado de dificultad argumentativa que exhibe la filosofía anglo-europea. Esto también prueba que la idea de que el carácter soteriológico del pensamiento indio conlleva menos precisión y “racionalidad” que la de aquel tipo filosofía cuyo propósito no es de salvación resulta ser, únicamente, un prejuicio.

En segundo lugar, este trabajo muestra la necesidad de conocer los elementos culturales específicos que animan la discusión filosófica en otras partes del mundo. En el caso específico de la filosofía india, este análisis muestra la necesidad de investigarla mediante un panorama completo que no solo dé cuenta de elementos aislados de los sistemas de pensamiento, sino que proporcione ejemplos de las causas que propiciaron los puntos de desencuentro entre las diferentes tradiciones textuales. Por ejemplo, que explique por qué las temáticas difieren de aquellas que animaron la investigación filosófica en Europa y cómo

estos esquemas conceptuales produjeron diferentes resultados, así como la importancia de mostrar distintos problemas que, aunque similares, guardan sus propias particularidades.

Este trabajo no busca reivindicar ni abogar a favor del pensamiento indio, sino que busca dar cuenta de los elementos que lo hacen particular y que le permiten forjarse como una propuesta filosófica viable constituida por una forma particular de pensar india. Ahora bien, estas particularidades pueden convertirse en un punto de diálogo para con la filosofía anglo-europea o, como hasta ahora, una razón para menospreciar la filosofía india. Esta investigación aboga la primera de estas opciones, para así enriquecer el estudio filosófico con nuevos problemas y aproximaciones.

Abreviaciones y fuentes primarias

A	<i>Aṣṭadhyāyi</i> (Pāṇini)
AkBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya</i> (Vasubandhu)
AS	<i>Apohasiddhi</i> (Ratnakīrti) en Thakur 1987.
Met.	<i>Metafísica</i> (Aristóteles)
MBh	<i>Mahābhāṣya</i> (Patañjali) en Kielhom 1970.
Nsū	<i>Nyāyasūtra</i> (Gautama)
Poe.	<i>Poética</i> (Aristóteles)
PV	<i>Pramāṇavārttika</i> (Dharmakīrti) en Miyaksaka 1971/2
PS	<i>Pramāṇasamuccaya</i> (Dignāga) en Steinkellner 2005
Tet.	<i>Teeteto</i> (Platón) en Santa Cruz, M.I., Vallejo Campos, Á. Cordero, L. 2008

Bibliografía

- Aklujkar, A. (1991). “Bhartṛhari’s Concept of the Veda.” En: Madhav Deshpande (Ed.), *Panels of the VIIth world Sanskrit Conference. Vol. 5. Pāṇini and the Veda.* Leiden: E.J. Brill, pp.1-18.
- (2017). “History and Doxography of the Philosophical Schools.” En: Jonardon Ganeri (Ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy.* New York: Oxford University Press, pp. 32-55.
- Blank, D. y Atherton, C. (2003) *The Stoic Contribution to Traditional Grammar.* En: Brad Inwood. (eds.) *The Cambridge Companion to the Stoics.* 310-327. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bobzien, S. (Invierno, 2016). Ancient Logic. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Asequible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/logic-ancient/>
- Bronkhorst, J. (2011). *Language and Reality: On an Episode in Indian Thought*. Leiden y Boston: Brill.
- Cardona, G. (1974) “Pāṇini’s *Kāraṅkas*: Agency, Animation and Identity”. *Jounral of Indian Philosophy*, 2(34), 231-306. Asequible en: <http://www.jstor.org/stable/23438766>
- (1976) *Pāṇini: A Survey of Research*. La Haya: Motilal Banarsidass
- (1988) *Pāṇini: His Works and its Traditions. Vol. One: Background and Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dunne, J.D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti’s Philoosphy*. Boston: Wisdom Publications.
- Eltschinger, V. (2010). Dharmakīrti. *Association Revue internationale de philosophie*, 253(3), 397-440. Asequible en <http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2010-3-page-397.htm>
- Ganeri, J. (2008). *Sanskrit Philosophical Commentary*. Asequible en [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/Ganeri\(commentary\).pdf](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/Ganeri(commentary).pdf)
- (2017). “Introduction: Why Indian Philosophy? Why now? En: Jonardon

- Ganeri (Ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1-15.
- Garfield, J. y Priest, G. (2003). Nagarjuna and the Limits of Thought. *Philosophy East and West, Volumen 53* (1), pp.1-21
- Garfield, J. L. y Van Norden, B. W. (2016, 11 de mayo). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *The New York Times*. Asequible en <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>
- Gómez, L.O. (2012) *Camino al despertar: Introducción al camino del bodisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Madrid: Editorial Siruela.
- Hayes, R. P. (1988). *Dignaga on the interpretation of signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hugon, P. (2011) Dharmakīrti's Discussion of Circularity. En Siderits, M., Tillemans, T y Chakrabarti, A. (Ed.), *Apoḥa: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. (pp.109-124) New York: Columbia University Press.
- Kapstein, M. (2001). *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications.
- Kataoka, K. (2003). "The Mīmāṃsā definition of Pramāṇa as a source of New Information". *Journal of Indian Philosophy*, 31 (1/3), 89-103. Asequible en: <http://www.jstor.org/stable/23497038>

- Kielhom, F. (1970). *Patañjali's Vyākaraṇa-mahābhāṣya*. Osnabrück: Otto Zeller Verlag.
- Kiparsky, P. y Staal, F. (1988) “Syntactic and Semantic Relations in Pāṇini.” En: Frits Staal (Ed.), *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*. Londres: University of Chicago.
- Matilal, B.K. (1992). “Indian philosophy of Language”. En: Dascal, Marcelo / Gerhardus, Dietfried, Lorenz, Kuno y Meggle, Georg (Eds.) *Sprachphilosophie / Philosophy of Language / La philosophie du Langage*. Holanda: De Gruyter Mouton, pp.75-94
- McCrea, L. y Patil, P. (2010). *Buddhist Philosophy of Language in India. Jñānaśrīmitra on Exclusion*. Nueva York: Columbia University Press
- Miyasaka, Y. e. (1971/72). Pramāṇavārttikakārikā (Sanskrit and Tibetan), Chapters 2,3,4. *Acta Indologica* 2, 1-206.
- Okazaki, Y. (2015). Uddyotakara’s criticism of the *Apoḥa*-theory reconsidered. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 63-3, 1209(115)–1215(121).
- Patil, P. (2009). *Against a Hindu God*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2007) *Without Brackets. A Minimally Annotated Translation of Ratnakīrti’s Demonstration of Exclusion*. Una versión preliminar de la traducción se menciona en of Siderits, Tillemans y Chakrabarti 2011.

- (2011) Constructing the Content of Awareness Events. En Siderits, M.,
Tillemans, T y Ckarakabarti, A. (Ed.), *Apoha: Buddhist Nominalism and Human
Cognition*. (pp.149-169) New York: Columbia University Press.
- Payne, R.K. (1987). “The Theory of meaning in Buddhist logicians: The Historical and
Intellectual Context of Apoha”. *Journal of Indian Philosophy*, 15(3), 261-284.
- Potter, K. (1963) *Presuppositions of India’s Philosophies*. Englewood Cliffs, N.J.:
Prentice Hall. Inc.
- (1977) *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II Nyāya-Vaiśeṣika* .
Nueva Jersey: Princeton University.
- Priest, G. y Berto, F. (verano 2017). Dialetheism. En: *The Stanford Encyclopedia of
Philosophy*. Asequible en
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dialetheism>
- Prueitt, C. (2017) Shifting Concepts: The Realignment of Dharmakīrti on Concepts and
the Error of Subject/Object Duality in Pratyabhijñā Śaiva Thought. *Journal of
Indian Philosophy* 45: 21. Asequible en
<https://link.springer.com/article/10.1007/s10781-016-9297-8>
doi.org/10.1007/s10781-016-9297-8
- Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Roberts, E.A. y Pastor, A.B. (1996) *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua
española*. Madrid: Edirotrial Alianza.

- Santa Cruz, M.I., Vallejo Campos, Á. Cordero, L. (2008). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Editorial Gredos.
- Siderits, M., Tillemans, T. J.F., y Chakrabarti, A. (eds) (2011). *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Steinkellner, E. (2005) *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter I*. Viena: Oesterreiche Akademie der Wissenschaften. Asequible en www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf
- Taber, J. (2005). *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumāriila on perception: The "Determination of Perception" chapter of Kumāriila Bhaṭṭa's Ślokavārttika*. Londres: Routledge.
- Tanaka, K. (2009). A Dharmakīrtian Critique of Nāgārjunians En: Garfield, J.L., Tillemans, T. J.F., D'Amato, M. (eds.) *Ponting at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, 101-114. Nueva York: Oxford University Press.
- Thakur, A. (1975). *Ratnakīrti-Nibandhāvali*. Patna, Kashiprasad Jayaswal Research Institute.
- Tillemans, T. (1999). *Scripture, Logic and Language*. Boston: Wisdom Publications.
- (Verano, 2017). Dharmakīrti. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Asequible en <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dharmakiirti/>

Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India (Del Veda al Vedānta, el sistema Samkhya)*. *El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Barcelona: Editorial Kairós.

Tubb, G. y Boose, E.R. (2007) *Scholastic Sanskrit: A Manual for Students*. Nueva York: American Institute of Buddhist Studies.

Wechsler (2006) “Thematic structure”. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 2 ed. Impresa.