

TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE KANĀDA;

Estudio Crítico Comparativo,
desde el punto de vista de
la Filosofía de Aristóteles.

TESIS que para optar por el
grado de Maestro en Estudios
Orientales, con Especialidad
en India, presenta Luis Govea
Arreguín.

Directora de la Tesis: Dra. Graciela de la Lama.

EL COLEGIO DE MEXICO.

1980.

A mi Luz Rosalía.

A mi hijito Luis Pablo.

AGRADECIMIENTO

A mi maestra, la Sra. Dra. Graciela de la Lama, por la valiosa ayuda que de ella recibí para la elaboración de este trabajo.

ABREVIATURAS.

An. Post.	Analíticos Posteriores.
Cat.	Categorías.
De An.	<u>De Anima.</u>
De Mem.	<u>De Memoria et Reminiscencia.</u>
Div. Somn.	<u>De Divinatione per Somnum.</u>
Et. Eud.	Etica a Eudemo.
Et. Nic.	Etica a Nicómaco.
Ffs.	Física.
Gen. y Corr.	De la Generación y Corrupción.
Met.	Metafísica.
Sent. y Sens.	Del Sentido y lo Sensible.
ST	Suma Teológica.
Tóp.	Tópicos.
Upk.	<u>Upaskāra.</u>
Vř.	<u>Vivřti.</u>

INTRODUCCION.

Por su extensión universal en el tiempo y en el espacio, podría afirmarse -- que es natural la inclinación de los grupos humanos a considerar su propia cultura como la mejor y más valiosa de todas. Los griegos clasificaban a los pueblos en dos grandes grupos: griegos y bárbaros. Igual hicieron los chinos, los hebreos, etc. En pleno siglo XX encontramos todavía actitudes etnocéntricas. Entre las causas de este fenómeno, no hay duda que la ignorancia ha jugado un papel de primer orden.

Sin embargo, en un mundo que, como decía Teilhard de Chardin, avanza cada vez más por el camino de la convergencia total, los entusiasmos etnólatras y localistas no parecen llamados a un futuro prometedor. Vamos aprendiendo que no siempre son mejores nuestras ideas, valores o costumbres. La creciente comunicación humana, resultado de la técnica en lo material, y en lo espiritual del afán humano -- por una mejor comprensión, acumula en torno a nosotros elementos de culturas --- que, si todavía las sentimos ajenas, cada vez nos parecen menos extrañas.

Una expresión de este mismo movimiento, en el campo de la filosofía, lo constituye el interés relativamente reciente por los estudios comparativos. Conocidas como son ya más o menos todas las grandes corrientes del pensamiento humano, está abierto un amplio campo a la investigación en el terreno de los estudios --

comparativos. En esa perspectiva quisiera inscribirse este pequeño trabajo.

¿Porqué Aristóteles y Kaṇāda? Desde luego, porque ambos son filósofos. Y pertenecen a dos grandes tradiciones del pensamiento universal, como son la griega y la india. Los dos fundaron grandes escuelas, que trascienden el paso de los milenios. Uno y otro son realistas. Polemizan con sistemas idealistas. En fin, su pensamiento llega vivo hasta nuestros días. A juicio nuestro, estas seis coincidencias fundamentales justifican ya un estudio comparativo, cumpliendo con un requisito elemental: que los términos de comparación sean comparables. Y como luego se verá, las concordancias van más allá de las generalidades.

De Aristóteles tenemos noticias biográficas bastante completas, así como estudios críticos que reconstruyen con cierta fidelidad las grandes líneas de su evolución intelectual (1). Al contrario de lo que sucede con Kaṇāda, cuyo perfil se desvanece en la bruma de los tiempos. "El legendario fundador del Vaiśeṣika, Kaṇāda (también conocido con el nombre de Kaṇabhakṣa o Kaṇabhuj, denominación que, en todas estas formas, significa 'comedor de átomos') se supone que floreció entre los años 200 y 400 d.C." (2). En todo caso, como dice Tucci, "resulta vano especular acerca del carácter histórico de Kaṇāda" (3).

Se ha escogido el campo de la epistemología, por dos razones principales. -- Primeramente, la epistemología es punto clave en todo sistema de filosofía. A partir de la teoría del conocimiento se constituyen las diferencias características de prácticamente toda concepción filosófica. Por ser la lógica una ciencia tan abstracta y exacta, al modo de las matemáticas, se presta muy poco para diferencias o polémicas de significación entre las escuelas. Los puntos de controversia en lógica no tienen por materia temas del campo estricto de la lógica, que es una y la misma para todo ser racional; sino que proceden o de pro-

blemas epistemológicos que inciden en el campo de la lógica, como es por ejemplo el estudio del concepto; o de un desplazamiento hacia la metafísica, cual es el caso de la llamada "lógica dialéctica". No es pues desde la lógica, sino a partir de la epistemología que las enseñanzas de los filósofos adoptan sus posturas características, que apuntarán al realismo o al idealismo, al empirismo o al racionalismo, al escepticismo o al dogmatismo.

Ahora bien, precisamente por ser filósofos del realismo, resulta que la mayor proximidad entre Aristóteles y Kanāda se da en el campo de la epistemología, que por lo mismo es el más fecundo para intentar un estudio comparativo.

Sin embargo, no se pretende simplemente un estudio comparativo, sino crítico-comparativo, para que la búsqueda de la verdad ocupe también el sitio que debería corresponderle en toda investigación que aspire al calificativo de filosófica.

La comparación se hace mostrando primero las semejanzas, y luego las diferencias en cada tema del pensamiento de los dos filósofos. Se observará que este recurso es procedente: tanto Aristóteles como Kanāda lo reconocen como el mejor camino hacia el conocimiento. Empero, en la medida de lo posible se procura destacar más las semejanzas, siguiendo la regla de conciliar más que la de oponer; -- por cuya razón alguna vez se indican sumariamente las diferencias, sobre todo ahí donde son reiteradas.

Casi siempre las exposiciones del pensamiento de Kanāda son más breves que las de Aristóteles. Esto no es más que una expresión de la naturaleza misma de las cosas; el conjunto de los textos de Kanāda probablemente no llegue ni a un cinco por ciento de los escritos del Estagirita. Quizá esto haga oponer repa-

ros a más de un espíritu escrupuloso, objetando que no hay proporción entre los términos a comparar. Lo cual, hasta cierto punto, no deja de ser verdad. Pero, por una parte, la crítica vendría mejor después y no antes de la lectura; y por otra, habría que tener presente que el valor científico de una doctrina no va siempre al lado del número de textos que la presentan. Existen además otros fines que justifican este trabajo, según se mostrará en su desarrollo.

Se prefieren siempre los textos originales para exponer el pensamiento de Aristóteles y Kaṇāda. Los textos de los comentaristas se aprovechan de acuerdo a los siguientes criterios:

- 1) Cuando aclaran algún punto de doctrina no formulado explícitamente por su autor.
- 2) Que no desborden el alcance de la temática doctrinal de los maestros.
- 3) Que se desprendan directamente de sus enseñanzas originales.
- 4) Que no las contradigan.

Estas precauciones se observan en virtud de que todos los comentaristas proceden de épocas posteriores, en que tenía lugar un activo intercambio entre las diversas escuelas, y en consecuencia su pensamiento con frecuencia desborda al de sus maestros.

Se procura hacer siempre una exposición completa, y algunas veces exhaustiva del pensamiento de Kaṇāda. Pero esto no es posible en la de Aristóteles, del cual siempre se exponen principios generales o elementos fragmentarios, aunque siempre en unidades inteligibles, procurando llegar hasta la medida en que se posibilita una buena comparación crítica. Esto está dentro del orden de las cosas, por las razones antes aducidas, y porque no es un estudio sobre Aristóteles, sino sobre la epistemología de Kaṇāda desde la perspectiva aristotélica.

En consecuencia, no hay que buscar en las exposiciones de Aristóteles una se cuencia respetuosa del orden de su sistema, y en algunos casos ni siquiera una ilación ordenada, pues la presentación procura ajustarse al pensamiento de Kanā da, que no siempre coincide con el de Aristóteles. Esto no impedirá una buena in teligencia de cada parte de la exposición.

En fin, si este minúsculo trabajo hubiera de tener alguna ambición, no sería otra que la de aportar su pequeña contribución, ¿porqué no? a esa convergencia que tanto gustaba a Pierre Teilhard de Chardin. Que corra con la buena suerte - de llegar a manos de algún estudioso occidental, que por su medio vislumbre los grandes valores de Oriente; y alcance también la atención y simpatía de un estu dioso oriental, que por aquí aprecie los también grandes valores de Occidente.

CAPITULO I.

ESTRUCTURA Y METODO DE LOS VAIŠEŠIKA SŪTRAS DE KAṆĀDA.

Genera-
lidades.

El sistema toma su nombre del énfasis puesto en la categoría viśeṣa (particular). Sin duda es exagerada la pretensión de que "el Vaišeṣika es el más antiguo de los seis principales sistemas de filosofía india", y de que "tiene al menos tres mil años de antigüedad" (1). Con argumentos muy persuasivos, Dasgupta afirma que el Vaišeṣika representa una antigua escuela mīmāṃsā, y basado en diversas consideraciones críticas, que incluyen el estilo y métodos de la obra, dice que "estos sūtras son probablemente los más antiguos que tenemos, y con toda probabilidad son pre-budistas" (2). Zimmer sitúa al fundador -- del sistema, Kaṇāda, entre los años 200 y 400 d.C. (3). K.H. Potter ubica su florecimiento hacia 100 a.C. Hay pues hasta mil años de diferencia entre los diferentes cálculos. De este general desacuerdo lo único que sacamos en claro es, probablemente, que aquí estamos ante un ejemplo más de la incertidumbre que priva en la cronología del pensamiento indio.

La estructura.
El sistema.

Los Vaišeṣika Sūtras de Kaṇāda es una obra compuesta en diez libros, cada uno dividido en dos capítulos, con un total de 370 sūtras.

En el orden interno, sin embargo, no presenta ya una estructura tan bien de--

finida. Sería difícil encontrar en los Vaišeṣika Sūtras una estructura bien organizada, o un tratado propiamente dicho sobre alguna materia, a la manera como se acostumbra en el pensamiento occidental ya desde Platón. Es cierto que la arquitectura de la exposición está dispuesta, en general, de acuerdo con la jerarquía ontológica de los temas: estudia primero las sustancias, luego los atributos y después las acciones. Pero con frecuencia se sale de este orden, según se presenta la oportunidad de la discusión. El tema del conocimiento, por ejemplo, no se presenta en un solo tratado, sino que se aborda en tres distintos libros, III, VIII, y IX, además de referencias sueltas en toda la obra.

No obstante lo anterior, hay que señalar que Kanāda tiene una clara percepción de la necesidad de observar un orden bien estructurado en la exposición de su sistema, y que este orden va impuesto por la naturaleza misma del objeto que estudia, en coordinación con el método de investigación propio de ese objeto, - en su caso las categorías. En este sentido hay que interpretar, por ejemplo, el orden de enumeración y exposición de las sustancias, que va de las más gruesas y materiales (tierra, agua, etc.), a las más sutiles (manas, ātma), de acuerdo con un método sobre el que enseguida volveremos. Pero en la práctica no siempre consigue ajustarse a su intención, y de ahí las deficiencias en la estructuración de su obra.

El Método: la Investigación. Desde el principio mismo de su obra presenta Kanāda, en --- grandes líneas, su método de investigación: se propone conocer la esencia de las seis categorías, "por medio de sus semejanzas y diferencias" (1.1.4.). Y toda la exposición permanece fiel a este método, dando prueba de una gran consistencia.

Sin duda Kanāda es consciente de que el conocimiento teórico de un objeto -- consiste en introducir la forma de ese objeto dentro de una forma más general, - la clase a la cual pertenece, y señalar luego, dentro de ese conjunto, las par-

ticularidades propias, que lo distinguen del resto. Y con toda probabilidad, es a este propósito que introduce las dos categorías de universal y particular (sā mānya y viśeṣa) (4), la primera haciendo las veces de género, que agrupa lo diverso bajo el criterio de semejanza; y la segunda a modo de especie, que diversifica los universales señalando las diferencias de los contenidos que los constituyen.

No es otro el fundamento de la teoría de la definición aristotélica, de larga y fecunda tradición en el pensamiento occidental: la definición esencial de un objeto consiste en señalar su género propio y diferencia específica, y es la definición la que nos da a conocer una cosa. En este punto, pues, el método de Kanāda está fundado en una aguda percepción de la naturaleza del conocimiento, y del método mismo, que no es un procedimiento ocasional y empírico, sino que viene exigido por la naturaleza del objeto al que se encamina. Pues no se propone estudiar apariencias, sino esencias, y no de cualquier modo, sino "por medio de sus semejanzas y diferencias". Y que está avisado de la complejidad del conocimiento, y en consecuencia del método, claramente se desprende de 8.1.5: "El modo de producción del conocimiento es descrito en relación con la diferenciación de un conocimiento particular".

La expresión de algunos sūtras, a primera vista, parece sugerir la existencia de graves deficiencias en el método demostrativo de Kanāda. Dice, por ejemplo: "no se conoce acción que pueda ser producida por acción" (1.1.11), argumentando contra la existencia de tal tipo de acción; tampoco, dice, existe acción producida por dos o más sustancias, pues esto "no se conoce" (1.1.26).

Igual forma de argumentar se encuentra en 1.1.27, 3.1.6, 2.1.25 etc. Una interpretación superficial de estos textos objetaría a Kanāda el usar un censo puramente empírico como argumento demostrativo en ciencias teóricas, con grave deterioro del carácter científico de su sistema. No sucede así, sin embargo. --

Más adelante (p. 18) trataremos de ver el verdadero significado de aquellas expresiones. La presencia de un elaborado método demostrativo en los Vaiṣeṣika Sūtras da fe de que su autor entiende la ciencia como un hábito demostrativo por las causas, para usar la expresión occidental procedente de Aristóteles. Y las concordancias van más allá. Veamos.

Dice Santo Tomás, siguiendo al Estagirita, que en el orden del conocimiento importa saber de una cosa primeramente si es, an sit, luego qué es, quid sit, - para agotar su conocimiento investigando porqué es. Lo primero viene dado por la percepción de la existencia del objeto, y designado por el nombre; a lo segundo corresponde la definición, que expresa la esencia de la cosa; y a lo tercero se aplica la demostración. Idéntico orden encontramos en Kaṇāda, pues como dice Jayanārāyaṇa, su método comprende tres momentos: enumeración (uddeśa), definición (lakṣaṇa) y examen o demostración (parikṣa) (5).

En cuanto al orden en que se han de estudiar los objetos de la ciencia, dice Aristóteles que "el proceso o camino natural en el conocimiento es el que va -- desde las cosas que nos son más conocidas y evidentes a las que son más conocidas y evidentes en sí mismas, ya que no son las mismas las cosas que son más conocidas respecto de nosotros y las que son absolutamente más conocidas. Por esta razón es preciso proceder de esta manera: partiendo de las cosas menos conocidas y evidentes en sí, pero más evidentes para nosotros, caminar hacia las cosas más evidentes y conocidas en sí mismas. Las cosas que con relación a nosotros son inmediatamente evidentes y claras son los conjuntos de cosas más mixtificadas", es decir, las cosas presentes al conocimiento sensible; y "solamente en un segundo tiempo, por medio de la distinción analítica, se hacen conocidos los elementos y los principios" (Fís., I, 1). Como todo realista, Aristóteles propone un método de investigación que va de los objetos sensibles a los objetos intelectuales; los sensibles son más evidentes en relación a nosotros, - ya que las primeras evidencias son de orden sensible, pero menos evi---

dentes en sí mismos, porque están sujetos a mucha imprecisión y particularidad. Los objetos de conocimiento intelectual son menos evidentes para nosotros, ya que sólo los adquirimos después del esfuerzo científico, pero son más evidentes en sí mismos, por la universalidad y precisión que adquieren en el rigor de la abstracción, y la prioridad de que gozan en el orden del ser.

Ahora bien, el orden en que expone Kanāda su investigación sobre las sustancias se ajusta admirablemente al método propuesto por Aristóteles. Parte de las sustancias más groseras y materiales, la tierra, el agua, el aire y el fuego, sigue con el éter, el tiempo y el espacio, para terminar en manas y atma (6). Va de las evidencias sensibles a las evidencias intelectuales, del ser más para nosotros al ser más en sí, de lo más claro para nosotros a lo más claro en sí. Kanāda es también un realista.

El método demostrativo de Kanāda, si bien no alcanza la rigurosa perfección lógica a la que llegó la filosofía occidental desde tiempos de Aristóteles, no es tampoco un puro ingenio empírico, ni acude al recurso de la improvisación, sino que está dotado de todo un aparato lógico, que incluye el concepto de śabda (7), el de signo, una teoría de la inferencia, con recursos tan avanzados como el razonamiento por analogía y las demostraciones "a priori" y "a posteriori", y un catálogo de razonamientos falaces. Más adelante (cap. IV), expondremos con algún detenimiento estos temas.

Ya que señalamos las excelencias, veamos ahora las deficiencias del método de Kanāda. Y primero que nada, su frecuente empleo del argumento a la autoridad. Lejos de la tradición en la filosofía occidental, donde ya desde la Escuela de Mileto se manifiesta la tendencia de los pensadores al liberalismo intelectual, que permite la disensión y la crítica del alumno al pensamiento del maestro, en el pensamiento indio es altamente apreciado el argumento a la autoridad. Es bien sabido que los seguidores de las escuelas con frecuencia se limi-

tan a comentar y exponer los textos de los grandes maestros, rara vez a criticar sus doctrinas. Las causas de esta actitud habría que buscarlas en la idiosincracia misma de la India, en cuya civilización juega un importante papel el respeto exagerado a las tradiciones, así como en la estrecha relación entre filosofía y religión.

La autoridad invocada por Kaṇāda, a la que atribuye en verdadero valor científico, es la del Veda: "la autoridad del Veda procede de que es la palabra de Dios (o una exposición del dharmā)" (1.1.3). Esta sentencia es reafirmada en el último sūtra (10.2.9). Hay ejemplos de este recurso en 3.2.21, 2.2.30, 2.1.17, 4.3.11, 5.2.10, etc. Ahora bien, el valor científico de los Vedas procede de -- que ahí "la composición de las sentencias ha sido precedida por la inteligencia (buddhi)", explica el sutra 6.1.1 (Cf. 6.1.2-4). Y este valor se hace extensivo, además, a los textos inspirados en el Veda, y por tanto "la distribución de los nombres en los Brāhmanas es una señal de conocimiento de las cosas nombradas ahí" (6.1.2). El Veda es pues una fuente confiable de información científica, pues es la palabra de Dios, y en Dios "no existen los defectos visibles" u ordinarios (10.2.8), propios del hombre común, uno de los cuales es el error. Por eso la Revelación no puede contener ningún defecto (7.1.3, upk.).

Los comentaristas continúan fieles a esta falta de distinción de lo científico y lo religioso. Śaṅkara Miśra (8), que da comienzo a su upaskāra con un saludo formal a Śrī Ganeṣa, observa que Kaṇāda "ha cumplido la ceremonia auspiciosa" al componer los Vaiśeṣika Sūtras, pues empieza diciendo: "Ahora (Atha)" (1.1.1), y esta voz precisamente fué la que salió al principio de la garganta de Brahma (ibíd., upk.). Y Jayanārāyaṇa añade: "la ceremonia auspiciosa se ha observado, en la forma de recitar la palabra 'dharmā', que es también un sinónimo de Dios" (ibíd., vj.). Sucede, pues, que no se delimita rigurosamente el campo de la actividad científica, sino que ésta queda confundida y aún subordinada

a concepciones extracientíficas, de naturaleza mítico-religiosa. Lo cual significa un grave deterioro de la autonomía propia de la ciencia.

¿Será también un defecto el acudir con frecuencia al señalamiento de "causas desconocidas"? Porque la ciencia es, como dice Aristóteles, un hábito demostrativo por las causas. Ahora bien, la filosofía, como ciencia que es de lo general, trabaja por descubrir las causas primeras de las cosas. Esto está dentro de la línea de la gran tradición filosófica de Occidente, donde el conocimiento de esas causas quedó más o menos bien definido desde Aristóteles, si bien las ciencias particulares han continuado enriqueciendo el conocimiento científico con el esclarecimiento de las llamadas causas segundas o próximas de las cosas, causas que caen fuera del campo estricto de la filosofía. Y por esa razón, probablemente, es que no estamos acostumbrados a que nuestros filósofos exhiban ignorancia en los temas de su especialidad, sino que ajustan sus explicaciones sobre Dios, el mundo y el hombre en esos conjuntos bien organizados de conceptos que llamamos sistemas. Pues bien, Kaṇāda acude con cierta frecuencia al señalamiento de "adr̥ṣṭam" como causa desconocida de algunos fenómenos. Esto sucede, por ejemplo, en 5.1.15, 5.2.2, 5.2.7, 5.2.13, 5.2.17, 6.2.12, etc. Esto significa, por lo menos, dos cosas. Primera, que el Vaiśeṣika de Kaṇāda no es propiamente hablando un sistema, en el sentido estricto en que entendemos este término en Occidente. Segunda, que no hay un concepto delimitado de la filosofía, -- porque ésta se confunde no sólo con la religión, como acabamos de ver, sino también con el campo de las ciencias particulares, y tal intromisión es natural -- que se pague con la frecuente ignorancia de las causas, donde por otra parte -- ninguna obligación tiene el filósofo de conocerlas, como se ve por ejemplo en el sūtra 5.2.7, donde lo que se alude es nada menos que la causa de la circulación de la savia en los árboles.

ajusta en gran manera al de investigación, siguiendo las normas fundamentales de consistencia pedagógica. Pues el orden de la enseñanza sigue al de la investigación, que va de lo más fácil a lo más difícil, es decir, de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí, como vimos hace un momento. Pero aquí -- queremos señalar algunas particularidades en la redacción de los Vaiṣeṣika Sūtras de Kaṇāda.

Y primero que nada, llama la atención la presentación polémica de los temas: la disputa, forma tradicional de filosofar en la India. Aunque no todas, muchas de las partes de su doctrina están expuestas por vía disputatoria. Por ejemplo, los sūtras 2.2.27-35 alternan argumentos en favor y en contra de la eternidad del sonido, el sūtra 2.2.36 soluciona definitivamente la cuestión; los sūtras 3.2.6-8 objetan contra la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de ātma, en 3.2.9-18 se suceden objeciones y contraobjeciones; en 3.2.19 se argumenta en favor del monopsiquismo, en 3.2.20-21 se refuta esa doctrina decisivamente, etc.

Es difícil exagerar las bondades del método disputatorio. Veamos aunque sea tres de ellas. En primer lugar, refleja más fielmente las condiciones naturales en que trabaja la inteligencia humana, y en que la investigación científica da el máximo rendimiento posible, como ya lo entendía Platón en la Academia, y Sócrates en las calles de Atenas. Enseguida, ejercita el espíritu en el arte dialéctico, que es el que perfecciona la razón humana, facultad indispensable en el trabajo del filósofo. Finalmente, presenta las doctrinas filosóficas en comparación con los sistemas opuestos, permitiendo así ponderar y apreciar el valor científico de esa doctrina, al paso mismo que se estudia.

A excepción de la escuela aristotélico-tomista, los valores de este método pedagógico están hoy en día casi perdidos para Occidente. Probablemente sus mejores exponentes han sido, en la Antigüedad, Platón y Aristóteles, y Santo To--

más de Aquino en la Edad Media, época de su mayor brillo.

Comparemos rápidamente el empleo del método disputatorio en Aristóteles y en Kaṇāda. Antes de abordar el estudio de un tema, el Estagirita acostumbra hacer una relación ordenada de las diversas opiniones que los filósofos han expresado sobre el tema en cuestión. Es un procedimiento de encuesta dialéctica, cuyas reglas expone en Tóp. 1, 2. La conveniencia de este método se funda en la imposibilidad de que todos fallen en todo (Met., II, I), si pues otros han estudiado aquel tema, algo verdadero podremos encontrar en sus indagaciones, que nos será de gran utilidad en el inicio de la investigación; al paso que sus errores ejercerán nuestro espíritu crítico, previniéndonos de caer en los mismos (ibid.). Sus exposiciones dialécticas se ajustan fielmente a esta idea. Hace primero una relación sumaria de la opinión de algún filósofo sobre el problema sujeto a investigación, expone luego todos los argumentos en favor de aquella opinión, refuta enseguida lo que a su juicio es doctrina falsa, con la exposición de varios argumentos en contra, repite el procedimiento con todas las demás opiniones filosóficas sobre el punto en cuestión, y finalmente determina la verdad según su propia doctrina, recapitulando y asumiendo lo mejor de las opiniones estudiadas. Algunas veces añade también un capítulo de consideraciones críticas, señalando en qué, cómo y porqué han errado o acertado sus predecesores. El mejor ejemplo de este método probablemente sea el libro I de la Física.

Muy poco de este orden se encuentra en Kaṇāda. Es más, ni siquiera sigue un orden único en sus exposiciones disputatorias. Unas veces presenta primero su propia enseñanza, sucedida de objeciones y respuestas sin ningún concierto; otras presenta primero la doctrina opuesta, para luego refutarla y sentar la su propia. Podríamos decir que es método sin método. Y sus comentadores no progresan nada sobre este punto, sus disputas no conocen el orden.

Otro aspecto interesante de la exposición de Kaṇāda, desde el punto de vis-

ta formal, es el aforismo. De gran tradición en la filosofía india, el uso del aforismo va bien con un autor que enseña el valor del argumento a la autoridad, y al mismo tiempo cree en el valor divino de la palabra, que por lo mismo no deberá gastarse en largos discursos. El aforismo ahorra palabras, y cuadra bien al maestro celoso de su autoridad. Por eso también con frecuencia apela Kaṇāda al razonamiento por analogía, remitiendo rápidamente a otros textos, seguramente con el propósito de no gastar más palabras de las estrictamente indispensables, para explicar uno o varios problemas análogos pero distintos, según se observa por ejemplo en los sūtras 2.2.3, 2.2.16, 4.1.9, 5.2.12, 5.2.22, 7.1.17, - 7.1.24, 7.2.10, etc.

No es raro que filósofos de vuelos elevados aprecien tanto el valor de la palabra como el del silencio, y expresen por consiguiente su pensamiento en fórmulas breves y concisas. Plutarco afirma que los escritos de Aristóteles no son sino apuntes para la memoria, destinados exclusivamente a los oyentes del Liceo, que conocían de viva voz su filosofía; y sin duda de ahí proviene la dificultad para su interpretación, que ha hecho gastar tanta tinta a los comentadores. Al joven Tomás de Aquino le apodaron sus condiscípulos "el gran buey mudo de Sicilia", por su corpulencia y amor al silencio. Además de su apego a la metáfora, la brevedad de sus fórmulas ganó para Heráclito el apodo de "el Oscuro" y la misma razón hubiera sido válida para aplicárselo a Kaṇāda, sin cometer por ello injusticia, ya que sus aforismos son con frecuencia tan breves e incompletos, que obliga a sus comentadores a buscar las palabras que completen y den un sentido a sus sentencias, con grave riesgo de deformar su intención original. Véanse por ejemplo los sūtras 2.2.12, 3.1.3, 4.1.5, 5.1.26, 7.2.5, 7.2.14, ---- 7.2.22, etc.

Todo lo bello que pueda ser, es indudable que el aforismo no es la mejor forma literaria de exponer tratados científicos, que con frecuencia requieren de -

largos y detallados discursos.

Una última observación, relativa al método de exposición de Kaṇāda. Hay en el lenguaje dos formas de expresión, distinguidas por Aristóteles: una, material y ambigua, otra, formal y precisa. Si, por ejemplo, decimos: "el médico es bueno", la expresión es material, y materialmente puede ser verdadera, con sólo que el médico sea bueno como padre, como escritor o en cualquier otro aspecto; pero si decimos: "el médico es bueno, en cuanto médico", la expresión es formal, y su valor de verdad o falsedad se circunscribe en tal forma que no se puede prestar a ambigüedades. El filósofo, y en general el científico, deben usar siempre expresiones formales, a fin de evitar argumentos sofísticos. Pues bien, Kaṇāda no evita el empleo de expresiones muy materiales y confusas, impropias de un tratado científico. Dice, por ejemplo: "la sustancia es una y la misma -- causa de la sustancia, la cualidad y la acción" (1.1.18), sin especificar en qué sentido tiene razón de causa en cada uno de estos tres casos, que sin duda no son ni pueden ser iguales. "La duda surge de la ciencia y la ignorancia", dice el sūtra 2.2.20, pero no aclara si la duda surge de la ciencia y la ignorancia en conjunción, en el caso del conocimiento parcial; o si de cada una por separado, o de una y otra manera, etc.

La causa de este defecto en la exposición de los Vaiśeṣika Sūtras de Kaṇāda hay que buscarla en su desconocimiento del asunto, ya que ningún sūtra alude siquiera a la distinción entre formalidad y materialidad del lenguaje, y en la práctica no manifiesta inquietud alguna por el tema. Lo cual va en detrimento del valor científico de algunas de sus proposiciones, en particular, y del conjunto de su doctrina, en general.

CAPITULO II.

EL OBJETO DE CONOCIMIENTO.

El conocimiento presenta tres aspectos: el objeto conocido, el sujeto cognoscente y los medios de conocimiento. En las escuelas de filosofía india es común designar al objeto con el nombre de prameya, al sujeto como âtman, (1), y a los medios de conocimiento como pramâna. En este mismo orden los estudiaremos aquí, en el presente y los dos capítulos subsiguientes, según el pensamiento de Kanâda.

El Ser. Como todo realista, Kanâda reconoce la evidencia de los datos de los sentidos: "los objetos de los sentidos son conocidos universalmente" (3.1.1, cf. 2.1.18). Ahora bien, "el conocimiento universal de los objetos de los sentidos es la señal de (la existencia de) un objeto diferente de los sentidos y sus objetos" (3.1.3). No hay en estos dos sûtras, como pretenden los comentaristas, una demostración racional propiamente dicha, por más que el texto invoque la "señal" que acompaña a todo razonamiento. Pues por una parte la estructura discursiva es muy simple, y la prueba que presenta no es más que una apelación al consenso universal, sin complicados artificios lógicos; y por otra ningún realista propiamente tal se embarca en agudas y vanas disquisiciones a lo Descartes, para probar la existencia del ser real. Pues lo evidente, como dice Aristóteles, no necesita demostración, y es signo de incultura el afanarse por demostrar lo más evidente por medio de lo menos evidente; y si no de una manera

explícita, al menos implícitamente reconoce Kaṇāda el valor de la evidencia, según se colige de los dos sūtras antes citados.

Para Kaṇāda, pues, como para Aristóteles, el objeto de conocimiento es el ser real, que existe independiente del sujeto cognoscente. Pero, también en concordancia con Aristóteles, para Kaṇāda el objeto del conocer es el ser en su totalidad, todo el campo del ser, de otra manera no se argumentaría contra la existencia de algo con la sola afirmación de que "no se conoce", como sucede por ejemplo en 1.1.11, 1.1.26, 2.1.25, 3.1.6, etc. En otras palabras, el no conocimiento de algo prueba su inexistencia si y sólo si todo el campo del ser es objeto del conocer. Hay que observar, sin embargo, que el no conocimiento que aquí se toma como prueba es seguramente el del sabio, pues el no conocimiento del ignorante nada prueba, ya que otro texto dice que la duda surge de la ignorancia (2.2.20).

Cabe aquí una objeción, que anotaremos de pasada. Los objetos, se afirma en 3.1.8, son causa combinativa de conocimiento, pues la combinación de ātma, manas y objeto produce el conocimiento, que así guarda con el objeto la relación del efecto con su causa; pero Kaṇāda afirma que "la no existencia de la causa no se sigue de la no existencia del efecto" (1.2.2), luego el no conocimiento de algo no prueba la inexistencia de ese algo. Una de dos: o el objeto no es causa del conocimiento, o si la no existencia de la causa no se sigue de la no existencia del efecto, entonces el no conocimiento de algo no prueba su inexistencia. Queda en pie la objeción, aunque los textos nos autorizan de todos modos a concluir lo afirmado en los dos párrafos anteriores.

Tratamos de ver ahora qué entiende Kaṇāda por ser. Y aquí entramos en uno de los problemas más difíciles y desconcertantes de su filosofía. Porque en las filosofías realistas de Occidente hay una equivalencia más o menos establecida en

tre los conceptos de ser, realidad y existencia, sin penetrar todavía en las diferencias más o menos sutiles entre cada uno de estos conceptos, como sucede -- por ejemplo en el rico análisis que del concepto de ser hace Aristóteles: ser ideal y ser real, ser en acto y ser en potencia, ser en sí (sustancia) y en otro (accidente), etc. Pero en la filosofía de Kanāda, los comentaristas no aciertan a distinguir los conceptos de ser, realidad y existencia.

Conviene primero aclarar la relación entre ser y existencia, y luego entre ser y realidad. La existencia, por lo pronto, no se identifica con el ser, sino que es una parte del ser. El ser es un concepto más amplio que el de existencia. El ser contiene en sí a las seis categorías (2): sustancia (dravya), cualidad (guṇa), acción (karman), género (sāmānya), especie (viśeṣa) e inherencia (samavāya) (1.1.4) (3). Estas seis categorías son, el ser se predica de cada una de ellas, y de todas en conjunto. Pero no todas existen, sino sólo la sustancia, la cualidad y la acción; el género, la especie y la inherencia son, pero no existen. Como dice Bhaduri, "la existencia como un universal se relaciona sólo con la sustancia, la cualidad y la acción. Las otras categorías positivas, a saber, género, especie e inherencia no pueden participar de este universal, a pesar del hecho de que no son no-existentes (abhāva)" (4). ¿Cómo es que las tres categorías positivas de género, especie e inherencia no solamente son sin ser existentes, sino lo que es más, a pesar de que no son existentes, no son -- no-existentes? No queda sino una explicación, que ofrecemos desde la perspectiva aristotélica: la existencia, que abarca las categorías de sustancia, cualidad y acción, corresponde al ser real; y las categorías de género, especie e inherencia son seres ideales, "seres de razón", como les llamaron los escolásticos. El mismo Kanāda parece apoyar esta tesis, pues afirma que el género agrupa los contenidos de la sustancia, la cualidad y la acción, pero no hay género del género ni especie de la especie (8.1.5-6).

Ninguna violencia se hace con esta interpretación al realismo de Kaṇāda, como teme Bhaduri (5), a no ser que se pretenda obligar al realista a negar el estatuto ontológico propio del ser ideal, y atribuirle a éste una existencia -- tan real como la del ser físico, al estilo del idealismo realista de Platón. Pero esto sería ya una verdadera traición al pensamiento de Kaṇāda, al menos si de verdad lo consideramos un realista. Ninguna otra explicación, por otra parte, es posible a partir de los textos del Vaiśeṣika de Kaṇāda, pues no hay otro sūtra que se refiera a este problema.

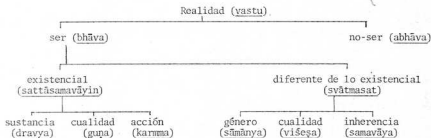
Conviene detenernos un poco más en el concepto de existencia. Pues el Vaiśeṣika aplica "el término 'objeto' (arthah), a la sustancia, la cualidad y la acción" (8.2.3), y así la existencia es sinónimo de objeto, según Kanada. La existencia es aquéllo por lo que podemos decir de la sustancia, la cualidad y la acción que son existentes (1.2.7). Pero no se identifica con ninguna de estas categorías, sino que "la existencia es un objeto diferente de la sustancia, la cualidad y la acción" (1.2.8), ya que, existiendo tanto en las cualidades como en las acciones, es evidente que no puede limitarse a ser ni cualidad ni acción -- (1.2.9). Hay otra razón: "la existencia, siendo sólo causa de asimilación" entre sustancia, cualidad y acción, "es sólo género" (1.2.4) y no especie, ya que no establece diferenciación alguna, y por esto se le conoce como género supremo. Pero las tres categorías positivas en ella contenidas son a la vez género y especie; género en relación a sus inferiores, contenidos dentro de cada una de ellas, como son por ejemplo tierra, agua, aire, etc., especies del género sustancia; especie en relación al género sumo existencia. Luego la existencia no se identifica con sus categorías, y por esto dice Kaṇāda que la existencia y -- sus categorías "también (difieren) por razón de la ausencia de género-especie -- en ella" (1.2.10), es decir, en la existencia, entendiéndolo por "género-especie" expresión compuesta (sāmānya-viśeṣa), aquéllos que participan de una y otra no

ción a la vez, o sea las categorías. Así pues, "la existencia es una, por la no particularidad de su noción, y por la ausencia de una propiedad distintiva" en ella (1.2.17). Como explica Miśra, esto significa que "una y la misma existencia reside en la sustancia, la cualidad y la acción" (*ibíd.*, upk.), es decir, no existe la distinción aristotélica entre ser y modos del ser, entre sustancia, como ser que tiene su ser en sí, y accidente, como ser que tiene su ser en otro. Y así el concepto de sustancia tiene en el Vaiśeṣika un sentido completamente distinto del que tiene en Occidente desde su origen mismo. E igualmente el concepto de ser, que para Aristóteles es un concepto análogo, por predicarse en un sentido muy distinto de la sustancia y del accidente, es para Kaṇāda un concepto unívoco, que tiene el mismo sentido cuando se predica de un color, de un número, de un deseo, de un caballo, del alma, un sabor, el tiempo y una contracción: todos estos existiendo por igual, en el océano del ser, como si no fueran entes esencialmente distintos.

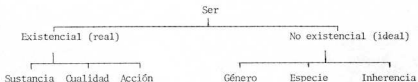
¿Cuál es la relación entre ser y realidad? Como ya vimos, Kaṇāda menciona explícitamente seis categorías, como cubriendo la esfera total de la realidad: -- sustancia, cualidad, acción, género, especie e inherencia (1.1.4). Sin embargo, los expositores tardíos de la escuela sostienen que Kaṇāda postula la existencia de siete categorías de lo real, atribuyéndole el planteamiento de una séptima categoría: el no-ser (*abhāva*). Así lo sugiere Miśra (*ibíd.*, upk.), y lo afirman explícitamente Jayanārāyaṇa (*ibíd.*, vr.), Bhaduri (6), etc.

Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que Kaṇāda postuló al no-ser como categoría, sin incluirlo, por otra parte, en su lista original. Ciertamente Kaṇāda hace mención del no-ser (1.2.1, 9.1.1.), pero en ningún caso lo menciona o lo trata como si lo considerara una categoría. Antes bien, el sūtra --- 9.1.10 deja la impresión de que, como Aristóteles, considera al no-ser como una pura privación: "la jarra de agua no existe en la habitación - tal es la nega--

ción de la asociación de el existente 'jarra de agua' con la habitación". Ahora bien, tenemos un sūtra que deja clara constancia de que no atribuye ninguna entidad positiva a la negación, a la cual considera sólo como un aspecto de su opuesto afirmativo, de cuyo ser depende por completo: "no eterno" -tal expresión es sólo la negación de lo eterno" (4.1.4). De aquí se desprende que Kaṇāda no consideró el no ser como una categoría. Y por consiguiente no cabe atribuirle la división de lo real en ser y no-ser, según hacen los comentaristas, como se ve en el cuadro siguiente (7):



El siguiente cuadro expone más fielmente la clasificación general del ser según Kaṇāda:



Se propone aquí la designación de "real" para el ser existencial, y la de "ideal" para el ser no existencial, ya que de ningún sūtra ofrece indicios del concepto de realidad según Kaṇāda, y por tanto es un problema que no tiene

caso plantear, ya que su solución depende de lo que se entienda por reali---
dad: si por realidad se entiende sólo el ser extramental, existencia y reali
dad son sinónimos; pero si por realidad se entiende también el ser ideal, --
ser y realidad son lo mismo. Esto último no cabe en los sistemas realistas -
de Occidente, pero sí en la mentalidad india, que tiene firme vocación para -
el idealismo, tanto que incluso el no-ser se considera parte de la realidad,
y eso en la escuela que pasa por realista: el Vaiśeṣika contemporáneo (8). -
Con lo cual se acerca íntimamente a los sistemas más idealistas de la filoso
fía occidental: Platón llegó a considerar al no-ser no como lo contrario del
ser, sino sólo como lo diferente del ser (Parménides, 247b), atribuyéndole a
sí un sentido ontológico, como categoría de lo real. Otro tanto hace Hegel,
siguiendo las exigencias propias de su dialéctica, que reclama un límite ne
gativo pero real para los entes positivos, como co-ingrediente del ser (9).

Las Cate
gorías.

A diferencia de Aristóteles, que rastreando las raíces on
tológicas de los diferentes modos de atribución lógica llega -
al planteamiento de sus diez categorías (Cat., I, 2), Kaṇāda no da siquiera
un indicio que descubra el criterio según el cual llega a constituir sus ca
tegorías. Las seis categorías aparecen de súbito ahí (1.1.4), sin que sepa
mos cómo llegó a ellas. ¿Cómo se constituye una categoría? ¿Porqué son sólo
seis categorías, y nada más? ¿Cómo sabemos que cada una de ellas forma y a
grupaa una realidad irreductible a las demás? Ningún texto del Vaiśeṣika Sū
tra de Kaṇāda ofrece respuesta.

Aristóteles, en cambio, tiene un criterio bien definido para efectuar la
división de las categorías, según la pauta de los modos más elementales de a
tribución lógica. Siguiendo fielmente el pensamiento de Aristóteles, Santo -
Tomás de Aquino ofrece una especie de deducción lógica de las categorías, --
que presentamos aquí en forma esquemática, de acuerdo al texto del comentario

al libro III de la Física de Aristóteles:

Toda predicación se hace de tres maneras:

I.- El predicado pertenece a la esencia del sujeto. Por ejemplo, en la proposición "Sócrates es hombre", "hombre" se predica del sujeto "Sócrates" como de su esencia última. Esto constituye la categoría de SUSTANCIA.

2.- El predicado no es de la esencia del sujeto, pero inhiere en la esencia. Esta inherencia puede ser:

a) Consecuente a la materia del sujeto, y así constituye la categoría de CANTIDAD, pues la cantidad propiamente sigue a la materia; o bien,

b) Consecuente a la forma, y como tal es la categoría de CUALIDAD. Por esta razón las cualidades se fundan sobre la cantidad, como el color sobre la superficie y la figura sobre las líneas y planos. O bien la inherencia es

c) Con respecto a alguna otra cosa, y esta es la categoría de RELACION. - Pues en la proposición "el hombre es padre", no se predica del hombre algo absoluto, sino una relación que hay en él hacia algo extrínseco (en este caso, la relación de paternidad con el hijo, fundada en la generación).

III.- Algo extrínseco se predica del sujeto por modo de alguna denominación. Es de esta manera como los accidentes extrínsecos se predicán de las sustancias. Sin embargo, no decimos "el hombre es blancura", sino "el hombre es blanco". Esta denominación extrínseca se encuentra en una cierta manera en común en todas las cosas, y en otro cierto modo en especial en aquellas cosas que pertenecen sólo a los hombres. Así, un sujeto es denominado:

a) En común por algo extrínseco al mismo, o según el concepto de causa, --

o según el concepto de medida (pues una cosa se dice causada o medida por algo exterior a la cosa misma). Y aunque hay cuatro géneros de -- causas, dos de éstas son partes de la esencia, a saber, la materia y la forma, por lo cual la predicación que se puede hacer según estas -- dos pertenece a la categoría de sustancia, como cuando decimos "el -- hombre es racional" y "el hombre es un ser corpóreo". Más aún, la cau -- sa final no causa algo separada del agente, pues el fin tiene razón -- de causa sólo en la medida en que mueve al agente. Sólo queda por -- tanto la causa eficiente, por la cual algo puede denominarse extrínse -- camente.

1.- Según el concepto de causa:

1.1- Recibiendo. Así pues, en la medida en que algo se denomina por su causa eficiente se constituye la categoría de PASION, pues padecer no es otra cosa que recibir algo de un agente.

1.2- Actuando. Por el contrario, según la causa eficiente se denomi -- na por el efecto tenemos la categoría de ACCION. Pues acción es el acto de un agente sobre otro ser.

2.- Según el concepto de medida. La medida puede ser extrínseca o intrínseca. Las medidas intrínsecas son la longitud, latitud y profundi -- dad propias de una cosa. Por tanto, una cosa se denomina por estas me -- didas como por algo intrínsecamente inherente a ella, lo cual pertene -- ce a la categoría de cantidad. Las medidas extrínsecas son el tiempo y el lugar. Así pues, según que algo se denomina por la medida de:

2.1- Tiempo, está en la categoría de TIEMPO; pero según se denomina por la medida de:

2.2- lugar, está en la categoría de LUGAR, y POSICION, que añade al

lugar el orden de las partes que lo ocupan. Esta última no fué necesariamente añadida en el caso del tiempo, ya que el orden de las partes del tiempo está implicado en el concepto mismo de tiempo, -- pues el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después.

Se omite la deducción de las categorías de hábito y estado, ya que Aristóteles mismo no pareció considerarlas entidades últimas e irreductibles (10).

En las categorías de Kañada no nos queda más que seguir el estudio que -- permiten los textos: enumeración, definición y distinción por sus semejanzas y diferencias, con nuestras propias observaciones críticas.

"Tierra, agua, fuego, aire, éter, tiempo, espacio, ātma y manas son las únicas sustancias" (1.1.5) (11). Traducido aquí por "Únicas", el término "iti" "tiene el sentido de determinación. Por tanto el significado es que las sustancias son sólo nueve, ni más ni menos" (ibíd., upk).

"Las cualidades son color, sabor, olor y tacto, números, medidas, separabilidad, conjunción y disyunción, prioridad y posterioridad, aprehensiones, -- placer y dolor, deseo y aversión, y voliciones" (1.1.6).

"Lanzamiento hacia arriba, lanzamiento hacia abajo, contracción, expansión y movimiento son acciones" (1.1.7).

Observemos por lo pronto que el orden de presentación de las categorías -- responde sin duda a la jerarquía que guardan en el orden del ser, correspondiendo el primero a la categoría de sustancia, seguida de la cualidad y la acción, respectivamente.

"La semejanza de sustancia, cualidad y acción radica en que son existen--

tes y no eternos, tienen a la sustancia como su causa combinativa, son a la vez causas y efectos, y géneros y especies" (1.1.8). La primera semejanza entre sustancia y cualidad, que los diferencia de la acción, es que tanto la sustancia como la cualidad son "generadores de sus congéneres" (1.1.9), es decir, que "las sustancias generan otra sustancia, y las cualidades otra cualidad" (1.1.10); mientras que no hay acción producible por acción (1.1.11), según el discutible concepto de causalidad eficiente de Kaṇāda (12), - que sostiene que la acción no tiene razón de causa "por su cesación". Además, tanto la sustancia como la cualidad "son la causa común de la sustancia, la cualidad y la acción" (1.1.18-19), cosa que no sucede con la acción (1.1.21-22).

En cuanto a sus diferencias, a la sustancia no se opone su causa o su efecto (1.1.12), mientras que a la acción se opone su efecto, y a la cualidad se oponen tanto el efecto como la causa (1.1.13), dice Kaṇāda en textos de oscura interpretación. Además, "una sola sustancia puede ser el efecto común de más de una sustancia" (1.1.23), es decir, varias sustancias pueden concurrir a la formación de una sola (por ejemplo, un solo organismo está compuesto de carne, huesos, etc.), mientras que "la acción no es el efecto común de varias acciones, por la diferencia de sus cualidades" (1.1.24), dice Kaṇāda, en abierta contradicción con el sūtra (1.1.17), que sostiene que la acción no tiene cualidades. Finalmente, la diferencia entre la cualidad y la acción consiste en que hay algunas cualidades, como los números, la separatidad, la conjunción y la disyunción, que son originadas por más de una sustancia (1.1.25), mientras que no hay acción que resulte de dos o más sustancias (1.1.26).

Kaṇāda ofrece la definición de cada una de estas tres categorías por vía del señalamiento de sus propiedades (lakṣaṇam), recurso lógico al que nada

hubiera objetado Aristóteles en este caso, ya que se trata de definir conceptos que son verdaderos principios: las categorías, que, como dice Maritain, no se constituyen por diferencias externas, sino internas (13). "Posee acción y actualidad, es causa combinativa -tal es la propiedad de la sustancia" (1.1.15). "Inhiere en la sustancia, no posee actualidad, no es causa independiente en conjunciones y disyunciones -tal es la propiedad de la cualidad" (1.1.16). "Reside sólo es una sustancia, no posee actualidad, es causa independiente en conjunciones y disyunciones -tal es la propiedad de la acción" (1.1.17).

La Sustancia. En principio, la idea de Kanāda sobre la sustancia concuerda admirablemente con la de Aristóteles. El Estagirita afirma que la sustancia es el ser que tiene su ser en sí, el ser primero y necesario de la cosa, el sujeto primero de acción. Atendamos a estas tres expresiones aristotélicas sobre la sustancia. Si bien con menos precisión, las tres afirmaciones se encuentran también en la filosofía de Kanāda. La sustancia, dice, es lo que no reside en la sustancia (2.1.11), lo cual, si bien en forma negativa y menos precisa, equivale a decir que es el ser que tiene su ser en sí; de donde se desprende que es también el ser primero de la cosa, no sólo porque no depende ontológicamente de un sujeto de inhesión, sino porque en ellas inhiere las únicas categorías existenciales restantes, según afirma Kanāda en 1.1.15-17. Sólo la sustancia tiene existencia independiente y los accidentes (Aristóteles) o cualidades y acciones (Kanāda) necesitan de ella para poder existir, como sujeto en el cual inhiere.

Las concordancias, sin embargo, escasean cuando atendemos a la forma como estos dos filósofos penetraron en la investigación de esas realidades primarias del universo que son las sustancias. Aristóteles, distinguiendo materia y forma de la sustancia, que son como su actualidad y posibilidad, y remontando el hilo conductor de su causalidad eficiente y final, llegará al primer motor

del libro XII de su Metafísica, único acto puro del universo (14). Kanāda, en cambio, a partir del libro II del Vaiśeṣika Sūtra procede a exponer las divisiones y particularidades propias de las sustancias.

Distingue dos clases de sustancias: eternas y no eternas. "Lo eterno es aquello que es existente e incausado" (4.1.1), ya que lo que tiene causa no es eterno (2.2.28), lo cual significa que lo no eterno tiene causa (ibíd.). Lo eterno es simple, es lo que no se combina con otras sustancias (2.1.13); en cambio, "toda sustancia que sea compuesta de partes, es un efecto, y toda sustancia que sea un efecto, es compuesta de partes" (ibíd., upk.). Las sustancias eternas son el aire, el éter, el tiempo, el espacio, ātma y manas (15). La tierra, el agua y el fuego tienen dos aspectos: en su aspecto atómico son simples, y por tanto incausados y eternos (4.1.5, cf. 4.1.2 upk.); pero en tanto que forman agregados de átomos, son complejos y por tanto causados y no eternos. Las sustancias producidas, es decir, las sustancias que son efectos, son tres: cuerpo (organismo), sentido y objeto (4.2.1.). La sustancia corporal, a su vez, se divide en dos clases, sexuadas y asexuadas (4.2.5). El éter, el tiempo y el espacio no forman clase alguna, ya que no están compuestos de partes o cosas separadas, sino que cada uno de ellos forma una unidad, y "la individualidad sigue a la unidad" (2.1.31). Pero las demás sustancias sí forman clases. Esta es, en términos más o menos precisos, la clasificación general de las sustancias. Veamos ahora sus particularidades propias.

Kanāda distingue las cuatro primeras sustancias según la diversidad de sus características sensibles. Así, "la tierra posee color, sabor, olor y tacto" (2.1.1). De estas cualidades sólo el olor le pertenece en exclusiva, pues "el olor está fundado en la tierra" (2.2.2), y por tanto el olor es su característica propia y distintiva. En cuanto partícula atómica, la tierra es eterna, pero en cuanto forma agregados de átomos, no es eterna. Hay tres clases de com-

puestos terrenos, el cuerpo (orgánico), el sentido y el objeto (4.2.1). Es la causa material del sentido del olfato (8.2.5).

"Las aguas poseen color, sabor y tacto, y son fluidas y viscosas" (2.1.2).- Pero su característica propia es el frío (2.2.5). Al igual que la tierra, puede ser eterna o no eterna, según se considere su estado atómico simple o compuesto; y asimismo sus derivados compuestos son el cuerpo, el sentido y el objeto. La condensación y disolución del agua se deben a su conjunción con el -- fuego (5.2.8), "el trueno del rayo es señal de eso" (5.2.9), pues resulta "de -- la conjunción y de la disyunción del agua de la nube" (5.2.11); además, hay -- pruebas de esto en el Veda (5.2.10). El agua es la causa material del sentido del gusto (8.2.6).

"El fuego posee color y tacto" (2.1.5.), pero su característica propia es -- el calor (2.2.4). El movimiento inicial de las flamas de fuego hacia arriba es causado por adrstam (5.2.13); en conjunción con la mantequilla, la goma laca, la cera, el estaño, el plomo, el hierro, la plata y el oro, reduce esto sólidos a un estado fluido semejante al del agua (2.1.6-7). En estado atómico es e terna, pero no en agregados; forma los mismos derivados que el agua y la tierra, en combinación con éstos. Es la causa material del sentido de la vista -- (8.2.6).

"El aire posee tacto" (2.1.1). "El movimiento en la hierba resulta de su -- conjunción con el aire" (5.1.14). Pero el aire no es visible, pues el tacto -- que revela su existencia no es el mismo que el de las sustancias visibles (2.1.10). "Su eternidad es evidente, pues no se combina con otras sustancias" (2.1.13). Sin embargo, no es una sustancia singular: "la colisión del aire con el -- aire", es decir, el choque de corrientes de aire, "es la señal de su pluralidad" (2.1.14). Esto no obstante, Kanāda piensa que la mejor, por no decir úni-

ca prueba de la existencia del aire es el Veda (2.1.17), pues no hay señal visible de la existencia del aire (2.1.15), ya que no posee color (4.1.7). Como si la vista fuera considerado el único sentido cognoscitivo.

Ninguna de las características anteriores, color, sabor, olor y tacto pertenecen al éter (2.1.5). Contra un supuesto contradictor (posiblemente la filosofía sāṅkhya, cf. 2.1.2, upk.), que afirmara que la señal de la existencia del éter son los movimientos de ingreso y egreso (2.1.20), Kaṇāda argumenta que toda acción debe tener una sustancia como su causa combinativa (2.1.21), de donde podemos desprender dos conclusiones: a) sólo las sustancias corpóreas son propiamente sujetos de acción; b) el éter es una sustancia incorpórea. Incorpórea, sin embargo, no significa inmaterial, como tampoco lo significó para los presocráticos, sino una materia muy sutil, ya que sólo así se explica su afirmación de que es infinitamente vasto y omnipresente (7.1.22). Además, es la causa material de la percepción del sonido (2.1.27), en abono de esa tesis.

Por el método de encuesta exhaustiva (16) demuestra Kaṇāda que el sonido es la propiedad característica del éter, pues el sonido no es una propiedad de las sustancias que poseen tacto (tierra, agua, fuego y aire), "por la no aparición de otros efectos semejantes" (2.1.25), o sea, interpreta trabajosamente Śaṅkara Miśra, porque las partes constitutivas de los objetos que producen sonido (flautas, tambores, etc.) no producen a su vez sonidos (ibíd., upk.). Tampoco es el sonido cualidad de ātma o manas, "porque se combina con otros objetos, y porque es objeto de senso-percepción" (2.1.26); luego, "por el método de encuesta exhaustiva, el sonido es propiedad del éter" (2.1.27). El éter es eterno, individual y único (2.1.28-31).

Aprehensiones tales como posterior, simultáneo, lento, rápido son señales de la existencia del tiempo (2.2.6). El tiempo es sustancia, y sustancia eterna (2.2.7). No hay diversidad de tiempos, sino un solo tiempo para todo el uni

verso; el tiempo es una unidad, individual y simple (2.2.8). A pesar de lo cual, no existe en las sustancias eternas, sino sólo en las no eternas, de las cuales es causa (2.2.9, 7.1.25), y precisamente causa eficiente (5.2.26). Aparentemente, Kaṇāda olvidó aquí que ya anteriormente había declarado que no hay sustancia que resida en la sustancia (2.1.11).

La señal de la existencia del espacio está dada por expresiones como "esto(es) tá cerca o lejos) de esto" (2.2.10). Es también sustancia eterna (2.2.11). No -- hay diversidad ni pluralidad de espacios, sino uno y el mismo espacio (2.2.12), individual, penetrante y omnicomprensivo (7.1.24). "Su diversidad (es decir, aparente diversidad) se debe a la diferencia de efectos", afirma el sutra (2.2.13), con una oscuridad que hace comprensible la impotencia de Śaṅkara Miśra, el cual limita su comentario a una repetición del sūtra en dos líneas. La diversidad de direcciones: norte, sur, este oeste, no debe interpretarse como un menoscabo de la unidad indisoluble del espacio, advierte Kaṇāda, que no tan fácilmente se deja llevar por las apariencias, pues tal diversidad se debe sólo a la posición relativa del sol (2.2.14-16).

Las dos sustancias que nos faltan, manas y ātma, son ambas eternas y plurales, existiendo una para cada individuo, y son ambas objeto de conocimiento: ocupan la más alta jerarquía en el orden del ser. Pero como aquí penetramos ya en el sujeto de conocimiento, dejamos su estudio para el capítulo III. Sólo hay que anotar que no sería válido objetar a Kaṇāda su atribución de eternidad a objetos que conforman una pluralidad, ya que su idea de eternidad no es incompatible con la de pluralidad, sino sólo con la de complejidad, que no es lo mismo.

Falta añadir aquí algunas palabras sobre la célebre teoría atómica Vaiśeṣika. Contra lo que pudiera parecer, no hay ni un sutra de Kaṇāda que se refiera explícitamente a los átomos. El único que se le atribuye, el sūtra (4.1.2), no

menciona en realidad átomo alguno, pues dice textualmente: "su efecto es la señal" ("tasya kāryyam liṅgam"). El complemento añadido por los comentaristas nos da una verdadera edición aumentada de ese sūtra: "el efecto es la señal (de la existencia) de el átomo último". Los tres sūtras subsiguientes, cuyo significado los comentaristas suspenden de aquél, no hacen tampoco mención alguna de los átomos. Esto no significa que los comentaristas atribuyan arbitrariamente una teoría atómica a Kanāda. Tenemos dos sūtras que justifican, por inferencia, -- tal atribución. "La percepción externa es de un objeto que posee magnitud, por su posesión de un compuesto de más de una sustancia, y por su color" (4.1.6).-- "La percepción del color es por su combinación con un compuesto de más de dos sustancias, y por alguna característica especial de color" (4.1.8). El significado de estos sutras es, como interpreta Śaṅkara Miśra, que para que un objeto se vuelva perceptible debe estar compuesto de varios átomos, sean de la misma o de diversa clase, ya que los átomos primarios son en sí mismos imperceptibles. Los átomos, por consiguiente, no están presentes a los sentidos, pero sí a la inteligencia, que los alcanza por inferencia, postulando su necesidad como aquéllo en lo cual debe descansar el límite de la extensión (3.1.9, upk.).

De los dos textos antes citados resulta también con claridad que los átomos son sustancias, y sustancias eternas, puesto que son simples. A pesar de lo -- cual, los átomos tienen también color, sabor, olor, etc., ya que "la existencia en el efecto se sigue de la existencia en la causa"(4.1.3); y en los cuerpos materiales, cuya causa son los átomos, encontramos todas aquellas cualidades.

En cuanto a la manera de inferir la existencia de los átomos, existe una interesante coincidencia entre Aristóteles y Śaṅkara Miśra. En el capítulo 4 del libro I de su Física, Aristóteles argumenta contra la teoría del ser de Anaxágoras, aduciendo cinco distintas razones. La segunda dice que, si el ser se di

vidiera hasta el infinito, cualquier cosa podría tener cualquier magnitud, tanto en grandeza como en pequeñez, pues la magnitud resulta de las partes, que a sí serían infinitas en número y pequeñez. Lo cual es imposible. Si no hubiera átomos, dice Śāṅkara Miśra, "no habría diferencia en tamaño o medida entre el monte Meru y una semilla de mostaza, pues no habría distinción entre ellos, -- siendo ambos originados por infinitas partes" (4.1.2, upk.). Aristóteles y Kaṇāda coinciden en la existencia de partículas mínimas, últimos elementos constitutivos de la materia.

La Cua lidad. Según Aristóteles, la cualidad no existe en sí, sino que inhiere en la sustancia; es "aquello que nos obliga a decir de los seres - que son de cierto modo" (Cat., I, 8). Por lo mismo que es género supremo no cabe definirla de otra manera, pues los primeros principios, por ser evidentes, son objeto de intuición y no de demostración. Además, no hay género próximo al cual se añada la diferencia constitutiva de la cualidad, ya que ésta es género supremo; y sin género próximo no hay definición. No existe en sí, inhiere en la sustancia, cualifica a los seres: básicamente, es lo mismo que dice Kaṇāda, para quien la cualidad "inhiere en la sustancia, no posee cualidad (otra forma de decir que no existe en sí)" (1.1.16, 7.1.15), y desde luego, cualifica a los seres, ya que es cualidad.

Sin embargo, otra vez escasean las concordancias según profundizamos en la especulación de nuestros dos filósofos sobre el tema en cuestión, ya que mientras Aristóteles divide el género en sus especies (hábitos y disposiciones, capacidades, afecciones y figura exterior de las cosas), señalando con rigor las particularidades de cada una de ellas, Kaṇāda ofrece una simple enumeración de las que a su juicio son diversas cualidades, sin hacer el menor esfuerzo por agruparlas en un sistema coherente, incluyendo en lista objetos totalmente disímiles, que a todas luces no son del mismo género. Veamos.

"Las cualidades son color, sabor, olor y tacto, números, medidas, separatividad, conjunción y disyunción, prioridad y posterioridad, intelecciones, placer y dolor, deseo y aversión, y voliciones" (1.1.6). Es evidente, por lo pronto, que las primeras cuatro puedan agruparse en cualidades físicas; los números y medidas no son cualidades, sino cantidades, como muestra Aristóteles (y el mismo Kanāda parece presentir, cf. 1.1.25); la "separatividad" tiene más que ver con la categoría de lugar, o de relación, que ciertamente no son cualidades; prioridad y posterioridad dicen más relación al tiempo o al orden de una serie; el placer es un acto, y el dolor una pasión, que cuando menos es muy claro que deben pertenecer a una categoría muy distinta de la de las cualidades físicas, por ejemplo; y si bien la ciencia es una cualidad (como hábito y en razón del sujeto, porque en sí misma es una relación, como enseña Aristóteles, cf. Cat., I, 7-8), una intelección es un acto, que por lo mismo va designado por modo de acción; análoga crítica se aplica al caso de las voliciones: ¿por qué, si esto no es así, no se incluyó también entre las cualidades el movimiento?

Al igual que sucede con la sustancia, Kanāda reduce a la categoría de cualidad objetos de conocimiento que, o son categorías distintas, o están incluidos en categorías distintas. Naturalmente, no se puede demostrar que esto es así, ya que los principios últimos no son sujeto de demostración, sino que están -- presentes a la intuición, precisamente porque son evidentes, por cuya razón -- son más bien fundamento de toda demostración, sin ser ellos demostrables. Y -- las categorías cuentan entre los principios últimos. Una suerte de prueba, que más propiamente es un signo de lo aquí afirmado, puede constituirla el grado de fecundidad que la clasificación aristotélica muestra en la solución de varias clases de sofismas, y la riqueza de aplicaciones que tiene en lógica y metafísica, comparado con el de Kanāda. Y esto sólo puede mostrarlo la lectura --

comparada de los textos.

No vale la pena entrar al detalle de la explicación de Kaṇāda sobre esta categoría, ya que su exposición no aborda los problemas filosóficos de conjunto, quizá porque los objetos que aquí agrupa no forman un todo, ni lógico, ni real, sino que desciende a explicaciones particulares de escaso valor filosófico. Como ejemplo de lo anterior, pueden verse los sutras 1.1.28, 7.1.3, 7.1.5, etc.

La Acción. Las acciones son lanzamiento hacia arriba, lanzamiento hacia abajo, contracción, expansión y movimiento (1.1.7). Su propiedad característica es que "no reside sólo en una sustancia, no posee cualidad, es causa independiente en conjunciones y disyunciones" (1.1.17). De nuevo encontramos aquí un análisis muy pobre. Por ejemplo, incluye en la categoría de acción al movimiento, que por una parte comprende en sí todos los objetos mencionados como acciones, ya que los lanzamientos hacia arriba o hacia abajo, la contracción y la expansión son movimientos, además de otros distintos de éstos, claro; y por otra la realidad del movimiento desborda ampliamente los estrechos límites de lo que Kaṇāda entiende por acción. Según Aristóteles, hay cuatro especies de movimiento: sustancial, cuantitativo, cualitativo y local. El movimiento sustancial es doble: generación (llegar a ser) y corrupción (dejar de ser); el cuantitativo puede ser de aumento o disminución; el cualitativo es lo que llama una alteración, y es tan rico y variado como la cualidad misma; y finalmente, el movimiento local o de lugar puede ser de translación o de rotación. La descripción de Kaṇāda abarca únicamente al movimiento cuantitativo y una parcela del local.

Por si esto fuera poco, excluye del concepto de acción todo lo que escapa a los fenómenos puramente físicos, y declara sin ambages que se da sólo en los seres corpóreos (17), dejando fuera toda la variedad de cambios morales e intelectuales (que son verdaderos movimientos, en tanto que implican el paso de un

estado a otro), dando pruebas de un sensismo empirista a lo inglés; al paso -- que ġtma se declara un ente inmutable, incapaz de todo cambio.

Como pertenecen más al orden del conocimiento, las categorías ideales o no existenciales se estudiarán en el capítulo IV.

Causa- Probablemente la primera y más significativa diferencia entre el
lidad. pensamiento científico y el pensamiento mágico consita en su irre-
conciliable visión de la causalidad. Seguramente, la primera condición que debe
cumplir un pensador para situarse en el terreno filosófico, es la de presentar
una concepción racional del sistema de causas en la naturaleza, y por eso en -
la historia del pensamiento occidental es Tales de Mileto quien encabeza todas
las listas de filósofos, aunque no sea más que por haber propuesto el agua co-
mo principio de todas las cosas, y no ya las fantasías mitológicas. Por esta -
sola razón, y a pesar de sus defectos, merece ya también Kanāda ser llamado fi
lósofo, y no mago ni mitólogo.

Dos sūtras son suficientes para acreditar a Kanāda una concepción filosófi-
ca de la causalidad: "la no existencia del efecto se sigue de la no existencia
de la causa" (1.2.1), pero "la no existencia de la causa no se sigue de la no
existencia del efecto" (1.2.2). El primero de estos sūtras equivale a la fórmula
la occidental que tradicionalmente ha sido el fundamento de la noción de causa
lidad: "ex nihilo nihil fit", de la nada no se hace nada; mientras que el se-
gundo se puede interpretar de dos maneras, o como afirmando la independenciam
ontológica de la sustancia con respecto a sus acciones, si por efecto entende-
mos acción, o como afirmando la independencia del ser con relación a sus fenó-
menos, entendiéndolo como fenómeno la "existencia del efecto".

Hay que observar que tratamos su concepto de la causalidad en un apartado -
paralelo a la exposición de sus categorías y no incluido en ellas. Pues nada -

autoriza a pensar que una causa sea sustancia, ni cualidad, ni acción, ni hay texto alguno de Kaṇāda que nos de algún indicio sobre este punto; a diferencia del pensamiento de Aristóteles, donde las causas extrínsecas (eficientes) quedan incluidas en la categoría de relación, mientras que las intrínsecas -- (material, formal y final) se incluyen en la categoría de sustancia (18). Lo cual significa que las categorías de Kaṇāda no son omnicomprendivas, y que -- su concepto de la causalidad no encaja en una visión sistemática del universo.

Todo efecto guarda, respectode su causa, una relación de dependencia en el ser. Por esto en el pensamiento de Aristóteles se define una causa como todo aquéllo que, de alguna manera, es principio del ser de otra cosa. Nada parecido encontramos en el Vaiṣeṣika de Kaṇāda, no sólo porque no hay ninguna de finición de causa, sino porque este concepto queda limitado estrictamente a las cosas que tienen un principio temporal: "el nombre de tiempo es aplicable a una causa, ya que no existe en las sustancias eternas y existe en las sustancias no eternas" (2.2.9), y "lo eterno es aquéllo que es existente e - incausado" (4.1.1), idea igualmente latente en 2.2.8, 4.2.1, etc. De nuevo - los conceptos filosóficos de Kaṇāda son demasiado limitados por una visión - sensita y empirista. Por contraste con Aristóteles, para quien la materia -- prima, por ejemplo, no tiene principio en el tiempo, lo cual no obsta para - que guarde una relación de dependencia en el ser con su causa, que es el primer motor. Pues el acento de la noción de causa no va puesto en el principio temporal, sino en la dependencia en el ser.

Esta ligazón tan estrecha entre el concepto de tiempo y el de causa alcanza un extremo inadmisibile en el sūtra 1.1.21, donde lo que se afirma es nada menos que, para que un agente pueda llamarse causa, es necesario que su actividad causal sea permanente. Veamos los textos que conducen a Kaṇāda a este absurdo. En 1.1.21, se afirma que la acción no es causa de la sustancia, en

1.1.20, 1.1.30, se dice que la acción es causa de la conjunción, y en 1.1.27 - sostiene que la sustancia es efecto de la conjunción. La conclusión lógica ineludible de 1.1.27, 1.1.20, 1.1.30, es que la acción es causa de la sustancia, contradictoria con lo afirmado en 1.1.21. Kaṇāda cree resolver el problema con un sencillo expediente: la acción no es causa de la sustancia, dice, "por su cesación" (1.1.22), es decir, por la cesación de la acción, que así sólo es -- causa mientras actúa, como si dijéramos, por ejemplo, que un carpintero es causa de la mesa mientras la está haciendo, pero deja de ser causa de ella tan -- pronto como la concluye; o como si sostuviéramos que una madre deja de ser madre en el momento de dar a luz. Śāṅkara Miśra, que no dejó de advertir este divertido absurdo, en lugar de reconocerlo y criticarlo pretende absolverlo remitiendo al sūtra 1.2.1: "la no existencia del efecto se sigue de la no existencia de la causa", pero esto en verdad no resuelve nada, antes puede comprometer la verdad contenida en éste. Ahora bien, aún dando por buena, en una hipótesis imposible, la explicación de Kaṇāda, queda sin resolver la contradicción existente entre sus textos durante el tiempo que el agente actúa como causa.

"Nada -dice B.K. Matilal- parecido a la noción de Aristóteles de causa final o causa formal puede encontrarse en las escuelas indias" (19). En lo que concierne a Kaṇāda, esta afirmación es, en el mejor de los casos, dudosa. Pues Kaṇāda reconoce explícitamente la existencia de las causas eficientes (5.2.26), y materiales (8.2.5-6); e implícita pero claramente las causas formales (3.1.-5, 4.1.3). La duda subsiste respecto a las causas finales, pues únicamente el sūtra 6.2.1, hace mención explícita de las acciones motivadas. Pero no toda acción es motivada por una causa final, ya que puede haber también motivaciones que son causas eficientes: el dolor, la sed, etc. Además, refiriéndose el texto a las acciones de seres conscientes, dejaría todavía fuera todo --

un aspecto ontológico de la causalidad final, que Aristóteles hace extensiva a la naturaleza misma. De cualquier modo, en este punto debemos ser muy indulgentes, si tenemos en cuenta que el pensamiento griego no encontró la causalidad final hasta Aristóteles, y aún el moderno pensamiento científico ha ignorado su inmenso valor, a no ser recientemente un pequeño sector de las ciencias biológicas y psicológicas (20).

El Conocimiento.

No viene aquí al caso estudiar qué entiende Kaṇāda por conocimiento. Los porrenores relativos al tema serán tratados en los capítulos subsiguientes. Importa, no obstante, dedicar en éste un pequeño apartado al conocimiento, no en tanto que conocimiento, sino en tanto que objeto de conocimiento, con el fin sobre todo de enfatizar un aspecto del pensamiento de Kaṇāda que es de la mayor importancia: la reflexión.

El hecho de que Kaṇāda se detenga a estudiar el conocimiento, sus condiciones, instrumentos, grados, formas y fines, significa que tiene plena conciencia de la capacidad del hombre para cuestionarse a sí mismo y tomarse ya no como sujeto, sino como objeto de conocimiento, que es precisamente la esencia del pensamiento reflexivo. Y el hecho de que lo estudie en las postrimerías de su obra indica un reconocimiento de la dignidad de la ciencia sobre todos los demás objetos de estudio, justamente porque ésta actividad no es ya simplemente pensamiento, sino pensamiento del pensamiento. El conocimiento es pues también, según Kaṇāda, objeto de conocimiento, como también lo es para Aristóteles (21).

CAPITULO III.

EL SUJETO DE CONOCIMIENTO.

Según se desprende de los textos de Kanāda, el sujeto de conocimiento es -- ātma. Pero ātma se vale de ciertos instrumentos, externos, el cuerpo y los sentidos, y manas, instrumento interno. Como Kanāda es un realista, y todo realismo pone el origen del conocimiento en los sentidos, conviene estudiar primero los instrumentos, y luego el sujeto.

El Cuerpo. Las sustancias producidas o no eternas, que son efectos, se clasifican en tres: cuerpo, sentido y objeto (4.2.1). El cuerpo no está constituido ni por los cinco elementos físicos, ya que la conjunción de cosas perceptibles e imperceptibles es imperceptible (4.2.2), y el éter es de estas últimas; ni por tres, ya que faltaría alguno de los sentidos cuya raíz está en los cuatro elementos (4.2.3) (1). Luego, el cuerpo está compuesto de cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego. Los organismos se clasifican en dos, sexuales y asexuados (4.2.5). Los asexuados, dice, están constituidos por partículas inconstantes en dirección y lugar (4.2.6), sin ofrecer la menor prueba de cómo y por qué ocurre esto; pero su existencia está asegurada tanto por la originalidad del nombre (ayonijam) (4.2.9), como por el Veda (4.2.11). Respecto a los organismos sexuales, Kanāda no añade una palabra más.

Ya que será de gran utilidad para el apartado siguiente, veamos en forma su-
maria la investigación de Aristóteles en el campo de la biología. Siguiendo su
procedimiento lógico de la clasificación, de acuerdo con la diferenciación de
los géneros en especies, distingue primero un doble orden de sustancias fisi-
cas: vivientes, que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y no vi-
vientes. No se distinguen entre sí por la materia, idéntica en ambas (los cua-
tro elementos), sino por la forma, según la cual los vivientes tienen movimien-
tos de nutrición, crecimiento, reproducción y corrupción (De An., II, 1).

El alma es el principio de la vida en los seres vivientes. La primera dife-
rencia entre ellos es la sensibilidad, de la cual carecen las plantas, que --
tienen sólo funciones vegetativas, y están provistos los animales. Para cono-
cer al animal y encontrar su esencia, Aristóteles acude a su distinción meta-
física entre potencia y acto. En el animal hay una solidaridad entre el cuer-
po y el alma, como entre la materia y la forma de su ser. La forma es la que
da el ser en acto, ya que no hay existente desprovisto de forma, y se identi-
fica con el fin, ya que la forma es siempre adecuada al fin; y por tanto la -
forma es ontológicamente anterior a la materia, que suministra tan sólo los -
medios y corresponde a la potencia o posibilidad (De An., II, 4; la materia -
es lo que puede adoptar todas las formas sin pertenecerle esencialmente ningun-
a, cf. Met., VII, 3-4). Luego, el alma es "el acto primero de un cuerpo natu-
ral que tiene la vida en potencia" (ibíd., I). Y dice "acto primero" para dis-
tinguir del acto segundo, que corresponde al ejercicio de las funciones aními-
cas, así como la ciencia está en acto primero en el sabio cuando duerme, y en
acto segundo cuando ejercita, pero sólo está en potencia en el que aprende --
(ibíd., 5).

Ahora bien, en la naturaleza, como en el arte, lo que determina la forma de
los instrumentos, sean útiles u órganos, es el fin o función de servicio al -
que se destinan, es el fin el que ordena los medios, la materia se dispone --
con arreglo al fin, así como la materia y la forma de un clavo no se disponen

como sea, sino de acuerdo al fin al que se ordena ese útil. Así también el organismo está dispuesto con una estructura apta para determinadas funciones finales, está organizado, y así organizado posee la vida en potencia. De aquí la definición precisa y última del alma: "acto primero de un cuerpo naturalmente organizado" (ibíd.,).

La diversa organización de los cuerpos animados es de acuerdo con sus propias funciones vitales, por eso los animales dotados de movimiento progresivo están dotados de órganos para sentir a distancia, mientras que los estacionarios sólo poseen tacto, que es el sentido fundamental e indispensable para la vida. Imposible entrar aquí en la riqueza de la clasificación aristotélica de los seres vivos, de cuyo valor da testimonio Charles Darwin: "Linneo y Cuvier han sido mis dioses, aunque de maneras muy diferentes; pero no eran sino escolapios con respecto al viejo Aristóteles" (2).

Podemos ahora hacer una breve reseña comparativa entre Aristóteles y Kaṇāda. Por principio, es evidente que la clasificación de Kaṇāda de las que llama --- "sustancias producidas" es por entero inadecuada, por tres razones: 1).- Pone en el mismo nivel el organismo y los órganos de los sentidos, cuando es evidente que éstos forman parte de aquél. 2).- Distingue entre organismos y objeto como si el organismo no fuera también un objeto, en tanto que puede ser observado por un sujeto, cuando la primera diferencia es realmente entre sustancias orgánicas e inorgánicas, como observa Aristóteles. 3).- La diferencia entre sexuado y asexuado tiene el grave inconveniente de mezclar géneros completamente distintos, como son las plantas y los animales, por una parte; y por otra, separa organismos comprendidos dentro de un mismo género, como son las plantas (sexuadas y asexuadas).

Si observamos el método seguido por Aristóteles en sus investigaciones bio-

lógicas, podemos distinguir tres momentos distintos. Primero, una minuciosa observación de la naturaleza, recogida en su Historia Animalium. Segundo, un esfuerzo de clasificación de todos los grupos inventariados, según un procedimiento lógico cuyas reglas se encuentran en el De Partibus Animalium, y que llega al esquema siguiente (3):

- | | |
|---|---|
| | <u>Sanguíneos:</u> |
| 1) Vivíparos | 1. Hombre. |
| | 2. Cuadrúpedos peludos (mamíferos terrestres). |
| | 3. Cetáceos (mamíferos marítimos). |
| a) Con huevo perfecto | 4. Aves. |
| | 5. Cuadrúpedos escamosos y ápodos (reptiles, anfibios). |
| 2) Ovíparos | 6. Peces. |
| b) Con huevo imperfecto | <u>No sanguíneos:</u> |
| | 7. Malacios (cefalópodos). |
| | 8. Malacostraca (crustáceos). |
| 3) Vermíparos | 9. Insectos. |
| 4) Producidos por fango generativo o generación espontánea. | 10. Ostracoderma (moluscos). |
| 5) Producidos por gen. espont. | 11. Zoofitos. |

En tercer lugar, una aplicación consecuente de las distinciones metafísicas y lógicas: medio-fin, acto-potencia, materia-forma, género-especie, etc., a la clasificación y estudio de los seres vivos, aplicación que se revela fecunda en sus resultados. No se puede decir otro tanto de Kanāda. Nada nos autoriza a decir que se haya esforzado es una observación exhaustiva, ya que la clasificación no llega más allá de los seres sexuados y asexuados. En la clasificación

misma ya observamos tres deficiencias de gravedad. Y en cuanto a la aplicación de principios metafísicos, el único que se observa es el de la categoría de --sustancia, que en su caso es más bien género a clasificar que criterio de clasificación. Es patente, sobre todo, la carencia de una distinción explícita entre materia y forma, sin la cual es poco lo que se puede hacer.

En cuanto a la función que cumple el cuerpo en el proceso del conocimiento, tanto Aristóteles como Kaṇāda están de acuerdo en que no es el sujeto de percepción. "El sustrato de la percepción no es el cuerpo ni los sentidos" (3.1.-3), dice Kanada, pues, por una parte, se puede percibir el cuerpo sin percibir los pensamientos ni las percepciones, como debiera suceder si el cuerpo fuera su sujeto (3.2.17); y por otra, "no hay conciencia en las causas del cuerpo" - (3.1.4), es decir, en sus partes componentes, y lo que no aparece en la causa tampoco puede aparecer en el efecto (4.1.3). Pues si hubiera conciencia en las partes del cuerpo (agua, etc.), "habría conciencia en los efectos" (3.1.5), o sea, en una gota de agua o en un trozo de tierra, y esto "no se conoce" (3.1.-6).

Aristóteles argumenta de otra manera. El cuerpo puede nutrirse, pero no conocer, puesto que para que haya conocimiento se requiere que la forma sea recibida sin la materia, y en la nutrición lo que se recibe es más bien la mate--ria, al paso que el alimento es despojado de su forma en el proceso de asimilación, por el cual el animal hace a una materia extraña semejante a sí mismo, - dotándola de su propia forma (De An., II, 4).

Si bien la conclusión es la misma, la diferencia entre las dos demostraciones hace de nuevo saltar a la vista la fecundidad de la distinción entre materia y forma, presente en Kaṇāda (4), pero ausente en el momento de las aplicaciones. Pues su argumento es débil precisamente en ese punto, por cuanto desco

noce que el todo organizado es más que la suma de sus partes, y por tanto nada demuestra la ausencia de conciencia en las causas materiales del cuerpo. Una estructura organizada contiene un elemento muy superior a la simple suma de sus partes materiales: la forma, irreductible a aquéllas.

Los Sen Poco es lo que nos dice Kanada sobre este punto. Por lo pronto, to, que es sustancia producida o efecto, al igual y al mismo nivel que el organismo y el objeto (4.2.1). Los sentidos son distintos del objeto, pues no se reducen al objeto (5.1.3), aunque tengan en él sus causas materiales. La tierra es la causa material del sentido olfatorio (8.2.5), el agua del gusto, el fuego de la vista y el aire del tacto (8.2.6). En otras palabras, lo semejante se conoce por lo semejante, como ya había propuesto Empédocles en Grecia. Por eso también "el órgano del oído es sólo una porción o división del éter confinado dentro de la cavidad del oído, y favorablemente influenciado por un particular adr̥ṣṭam o destino" (ibid., upk.). Hay pues identidad material entre el sentido y su objeto.

Al igual que en Aristóteles, todo sentido se define por su objeto (2.2.21). Pero no son el sustrato de la percepción (3.1.3), sino instrumentos que funcionan como enlace entre ātma, manas y el objeto, enlace que se produce por contacto (sannikarṣāt, . . . 3.1.18, 3.2.1). Como dice Śaṅkara Miśra, "habiendo contacto de ātma con el sentido y el objeto, estando conectado con el sentido, hay producción de conocimiento, y no estando conectado con el sentido, no hay producción de conocimiento" (3.2.1, upk.). Este contacto origina placer y dolor (5.2.15).

La vista ocupa el rango más elevado entre todos los sentidos, pues el sūtra 2.1.15, argumenta contra la existencia del aire por no ser objeto de la vista, a pesar de serlo del tacto, testimonio que por tanto se considera insuficiente. Parecido argumento se encuentra en 4.1.7. Empero, todos los sentidos son imperfectos, pues "el falso conocimiento procede de la imperfección de los sentidos y de la imperfección de la impresión" (9.2.10).

Según Aristóteles, las funciones anímicas están jerarquizadas. La fundamental, que sirve de base a todas las demás, es la vegetativa, que regula los procesos vitales básicos: nutrición, respiración, crecimiento, etc. La función in mediatamente superior caracteriza a la vida animal en general: es la sensación, que aparece como la forma más elemental de conocimiento. Es la que más depende de las condiciones físicas, y consiste en una alteración del sujeto por obra -

de un agente exterior.} En un primer momento, el sujeto recibe en el órgano --- cierta forma que el objeto tiene en acto, y que el sujeto no tenía sino en potencia. Así el órgano del gusto, húmedo en potencia, se hace actualmente húmedo por el alimento sabroso, que hace acudir el agua a la boca (De An., II, 10). Pero esta alteración, por ser pasiva, no explica todavía la sensación: también el aire perfumado sufre una alteración, y se vuelve oloroso, pero no por eso tiene olfato (ibíd., 12). Una planta es alterada por el calor o el frío, sin que por ello tenga sensación, pues falta en ella la organización del alma sensitiva (ibíd.).

Para explicar la sensación hay que distinguir entre potencia primera y potencia segunda (ibíd., 5). Sea un ignorante que se vuelve sabio. En su primer estado es un sabio en potencia, de lo contrario nunca hubiera podido adquirir la sabiduría. Esa es la potencia primera. Una vez sabio, mientras no ejercita su ciencia la tiene en potencia, pero potencia segunda, por ejemplo cuando --- duerme. Esta potencia segunda es lo mismo que más arriba vimos con el nombre de acto primero, consiste en una aptitud o potencia activa, distinta de la potencia primera o pasiva. El tránsito de la aptitud al ejercicio, cuando el sabio enseña o especula, es un paso de la potencia activa o acto primero al acto segundo. Ya no se puede llamar alteración, en el sentido primero del término - (ibíd.). El paso de la aptitud al ejercicio no es una modificación pasiva, sino el desarrollo de una actividad, no implica remoción del estado primitivo -- (como la ignorancia, potencia pasiva, desaparecía en el sabio), sino la actualización perfecta de una potencia segunda. En este último sentido es como la sensación se puede llamar una alteración: el sujeto que siente no es modificado pasivamente por el agente exterior; la sensación consiste en el ejercicio de una aptitud, es la segunda actualización de un acto primero, como que al cerrar los ojos no nos volvemos ciegos, sino que la vista permanece como potencia activa, que pasa al acto segundo en el momento de abrirlos a la luz. Pero es indispensable la presencia del objeto exterior sensible, que provoca el ejercicio de la facultad (Sent. y Sens., 2).

Se comprende ahora mejor porqué dice Aristóteles que el sentido "es lo que es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia" (De An., II, 12), así como la cera recibe solamente la forma del sello, sin importar si éste es de hierro o de bronce; a diferencia de la nutrición, donde la materia es asemejada al sujeto, y privada de su propia forma. La forma del sentido y la del objeto coinciden en el acto de la sensación, que por esto se define como el acto común de lo sensible y el que siente (ibíd., III, 2). Y el sentido es capaz de

recibir esas formas gracias a su organización. ¿En qué consiste esa organización? Heráclito había sostenido que conocemos lo desemejante por lo desemejante; Empédocles, como Kanáda, que conocemos lo semejante por lo semejante. Fijémonos en esta última teoría, que es la que más nos interesa. "En cuanto a las partes del cuerpo, dice Aristóteles, en que, como en sus órganos, son naturalmente engendrados los distintos sentidos, los pensadores modernos intentan referirlos a los elementos de que los cuerpos están compuestos" (Sent. y Sens., 2), es decir, tierra, agua, aire y fuego, como dice también Kanáda. Y añade una primera crítica: "pero al hallar difícil ajustar los cinco sentidos a los cuatro elementos, se inquietan seriamente en lo que toca al quinto", dificultad que también alcanza a Kanáda, ya que el éter, asiento del sonido (2.1.27), no es componente del cuerpo (4.2.2). Pero ésta es una dificultad puramente material. La verdadera objeción es de índole formal. En efecto, los elementos iguales pueden fundirse, pero no conocerse. Pongamos por ejemplo el ojo: "¿qué sentido tiene la luz fundiéndose con la luz?" (Sent. y Sens., 2). Es tonto suponer que el conocimiento se da así (ibíd.). El conocimiento se da, por otra parte, sólo si la percepción de la forma significa conciencia de la forma. Para resolver este problema, es necesario atender a la organización del sentido.

Todos los sentidos están organizados de tal manera que la sensación "se produce en el alma a través del cuerpo como medio transmisor" (ibíd., 1). El órgano no es sólo el origen de la sensación (ibíd., 2), es la parte sensible del cuerpo (De An., II, 1). La esencia del sentido y la del órgano son diferentes: "lo percipiente debe ser cierta magnitud espacial, mientras que ni la esencia de la facultad sensible ni el sentido mismo son extensión, sino cierta forma y potencia de lo percipiente" (ibíd., 12). El órgano está dotado de una estructura apta para captar una gama de la realidad, que es su objeto propio, pues el ojo no puede oír, ni el oído ver. La materia de cada órgano es acorde al fin de ese órgano, así los humores del ojo son transparentes (Sent. y Sens., 2), porque el medio de la luz debe ser transparente. Y su forma es de una organización que no consisten en una semejanza total, ni en una total desemejanza del sentido con su objeto, sino en una cierta proporción, una relación entre contrarios (De An., III, 2). Pues lo semejante no puede modificar, sino sólo fundirse con lo semejante; mientras que lo absolutamente desemejante no puede actuar sobre lo desemejante, a no ser por accidente (así como una línea no puede recibir nada de la blancura, por pertenecer a dos categorías desemejantes, cf. Gen. y Corr., I, 7). No queda pues, sino que el sentido y lo sensible sean genéricamente semejantes, pero específicamente distintos. Es el caso de los con-

trarios, precisamente, teoría que explica satisfactoriamente la sensación. El órgano sensorial es modificado por el agente exterior, que guarda así con el órgano la relación de los extremos con el medio. Por ser el órgano un medio en tre dos extremos es capaz de discernirlos: el tacto siente el frío y el calor, lo húmedo y lo seco, etc.

Al igual que Kapāda, también Aristóteles enseña la superioridad de la vista sobre los demás sentidos, "y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias" entre las cosas (Met., I, 1): es por eso que gozamos más de las sensaciones visuales que de cualquier otra (ibíd.). "Pero -añade Aristóteles- de manera indirecta, el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría", pues por el oído recibimos el lenguaje, portador de conceptos abstractos; por eso "entre aquéllos que de nacimiento se ven privados de uno u otro sentido, los ciegos son más inteligentes que los sordos o los mudos" (Sent. y Sens., 2).

A diferencia de Kapāda, Aristóteles no admite la posibilidad de que un sentido se equivoque respecto de su objeto propio. Los sensibles propios son los objetos propios de cada uno de los sentidos: el color para la vista, el sonido para el oído, etc. Los sensibles comunes son aprehendidos indistintamente por todos o varios; son el movimiento y el reposo, el número, la figura y la magnitud (De An., II, 6). Respecto de los sensibles comunes un sentido puede equivocarse; pero supuesto el buen funcionamiento del órgano, un sentido jamás falla sobre su objeto propio (ibíd.).

Podemos ahora hacer un balance comparativo de nuestros dos pensadores, en punto a sus teorías sobre los sentidos. Y primero las concordancias. Ambos afirman que los sentidos son cognoscitivos; que en ellos está el origen del conocimiento; que son instrumentos y no sujetos de conocimiento; y son cinco: -- vista, oído, olfato, gusto y tacto; uno y otro los definen por su objeto; y afirman que la vista es el más cognoscitivo de todos. No parece haber más concordancias.

En cuanto a las diferencias, la primera que salta a la vista es la del método empleado por uno y otro. El análisis llevado por Aristóteles es mucho más exhaustivo y profundo que el de Kapāda: lo aplica no sólo a la facultad sensitiva misma, que así resulta dividida en cinco especies, sino también a cada una de esas especies, distinguiendo entre órgano y facultad, y en cada órgano - las partes de que se compone (según lo permiten los medios de observación de

su tiempo), así como el medio de contacto entre el órgano y su objeto. Analiza también los objetos sensibles, dividiéndolos en propios y comunes, y clasificando cada uno de estos últimos en sus distintas especies. Además, Aristóteles es pródigo en la aplicación de sus conceptos metafísicos a la explicación y análisis de las facultades sensibles: materia y forma, potencia y acto, acción y pasión, género y especie, causalidad, etc. Muy poco de todo lo anterior podemos encontrar en Kanāda.

Además, Aristóteles no acepta la imperfección de las facultades sensitivas, y en esto es mucho más consecuente con su realismo que Kanāda, ya que los sentidos son en cierta forma principios de conocimiento, y como llevamos dicho, todo principio es evidente y no demostrable; supuesta la imperfección de los sentidos, no hay manera de eludir el escepticismo y el idealismo, posiciones fundamentalmente reñidas con el realismo. Finalmente, como ya vimos, Aristóteles critica la teoría "identista" del conocimiento sensible, según la cual cada elemento del mundo físico prepondera en el sentido que lo tiene por objeto. Si tal fuera la explicación de la sensación, dice Aristóteles, los huesos o el pelo percibirían la tierra (De An., I, 5).

Manas. Kanāda debió haber observado que la conciencia de un objeto no se sigue necesariamente de su presencia ante los órganos de los sentidos, y -- sin duda alguna es por eso que se vió llevado a reconocer la existencia de un "órgano interno" de la conciencia, que en el pensamiento indio se conoce corrientemente con el nombre de "manas": "la existencia y no existencia del conocimiento, en el contacto de ātma con los sentidos y sus objetos, son las señales de la existencia de manas" (3.2.1). Como se ve, Kanāda demuestra la existencia de manas, ya que llega a ella por vía de inferencia a partir de sus efectos, pues no es objeto de percepción sensorial (2.1.26, 8.1.2), no sólo por ser órgano interno, sino porque su tamaño es atómico (7.1.23). Manas es sustancia (1.1.5), y Kanāda afirma su estricta unidad individual, demostrada por "la no simultaneidad de voliciones y la no simultaneidad de cogniciones" (3.2.3), en cada individuo, argumento claro y definitivo. Manas es sustancia por analogía con el aire (3.2.2), pues no reside en una sustancia (2.1.11), y posee acción y cualidad (2.1.12). Sus acciones iniciales son causadas por adr̥ṣṭam -- (5.2.13). Cada manas es eterno, pues no se combina con otras sustancias (2.1.13, 2.1.26), dice Kanāda, aduciendo, como Platón en el Fedón, la indisolubilidad de lo simple como prueba de inmortalidad. Si bien es imprescindible su curso en todo conocimiento sensible, el órgano interno que es manas no es in-

dispensable en todo conocimiento. El sutra 9.1.11, afirma que "la percepción de ātma resulta de una conjunción particular de ātma y manas en ātma", pero -- tal percepción no alcanza todavía el grado supremo de sabiduría, ya que se refiere a la que alcanzan los yoguis "des-atados", es decir, que no han realizado la plenitud del yoga o "unión mística", como aclaran Śaṅkara Miśra y Jayanā rāyaṇa (*ibíd.*, upk., vṛ.), quienes juzgan que manas no concurre ya en el supremo conocimiento. De alguna manera, pues, manas resulta un auxiliar de ātma en el conocimiento, y al mismo tiempo una adherencia cuya superación es indispensable para alcanzar la liberación. Kaṇāda no explica cuál es el fin de ese manas personal e inmortal, después de su abandono por ātma.

No es posible señalar a qué aspecto del pensamiento aristotélico corresponde lo que Kaṇāda designa con el nombre de manas. Si atendemos a la función selectiva y discriminatoria entre las diversas sensaciones, que Kaṇāda atribuye a manas, tal pareciera ser lo que Aristóteles llamó el "sentido común"; pero en la filosofía del Estagirita éste no es sustancia, ni es eterno. Estas dos objeciones valen también contra la facultad que Aristóteles llama "imaginación" -- (phantasia). La palabra latina que traduce el griego "nous", término que en Aristóteles designa una facultad intelectual superior, es "mens", de sugestiva y tentadora proximidad lingüística con el sánscrito "manas"; pero, por una parte, el nous no cumple funciones selectivas entre los datos sensibles, si bien Aristóteles le atribuye sustancialidad e inmortalidad; y por otra el nous no es un ente distinto del alma, sino la parte superior del alma misma. No queda otro recurso que el de exponer aquí los temas de la psicología aristotélica -- que de algún modo guardan paralelismo con el manas de Kaṇāda.

Como ya vimos, Aristóteles enseña la especificidad propia de cada sentido. Pero en el conjunto de la facultad sensitiva se da una capacidad de discriminación por la cual distinguimos lo blanco de lo dulce y "cada uno de los sensibles en sus relaciones con todo otro sensible". Puesto que es sensible la materia sobre la cual se ejerce este juicio, la facultad debe ser también sensible: es el sentido común, cuya función no es sólo discriminatoria, sino que tiene también por objeto los sensibles comunes, y hasta cierta capacidad de síntesis y reflexión, como facultad mediadora entre la pura sensibilidad y el pensamiento abstracto; no es por ella que vemos u oímos, sino que percibimos que vemos y oímos (*De An.*, III, 2). La función unificadora del sentido común está también indicada por la suspensión de toda facultad sensible durante el sueño, -- que sin duda se debe al reposo de la facultad central de percepción, facultad única, de la cual los sentidos son especificaciones (*De somno*, 454b).

Intimamente asociada con el sentido común está la facultad imaginativa, la fantasía, que es al mismo tiempo distinta de la sensación y del pensamiento -- discursivo, a modo de enlace entre una y otro (De An., III, 3). La imaginación es ciertamente distinta de la sensación, cuya actividad presupone, pues la sensación requiere la presencia del objeto sensible, y la imaginación no; y la imaginación puede engañarnos, pero no la sensación, pudiendo haber sensación - sin imaginación, pero no imaginación sin sensación, por lo cual se la puede de finir como "un movimiento engendrado por la sensación en acto". Tampoco es la imaginación lo mismo que el pensamiento abstracto, pues las bestias tienen la primera pero no el segundo; además, el pensamiento sigue a la verdad, que no depende de nosotros, pero la imaginación depende enteramente de nosotros ---- (ibíd.). Asociada con la imaginación se encuentra la actividad de la memoria - (De Mem., 2), los sueños (De Somno), los apetitos (De An., II, 3) y el pensamiento abstracto (ibíd., III, 3).

Las facultades intelectuales conforman la parte superior del alma racional humana, en la cual sitúa Aristóteles el acceso a la inmortalidad. Reservamos su estudio para el siguiente capítulo.

Ātman : Kaṇāda no considera evidente la existencia de ātma, que por Origen. tanto es sujeto de demostración racional. El punto de partida se propone en el sūtra 3.1.3.: "el conocimiento universal de los objetos - de los sentidos es la señal de (la existencia de) un objeto diferente de los - sentidos y sus objetos"; y, principalmente, en el 3.2.4.: "la inhalación, la espiración, el abrir y cerrar los párpados, el movimiento de manas y las afecciones de los sentidos, y también el placer, el dolor, el deseo, la aversión y la volición son señales de (la existencia de) ātma". Contra lo cual, dice Kaṇāda, podría objetarse que "no hay señal visible (de la existencia de ātma), por que habiendo contacto (de los sentidos con el cuerpo de Yajñadatta), no hay -- percepción de que este ātma es Yajñadatta" (3.2.6, 8), y como todas las señales propuestas en (3.2.4), son señales comunes o generales, y "de una señal común o general no hay inferencia de ninguna cosa en particular" (3.2.7), y siendo así que el ātma cuya existencia pretende probar goza de una existencia individual y particular, no hay entonces prueba alguna en este sentido; y en consecuencia la existencia de ātma se prueba sólo por revelación (3.2.8). La fuerza de esta objeción radica en que, dice Śaṅkara Miśra, si bien la observación de una señal común (sāmānyato--drśtāt) es útil para inferir, sin embargo en este caso no prueba la existencia de ātma en cuanto ātma, sino sólo que el placer, el deseo, etc., deben residir en alguna parte. Kaṇāda refuta esta objeción, o

más bien, la conclusión de la objeción, diciendo que la prueba de la existencia de ātma es "no sólo por la revelación", sino también "por la no aplicación de la palabra 'Yo' " a otros objetos" (3.2.9), es decir, la palabra "yo" designa ciertamente algo, pero ese algo no es ni el pié, ni la mano, ni la carne, - etc.; luego (método de encuesta exhaustiva) la palabra "yo" debe designar a -- ātma. Pero -dirá algún contradictor "si hay estas percepciones sensibles: 'yo soy Devadatta', 'yo soy Yajñadatta' ", entonces no hay necesidad de inferencia alguna para demostrar la existencia de ātma (3.2.10). A lo cual replica Kaṇāda que, "como en el caso de otras percepciones, si ātma, que es captada por percepción, es acompañada también por señales (de las que se infiere), entonces, por vía de confirmación, la intuición se liga a un y sólo un objeto" (3.2.11), que en este caso es ātma, precisamente. La intuición del yo, pues, tiene como objeto de percepción el propio ātma individual, pues, por una parte, el sustrato de esa percepción es al mismo tiempo el objeto de ella; y por otra, no existe la intuición del yo de otros (3.2.14). En efecto, no se puede afirmar que la intuición del yo tiene el cuerpo como objeto, pues si bien dos sujetos perciben la diferencia de sus cuerpos, no pueden sin embargo percibir los pensamientos del otro (3.2.15-18), uno de los cuales es precisamente la intuición del yo. En Kaṇāda, pues, la intuición del yo es como las ideas científicas de Descartes: innata, clara y distinta (3.2.18). Y, como en Descartes, es prueba de la existencia del alma.

Aristóteles no demuestra propiamente hablando la existencia del alma. Pasa por demostración todo su estudio sobre la naturaleza de unas funciones que no pueden ser sino del alma; tales son, en los seres inferiores, todas las funciones que dependen de la existencia de un principio vital formal, que hace las veces de "acto primero de un cuerpo naturalmente organizado", como dice la definición aristotélica del alma; y en el hombre, además, la facultad superior de la inteligencia, cuyo sujeto, como demuestra Aristóteles, no puede ser el cuerpo ni órgano corporal alguno, ya que nada que tenga magnitud espacial puede -- pensar (De An., I, 3), y todo cuerpo tiene magnitud espacial. El alma es pues una sustancia simple y sin "partes extra partes", dirá Tomás de Aquino (ST, I, 50, 2). En efecto, si tuviera partes, pensaría por alguna de ellas, y tales serían o extensas o inextensas (puntos). Si extensas, el pensamiento será imposible, ya que la mente jamás podrá recorrer el infinito número de puntos contenido en cada una de ellas, operación indispensable para concebir un pensamiento; si inextensas, la mente deberá pensar la misma cosa un número infinito de veces, cuales son los puntos, siendo así que es posible pensar un objeto sólo u-

na vez (De An., I, 3). Además la conciencia reflexiva no puede darse en ningún órgano corporal, en razón de su misma materialidad: la vista no ve que ve, ni el oído oye que oye (ibíd., III,2). Por tanto, la reflexión es obra de una sustancia espiritual. En fin, podemos decir, todo el De Anima es una demostración de la existencia del alma, de su naturaleza y facultades.

No parece que haya objeción válida para traducir al castellano "alma" los términos "ātma" y "psyché", procedentes del sánscrito y del griego, respectivamente, lenguas de origen de Kanāda y de Aristóteles. Es evidente que es un solo objeto el que pretenden designar esos tres términos, a pesar de las diferencias conceptuales existentes. Si estas diferencias se opusieran como un obstáculo insuperable, la misma objeción sería válida contra la traducción de "dravya" y "ousía" por "sustancia", "guna" y "poion" por "cualidad", "kālah" y "khronos" por tiempo, y así toda traducción se volvería imposible. Aún más, si aquélla exigencia se llevara con verdadero rigor, toda comunicación sería imposible, ya que no hay término cuyo campo semántico no lleve algo de subjetividad. Para que una palabra cumpla su función comunicativa, basta con que haya un campo semántico común, en lo sustancial. Y así vemos que, a pesar de sus diferencias, existen en la historia del pensamiento discusiones donde hay verdadera comunicación entre empiristas y racionalistas, panteístas y teístas, nominalistas y conceptualistas, etc. De acuerdo con este criterio, las concordancias justifican ampliamente la traducción de "ātma" y "psyché" por "alma", como haremos enseguida.

Tanto Aristóteles como Kanāda afirman que la existencia del alma no es evidente, y por tanto es necesario demostrarla; y que tal demostración es "a posteriori", partiendo de los efectos cuya causa es el alma. Como dice Śāṅkara -- Miśra, la inferencia del alma por el conocimiento es una inferencia de la causa por el efecto (3.1.9, upk.). Tales efectos son los movimientos del cuerpo, el conocimiento, la autoconciencia y la vida en general. Hasta aquí las concor



dancias. La única diferencia significativa entre los dos pensadores consiste en el énfasis puesto por Kaṇāda en la demostración de la existencia del alma a partir de la intuición del yo, en detrimento de los argumentos que parten de los movimientos vitales del cuerpo, cuya supuesta invalidez parece aceptar --- (3.2.4-9); mientras que Aristóteles acepta y expone por igual todos estos argumentos, sin acusar inclinación preferente por ninguno de ellos. Y seguramente en este punto no hubiera Aristóteles dejado de objetar a Kaṇāda que, mientras por una parte acepta la encarnación del alma humana en los animales inferiores, por otra en ninguno de esos animales es aplicable su demostración, ya que ninguno muestra actividades de reflexión y auto-conciencia, ni la capacidad de articular la sencilla palabra "yo"; piedra miliar de la demostración de Kaṇāda. Objeción que no alcanza al propio Aristóteles, para quien el alma animal y el alma humana son entes esencialmente distintos.

En cuanto al origen del alma, Kaṇāda parece afirmar que no lo tiene, pues el alma es una de las sustancias eternas, que no tienen principio en el tiempo (1.1.21, 2.2.9, 4.1.1). Aristóteles, en cambio, aunque no lo dice expresamente, permite concluir dónde pone el origen del alma, según se desprende de las siguientes proposiciones de su filosofía: 1) Hay una causa primera de todo lo que es, inmaterial, acto puro (Met., XII). Toda alma nace junto con el cuerpo al que informa, pues la reencarnación es imposible (De An., I, 3). De la nada no se hace nada. Luego, concluimos nosotros, siempre con Aristóteles, el ser del alma depende de un acto creador de la causa primera.

Nunca dice Kaṇāda cómo o porqué el alma encarna en el cuerpo humano, explícitamente. Algunos sutras permiten inferir que las causas fundamentales son la impureza moral y la ignorancia, ya que proponen la pureza y la sabiduría como medios para alcanzar la liberación (5). El único sutra que hace alusión explícita se refiere a la mente y la vida: "la entrada de la vida y la mente en el --

cuerpo, así como su salida, son causadas por adr_śtam" (5.2.17). En principio, nada impediría extender esta explicación al alma misma, por poco que aumente nuestros conocimientos. Problema que no existe en Aristóteles, para quien alma y cuerpo son un compuesto ontológico solidario.

Ātma: Según Kaṇāda, ātma es una sustancia eterna e incorpórea (3.2.5, esencia. 5.2.23), y por lo tanto simple (3.2.5, upk.). Contra el monopsiquismo hindú, que afirma la unidad de ātma, "ya que no hay diferencia en la producción del placer, el dolor y el conocimiento" (3.2.19), es decir, que se producen de la misma manera en todos los individuos, Kaṇāda sostiene que "la pluralidad de almas se prueba por los estados" (3.2.20), o sea, por la diferencia de estados anímicos de placer, dolor, ignorancia, ciencia, etc., en los diferentes individuos: argumento definitivo y contundente, que apela a un hecho sencillo y cotidiano, patente a todo mundo. Como interpreta Śāṅkara Miśra, no puede haber simultáneamente estados anímicos contradictorios en un solo sujeto (el supuesto ātman universal), luego hay varias y no una sola alma. Y Kaṇāda explota la riqueza de este argumento, que alcanza no sólo a la cualidades, sino también a las actividades anímicas: "la actividad y la inactividad, observadas en la propia alma, son la señal de la existencia de otras almas" (3.1.19), pues es claro que mientras uno está en reposo, otros están activos, y viceversa: luego hay diversidad de voluntades, luego hay diversidad de almas.

Además de estas pruebas, ajustadas al método racional, Kaṇāda sostiene que la pluralidad de almas se prueba "también por la autoridad de los śāstras" --- (3.2.21), en cuyo apoyo cita Śāṅkara Miśra un texto de la Mundaka Upaniṣad, -- (3.1.1): "dos Brāhmaṇas (i.e. almas) tienen que ser conocidos etc.; y también dos pájaros, amigos y parientes, abrazan al mismo árbol, etc". (ibid., upk.) - donde a todas luces la interpretación de los textos es enteramente arbitraria.

Kañāda no es del todo consecuente con los bellos principios hasta aquí enunciados. El sūtra 7.1.22, atribuye extensión espacial a ātma: "por su universalidad, el éter es inmenso. Así es también ātma". A esto se debe, comenta --- Śāṅkara Miśra, la omnipresencia de ātma, como el éter es también omnipresente, y seguramente a esto se debe también la posibilidad abierta por Kañāda para la omnisciencia del yogui, cuyo ātma ha sido desprendido por completo del comercio con lo inferior. Lo que de paso nos abre cierta comprensión de la relación última entre ātma y cuerpo, el primero haciendo las veces de principio infinito, limitado en tanto que permanece ligado al cuerpo a través de manas, y restituido a su propia infinitud cuando se centra en sí mismo. Pero no deja de ser contradictorio atribuir a un mismo ser la incorporeidad y la magnitud espacial (De An., II, 3), ya que sólo lo corpóreo es extenso; la extensión, como dice Aristóteles, es el primer accidente de la materia (Fís., III, 5). Esto mismo parece conceder el propio Śāṅkara Miśra, cuando dice que "el último átomo es inferido como aquéllo en lo cual se apoya el límite de la extensión" (3.1.9, --- upk.). Kañāda incurre aquí en una contradicción del todo semejante a la que Aristóteles critica en Parménides, quien sostiene que el Ser es al mismo tiempo inmaterial e infinito, siendo así que lo infinito pertenece al orden de la cantidad, primer accidente de la materia. Además, lo infinito consta de partes, mientras que Kañāda dice que ātma no las tiene, sino que es simple: vicio igualmente presente en Parménides, y también criticado por el Estagirita (Fís., I, 2-1).

Otra diferencia de suma importancia es la relativa al estatuto ontológico asignado a ese principio vital que es ātma, o el alma. Para Kañāda, ātma es una sustancia completamente independiente en su ser, cuya relación con el cuerpo recuerda fuertemente los acentos de Pitágoras: el cuerpo es cárcel y tumba del alma. Y así la salvación se entiende como una definitiva separación de ātma y

cuerpo, e incluso de ātma y manas. Concepción del todo reñida con la de Aristóteles, para quien el hombre forma una unidad sustancial, compuesta de materia y forma, como cualquier otra, donde ni la materia (el cuerpo) subsiste sin la forma (el alma), ni la forma sin la materia, ontológica y funcionalmente unidas. Sólo, dice Aristóteles, podrá concederse la inmortalidad de aquella parte del alma cuyo ejercicio no requiere del concurso de órgano corporal alguno, ya que en tal caso habrá, por así decir, un excedente de forma anímica con relación al cuerpo, capaz por tanto de subsistir en forma independiente.

Ātma: Facultades. Por "facultades" entendemos aquí lo que Kanāda llama cualidades y acciones, propiamente, pues aquel término designa capacidades o potencia, concepto aristotélico ausente en Kanāda, al menos en su formulación explícita y aplicación científica. En este momento, sin embargo, conviene mejor al propósito de facilitar la comparación crítica que nos ocupa, previo deslinde de aporías semánticas.

Hay muy pocos textos que nos indiquen su pensamiento sobre este tema. Sabemos, por lo pronto, que una de las facultades del alma es la de dar vida al cuerpo (6.2.15): la entrada de ātma en el cuerpo es el nacimiento, y su salida es la muerte. Cómo se de la unión ātma-cuerpo es algo que nunca sabremos, porque nunca lo dice Kanāda, así como tampoco porqué ese principio infinito que es ātma se ve originalmente precipitado en la condición carnal. De todos modos, es seguro que ātma es el principio vital del cuerpo, y es causa de actividades esenciales para la vida: la inhalación, la espiración, las afecciones de los sentidos, el placer y el dolor, los apetitos y aversiones (3.2.4).

Además, ātma tiene la facultad de conocer, pues hay un conocimiento "que es producido por el contacto de ātma, el sentido y el objeto" (3.1.18); pero, como ya dijimos, el sustrato de la percepción no es el cuerpo ni los sentidos --

(3.1.3); luego, es ātma el sujeto que conoce. Esta facultad se aplica no sólo a los objetos del mundo corpóreo, sino que es capaz de tornar sobre el sujeto mismo (9.1.11). Probablemente Kaṇāda adscribe también a ātma la facultad de la memoria, que resulta "de una conjunción particular entre ātma y manas y de una impresión (o latencia)" (9.2.6).

El sūtra 3.2.4, hace mención por separado de movimientos claramente pertenecientes a lo que Aristóteles llamó facultad volitiva del alma: placer y dolor, deseo, aversión y volición; y por tanto podemos conjeturar que también Kaṇāda la consideró una facultad autónoma; pues a pesar de que esos movimientos los incluye en las cualidades, junto con el conocimiento (1.1.6), otro sūtra dice que el placer y el dolor no son conocimientos (6.2.8), y engendran el deseo y la aversión (6.2.10), movimientos claramente volitivos. En 5.2.15, se hace mención aparte del origen del placer y el dolor, semejante pero no idéntico al del conocimiento sensible. Luego, parece claro que Kaṇāda consideró la existencia de una facultad volitiva independiente de la cognoscitiva.

Kaṇāda no menciona ninguna otra facultad de ātma, distinta de las que se -- han señalado.

Ya se habló antes del pensamiento de Aristóteles sobre el alma como principio vital y como sujeto de conocimiento. El próximo capítulo complementa lo ya dicho sobre la facultad cognoscitiva. Sólo falta exponer la voluntad, que él -- consideró facultad anímica, tanto como la inteligencia. No se puede presentar aquí sino en resumen muy esquemático de la teoría aristotélica sobre la voluntad. La facultad volitiva tiene diversos niveles de expresión, correspondientes a los diversos niveles de conocimiento. A la sensación corresponde el apetito o aversión sensibles, según que el objeto presentado sea placentero o doloroso (De An., III, 2). El placer y el dolor determinan siempre las acciones

de los animales y los hombres incontinentes, que no son sujetos capaces de elegir (Et. Nic., III, 2). La elección consciente y la voluntad no tienen por objeto lo placentero y lo doloroso, objetos inmediatos, sino lo bueno o lo malo, que son objetos de deliberación racional, y por lo mismo se mueven a un nivel cognoscitivo superior: "todo apetito es en vista de algún fin", pues toda acción es con vistas a un fin. "Pero hay una gran diferencia entre el apetito sensible y el intelectual. En el sensible lo apetecible mueve inmediatamente, mientras que en el intelectual la voluntad está sometida al entendimiento" --- (De An., III, 10). Pero Aristóteles distingue entre pensamiento teórico y práctico, y es este último del que aquí se trata, pues "el pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico" (Et. Nic., VI, 2).

¿Que relación se da entre el entendimiento práctico y la voluntad? Examinémosla en el análisis de un acto voluntario completo. 1) Todo el proceso parte de un objeto captado como bueno por la inteligencia. 2) Tal objeto provoca un apetito placentero, que 3) excita la intención de alcanzarlo. En este mismo momento el objeto se convierte en un fin. 4) La intención hacia el fin incita a la inteligencia a procurar los medios necesarios para alcanzarlo. Si los medios son imposibles, todo el proceso se detiene; si posibles, entonces 5) o la voluntad procede a un acto de consentimiento en los medios, que así pasan a ser fines relativos; o los rehúsa, y permanece en la mera intención. 6) La inteligencia, por un acto de deliberación examina y busca el mejor de los medios para 7) elegir uno, en el que es acto fundamental de la voluntad: es aquí donde juega la libertad, que Aristóteles considera propia de todo ser racional, limitada sólo por la fuerza de los hábitos. 8) La inteligencia ordena las operaciones conducentes a lograr el fin, que 9) la voluntad ejecuta poniendo en juego los movimientos apropiados. 10) La consecución del fin produce la frui-

ción, movimiento que completa el proceso (6).

Contra lo que se piensa comúnmente, Aristóteles no considera la memoria como facultad autónoma, al lado de la inteligencia y la voluntad, sino que "la memoria corresponde a aquella parte del alma a que también pertenece la imaginación", pues "todas las cosas que son imaginables son esencialmente objetos de la memoria" (De Mem., I). Queda, pues, incluida en las facultades cognitivas.

¿Cuál es el criterio usado por Aristóteles para diversificar las facultades del alma? Santo Tomás lo resume admirablemente:

"Los diferentes géneros de facultades del alma se distinguen por sus objetos. Quanto más noble es una facultad tanto más universal es el objeto sobre el que actúa... Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. En efecto, hay facultades del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos "vegetativo", por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma.- Otro género de facultades del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de facultades cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción. De donde resulta evidente que la operación de estos dos últimos géneros de facultades del alma recaen no sólo sobre las cosas al alma unidad, sino también sobre las que le son extrínsecas.- Pero, como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de facultades: las "sensiti

vas", con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las "intelectivas" con respecto al objeto comunísimo, que es el universal.- En otro modo, por cuanto el alma misma se inclina y tiende hacia el objeto exterior. - Por razón de esta ordenación, tenemos dos nuevos géneros de facultades del alma: las "apetitivas", por las cuales el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención; y las "locomotrices", mediante las cuales el alma tiende a un objeto exterior como a término de su operación y movimiento; pues todo animal se mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea" (7).

Es fácil observar que Kaṇāda y Aristóteles están, en lo general, de acuerdo en las facultades del alma. Las diferencias estriban en el grado de profundidad con que las estudian, la riqueza del análisis y el rigor demostrativo de su método.

Mokṣa. La condición carnal de ātma es una condición dolorosa, impropia de su pura esencia infinita. "El placer y el dolor resultan del contacto de ātma, el sentido, manas y el objeto" (5.2.15), pero a su vez el placer engendra el deseo (6.2.10), que mantiene a ātma en la dolorosa condición de apego a lo sensible. El rescate de esta situación no depende sino de un esfuerzo de la voluntad: "la salvación resulta de las acciones de ātma" (6.2.16). Todas las --- prescripciones morales, filosóficas y religiosas de Kaṇāda van dirigidas a lograr la salvación de ātma, mokṣa, que consiste en una completa y definitiva separación de ātma con respecto a todo lo corpóreo, única manera de eliminar el ciclo de la reencarnación (5.2.18). Kaṇāda no parece asignar al conocimiento otro valor que el de un medio para alcanzar la liberación (1.1.4), como medios son también la religión (1.1.2) y la pureza moral (6.2.8). Como Platón, busca todos los medios a su alcance para liberar al alma del penoso proceso de trans migración, y todos los medios le parecen buenos, con tal de que lleven al fin.

El Vaiśeṣika Sūtra no es sino un estudio del dharma (1.1.1), del cual resulta la salvación (1.1.2, 9.2.13).

Ya vimos cómo Aristóteles recude la inmortalidad a la parte intelectual de la alma. Pero nunca menciona su destino después de la muerte. No es difícil, sin embargo, aproximarnos a su creencia sobre este particular, tomando como concepto clave su idea de la felicidad. Existe un fin absoluto de todos nuestros actos, deseado por sí mismo y no por otra cosa (pues en tal caso sería medio y no fin, Et. Nic., I, 1). Todo mundo admite que ese fin es la felicidad (ibíd., I, 4), pero no todo mundo acierta a comprender qué sea la felicidad, pues cada cual la concibe según el género de vida que le es propio. Los géneros de vida más sobresalientes o comunes son tres: la vida voluptuosa, la vida política y la vida teórica o contemplativa. "La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias", es decir, gobernada por los apetitos y placeres corporales (ibíd., 5). No está en ella la felicidad, pues los bienes del cuerpo admiten el exceso, que conduce a la melancolía. La vida política persigue un bien más elevado, el honor, que sin embargo es un bien "harto superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifiestamente está más en quien da la honra que en que la recibe", mientras que el verdadero bien, cuyo goce da la felicidad, "debe ser algo propio y difícil de arrancar de su sujeto" (ibíd.). Por ser lo propio del hombre aquello que lo distingue de los seres inferiores, la felicidad debe consistir en vivir una vida conforme a la razón (ibíd., 7), única en que el hombre consigue realizar su esencia propia. Pero el entendimiento tiene un aspecto teórico y uno práctico; del teórico dependen las virtudes intelectuales (ciencia y sabiduría), y del práctico, que es norma de la conducta humana, las virtudes morales (templanza, fortaleza y justicia). En cierto modo, la virtud intelectual de la sabiduría es superior a las demás virtudes, pues la inteligencia es lo más divino que --

hay en el hombre. En efecto, Dios es acto puro, pensamiento del pensamiento, y siendo la felicidad algo privativo de los seres inteligentes, la vida de Dios es la más bienaventurada y feliz. Los hombres alcanzan la felicidad en la medida en que se asemejan a la actividad divina, por éso "la elección o la posesión de los bienes naturales, bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otras cosas, serán buenos si nos ayudan a conocer y contemplar a Dios. Este es nuestro fin más noble y nuestra norma de conducta más segura. Mientras que será malo - todo cuanto por exceso o por defecto nos impida la contemplación y el servicio de Dios" (Et. Eud., VII, 15).

No resulta difícil, después de estas líneas, deducir el destino final que a signa Aristóteles al alma humana.

Aristóteles y Kaṇāda concuerdan en el fin del alma, así como en los medios para lograr ese fin. La felicidad es el fin, aunque Kaṇāda no la mencione por su nombre, y consiste para Aristóteles en la contemplación intelectual de un Dios personal, punto en que tampoco es explícito Kaṇāda. Y los medios son las virtudes morales e intelectuales, cuyo ápice es en ambos la sabiduría, gracias a la cual el hombre se asemeja a Dios (Aristóteles), y se libera del contacto con el mundo corpóreo (Kaṇāda). No queda la impresión sino de que ambos hablan de un sólo proceso y un sólo término, acentuando más Aristóteles su aspecto po sitivo, la unión con Dios, y Kaṇāda su aspecto privativo, el desapego a lo sen sible.

CAPITULO IV.

GRADOS DEL CONOCIMIENTO . .

El conocimiento, bien lo sabemos, admite grados; desde la simple sensación hasta el ápice de la sabiduría hay variedad de formas intermedias, que Kaṇāda no dejó de observar. Existen incluso ciertos estados del espíritu que, sin poder llamarse conocimiento, están por encima de la ignorancia absoluta. Aunque propiamente no se les pueda llamar grados del conocimiento, nos interesa aquí su estudio, así como el de la ignorancia, por estar, de alguna manera, en relación con el conocimiento.

Ignorancia. En término "avidyā" usado por Kaṇāda tiene su homólogo en castellano en la palabra "ignorancia", y en griego en la palabra "agnoia", utilizada por Aristóteles. Los tres anteponen un prefijo privativo al sustantivo que significa "conocimiento". No conviene, pues traducir "avidyā" por "falso conocimiento", como hace Sinha (1), primeramente, por la mera infidelidad lingüística de la traducción; y en segundo lugar porque el conocimiento nunca puede ser falso: o es o no es conocimiento, simplemente, y sólo en un sentido retórico puede hablarse de falsa ciencia. La traducción, sin embargo, no resulta tan impropia si atendemos a un criterio más profundo, lo que Kaṇāda entiende por "avidyā": es, dice, "conocimiento imperfecto" (duṣṭa-īñānam, 9.2.11). - Lo que parece pues un puro error de traducción tiene sus raíces en otro más --

profundo, como luego veremos.

Según Kaṇāda, avidyā "procede de la imperfección de los sentidos y de la imperfección de la impresión" (9.2.10). No obstante, "el falso conocimiento es señal inferencial del (verdadero) conocimiento" (7.1.21). Como no hay un sūtra más que nos hable del tema, podemos conjeturar que con el término "avidyā" quiere Kaṇāda designar no sólo la ignorancia, sino también el error, al que me nos impropriamente cuadraría el calificativo de "falso conocimiento".

La ignorancia, dice Aristóteles, es lo absolutamente distinto de la ciencia (Met., VII, 15). Pero no sólo es distinta de la verdad, sino también de la falsedad (ibíd., IX, 10), pues tanto en la verdad como en la falsedad hay necesariamente un acto de asentimiento del entendimiento, que bien puede faltar en la ignorancia en su sentido más estricto. Es también distinta de la ceguera intelectual, por cuanto ésta es falta absoluta de pensamiento (ibíd.), mientras que la ignorancia es la privación de la ciencia en un sujeto que por naturaleza es apto para ella (Cat., 10): en efecto, así como no decimos que una piedra es ciega o desdentada, tampoco diríamos que es ignorante. La ignorancia es un estado impropio de la naturaleza humana, pues "todos los hombres apetecen por naturaleza saber" (Met., I, 1); y por éso los que primero filosofaron lo hicieron para huir de la ignorancia, buscando el saber por el saber, como lo prueba el hecho de que la filosofía no nació dondequiera, sino donde y cuando ya existían las ciencias necesarias para el sostén y ornato de la vida (ibíd., 2). -- Los efectos de la ignorancia son la vaguedad y la oscuridad, los aciertos del ignorante se deben al azar (ibíd., 4). La ignorancia que procede de la duda sincera es fácil de curar, dirigiéndose a la inteligencia del que duda, mientras que es más difícil de arrancar la ignorancia del que habla por hablar, a éste hay que argumentarle con razones violentas (ibíd., IV 5).

Si la ignorancia se define como una ausencia de conocimiento, el error o -- falsedad es una positiva discrepancia entre el juicio de la mente y la realidad objetiva. Consiste en decir de lo que es que no es, y de lo que no es que es (ibíd., 8), dice Aristóteles, siguiendo su principio de que la realidad es la medida de la inteligencia; pero el error, evidentemente, sólo puede suceder a causa de la ignorancia de alguno de los términos del juicio.

Los tres sūtras de Kanāda sobre la ignorancia contienen, desde la perspectiva aristotélica, por lo menos tres errores. Primero, es falso que la ignorancia o el error sean conocimiento imperfecto, pues por una parte el error no es en absoluto conocimiento, aunque suponga cierto conocimiento, ya que el error absoluto no existe (ibíd., II, 1); y por otra hay muchos conocimientos que, -- sin ser ignorancia, son imperfectos, como cuando se conoce un hecho pero no su causa. Segundo, contra lo afirmado por Kanāda en 9.2.10, Aristóteles sostiene la perfección del conocimiento sensible, supuesto el buen estado del órgano, no sólo por la evidencia de los datos de los sentidos (2), sino porque el error, así como la verdad, aparece sólo en el juicio, que supone los datos de los sentidos. En otras palabras, el error aparece no en los datos sensibles, -- sino en la relación establecida por la inteligencia entre esos datos, en el acto del juicio; no falla el ojo al mostrarnos una forma blanca, sino la inteligencia al juzgar si esa forma blanca es o no un hombre (De An., III, 6). Tercero, es falso que el error o la ignorancia funcionen alguna vez como señales para inferir conocimiento cierto, según pretende Kanāda en 7.1.21; pues de la ignorancia no se puede inferir nada, y de lo falso se deduce cualquier cosa -- (An. Post., I, 4). La única utilidad que Aristóteles atribuye al error es indirecta, por cuanto nos da la oportunidad de ejercitar el pensamiento crítico, y por eso, dice, es justo que estemos agradecidos incluso con aquéllos que erraron en la búsqueda de la verdad (Met., II, 1).

Duda. En cuatro sūtras explica Kaṇāda el origen de la duda. El origen, -decimos y no la esencia, ya que nunca define propiamente lo que es la duda. - "La duda surge de la percepción del género, la no percepción de la diferencia, y el conjunto de alternativas (posibles)" (2.2.17). Lo cual significa que en la duda hay un conocimiento parcial, y una ignorancia también parcial, involucradas, como observa Śaṅkara Miśra, en un solo acto de pensamiento (ibíd., --- upk.); hay pues en la duda al mismo tiempo conocimiento genérico e ignorancia específica. Lo más importante de este sutra, sin embargo, está en la última -- frase: "y el conjunto de alternativas (posibles)". pues por aquí vemos que Kaṇāda entrevió la esencia misma de la duda, que es una perplejidad, una suspensión del asentimiento, como dice Aristóteles, entre dos o más proposiciones -- contrarias que parecen igualmente respaldadas (Tóp., VI, 7).

"Y aquéllo que se ve, semeja aquéllo que fué visto" (2.2.18), esto es también origen de duda, "porque lo que ha sido visto en una cierta forma, no es visto luego en esa forma" (2.2.19). Finalmente, dice Kaṇāda, "la duda (surge) también de la ciencia y la ignorancia" (2.2.20), en un texto que es un verdadero reto a la imaginación, ya que presenta tres posibles interpretaciones: surge de la ciencia (por lo mismo, tal vez, que el que sabe acumula conocimientos y confronta opiniones contradictorias); surge de la ignorancia, lo cual sería falso, puesto que el ignorante no duda; o surge de la ciencia y la ignorancia de consuno, al modo que se plantea en 2.2.17, en cuyo caso el sūtra 2.2.20 sería ocioso.

Como ya dijimos, Aristóteles define la duda como una suspensión del asentimiento. Pero reconoce en la actitud de la duda un momento necesario en el proceso de la investigación científica. Dice en el capítulo I del libro IV de su Metafísica: "para que el estudio de la ciencia que vamos a comenzar sea eficaz es necesario, en primer lugar, recorrer todas aquellas cuestiones de que ini--

cialmente habremos de dudar. Estas cuestiones son aquéllas sobre las que los filósofos han emitido opiniones contradictorias y todas aquéllas que ellos han preterido o los puntos que en ellas hayan podido dejar sin aclaración. Es de importancia para todo el que quiera alcanzar una certeza en su investigación saber dudar sensatamente a tiempo. Pues toda ulterior certeza o carencia de dudas proviene de la solución de lo que antes era objeto de duda; pero dar solución a una cosa no es posible si se ignora el punto de la dificultad. No se puede desatar un nudo sin conocer cómo está hecho. La duda inquieta del entendimiento es prueba de ello. Porque en cuanto duda o vacila es semejante a un ser encadenado, ya que no le es posible avanzar más allá ni de una ni de otra manera. Por esta razón es conveniente estudiar primero todas las dificultades, y en orden a esto y también por esta razón, los que buscan algo, sin dudar primero, se asemejan a los que ignoran, al caminar, qué senda deben seguir, y respecto de estas cosas, no pueden llegar a saber si han conseguido lo que inquirían o no. Para estos, en efecto, no existe un fin determinado en su proceso investigador; en cambio, sí está claro para el que antes se ha planteado la duda. Además, es lógicamente necesario que esté más preparado para emitir un juicio o una opinión aquél que, como quien oye a las partes contrarias en un juicio, atiende primero a todas las razones opuestas de una y otra parte".

Hay que subrayar, empero, que en el pensamiento de Aristóteles la duda es un momento de la investigación que debe ser superado, como se infiere también del texto citado. Contra los escépticos y sofistas, que ven en la "epojé" o suspensión del juicio la más sabia, por no decir la única actitud posible, Aristóteles dirige certeras críticas, la más aguda de las cuales apunta la indisoluble unión entre el conocimiento y la acción, pues la acción práctica supone la confianza puesta en el buen funcionamiento de las facultades cognoscitivas. (Met., IV, 4).

Conoci-
miento.

Kaṇāda define el conocimiento, "vidyā", diciendo que es el conocimiento no imperfecto (adustam, 9.2.12). Como es el único texto que define el conocimiento, pasamos directamente a la crítica comparativa. Se recordará que avidyā, el "falso conocimiento", es explicado sólo con relación a su origen, pero no formalmente definido. Sin embargo, el nombre que lo designa no es sino un privativo del sustantivo "vidyā". Ahora bien, como avidyā es el conocimiento imperfecto, y la definición de vidyā dice que es el conocimiento no imperfecto, esta definición equivale a esta otra: vidyā es lo -- que no es avidyā. Y avidyā es lo que no es vidyā. Desde la perspectiva aristotélica, hay aquí un defecto lógico elemental, la circularidad de esta definición nos deja en la ignorancia de la cosa definida, cuando la función de la definición, dice Aristóteles, es dar a conocer la naturaleza de lo definido.

Para definir correctamente el conocimiento hay que observar la oposición -- existente entre ignorancia y ciencia, que es la misma que existe entre la privación y el hábito. Por ser la ciencia un hábito demostrativo, positivo, y la ignorancia una privación, especie de no ser, el conocimiento puede definirse positivamente, pero la ignorancia debe necesariamente acudir a la noción de conocimiento, cuya privación es; así como para definir la ceguera hemos de acudir al concepto de vista. Veamos un texto de Aristóteles sobre este tema:

"Si la definición tiene por objeto un hábito o estado de algo, hay que examinar aquéllo que posee este hábito o está en este estado, mientras que, si la definición tiene por objeto aquéllo que tiene este hábito o está en tal estado, hay que examinar el hábito o el estado, y análogamente también en los demás casos de este mismo estilo..." "Hablando en general, en las definiciones -- de esta clase sucede que lo que define el definidor es, en algún sentido, más de una cosa, porque al definir el conocimiento, se define también, en algún -- sentido, la ignorancia, y lo mismo ocurre también con el que posee el conoci--

miento y el que carece de él, y con lo que es conocer y lo que es ser ignorante. Porque si lo que primero se pone en evidencia, las demás cosas resultan -- también evidentes, en algún sentido..." "Supuesto, además, que de los contrarios el uno es a veces una palabra formada para significar la privación del otro, como, por ejemplo, "desigualdad", que se admite generalmente que es la -- privación de la igualdad ya que desigual describe simplemente las cosas que no son iguales-, es evidente que este contrario, cuya forma significa privación, debe necesariamente ser definido por medio del otro; el otro, en cambio, en -- tal caso, no puede ser definido por medio de aquél cuya forma significa la privación, ya que, de lo contrario, nos encontraríamos con que cada uno de ellos se interpreta por medio del otro. En el caso de los términos contrarios hemos de prestar atención a este error, como, por ejemplo, en la hipótesis de que alguien definiera la igualdad como contrario de la desigualdad, porque en tal caso se la está definiendo por medio del término que connota la privación de ella. Y además, el que está definiendo algo de esta manera se ve obligado a utilizar en su definición el mismo término que está definiendo, y esto resulta evidente si en lugar de la palabra ponemos su definición. En efecto, decir "desigualdad" es lo mismo que decir "privación de la igualdad". Por consiguiente, la igualdad definida de esta manera será "lo contrario de la privación de la igualdad", de manera que habrá tenido que utilizar la misma palabra que había de definir" (Tóp., VI, 9). Como se ve, esta crítica alcanza ciertamente a la definición de Kaṇāda, que quedaría más o menos así: "el conocimiento es lo -- contrario de la privación del conocimiento".

En cuanto a su origen, Kaṇāda sostiene la existencia de cuando menos un conocimiento innato, el del yo, intuitivo y siempre distinto (3.2.18) (3). Esto no es posible, según Aristóteles. Pues el conocimiento del yo es un conocimiento reflexivo, que sólo se produce al regreso del conocimiento sensible (De An.,

III, 4), el cual, a su vez, nunca es innato, pues "es manifiesto que nosotros tenemos que conocer por medio de la experiencia lo primero que conocemos" (An. Post. II, 19). Toda la crítica al innatismo de las ideas, dirigida contra Platón, alcanza también en este punto a Kaṇāda.

Estados de Conciencia: el Sueño. Kaṇāda reconoce tres estados de conciencia, el sueño y la meditación, explícitamente, y la vigilia implícitamente. El sueño resulta "de una conjunción particular entre ātma y manas, y de una impresión (o latencia, samskāra)" (9.2.6-7). Sus textos no se refieren al sueño -- sin sueños que es el dormir, sino al sueño como actividad onírica, pues en el sueño existe cierta conciencia (9.2.8), natural, según se deduce del contexto, si se produce al modo indicado en 9.2.6; y sobrenatural si se trata de un sueño que procede de dharma (9.2.9).

Aristóteles también reconoce el sueño, la vigilia y la contemplación como estados de conciencia distintos. Coincide con Kaṇāda en poner la representación sensible como causa del sueño, aunque él la hace extensiva a toda la facultad sensoperceptiva, pues "el sueño es una actividad de la facultad de sensopercepción, pero pertenece a esta facultad en su función representativa (De Somno, I); representativa, dice, y no directamente sensitiva, desde luego, por que esta facultad reposa durante el sueño, como se prueba por la ausencia de toda actividad sensible normal, aunque permanece la sensibilidad a los estímulos fuera de lo ordinario (ibíd.). Durante el sueño no hay ejercicio de las facultades intelectuales superiores (ibíd.). A su estudio sobre el sueño añade Aristóteles un tratadito en tres capítulos Sobre la Adivinación por los Sueños, en el cual, como dice Ross, "mantiene un admirable equilibrio entre la credulidad y el excesivo escepticismo" (4).

La única objeción de importancia que desde la perspectiva aristotélica se -

puede dirigir a Kaṇāda, es que no distingue la memoria del sueño, ya que atribuye el mismo origen a ambas actividades (9.2.6-7). Pero es evidente que hay que distinguir entre la memoria del sueño y la del estado de vigilia, ya que, como observa Aristóteles, en el sueño es frecuente la distorsión de las imágenes presentadas por la memoria, que compara con las imágenes reflejadas en una superficie de agua agitada (Div. Somm., 3), por cuya razón "el más experto intérprete de los sueños es aquél que tiene la capacidad de observar las semejanzas" (ibíd.).

Estados de
Conciencia:
la Vigilia. Ninguno de nuestros dos pensadores abordó explícitamente el estudio del estado de vigilia como distinto de los otros dos estados de conciencia. Ni correspondía tampoco que lo hicieran, probablemente, pues tratándose de ser éste el estado normal del hombre, son más bien aquéllos los que tienen que ser estudiados como distintos de éste. Por esa razón, aunque sus escritos no abordan el estado de vigilia, están sin embargo suponiéndolo constantemente, a lo largo de todas las observaciones que hacen sobre el conocimiento normal. Por lo tanto, tampoco aquí abundamos más en este tema, fuera de observar que de la vigilia proceden todos los elementos que conforman el sueño, y que la vigilia es por tanto un estado de conciencia superior, según el común sentir de Aristóteles y Kaṇāda.

Estados de
Conciencia:
Meditación: Existe un tercer estado de conciencia, superior a los dos anteriores, por ser un estado de omnisciencia y bienaventuranza perfectas. Kaṇāda le llama "samādhi", y Aristóteles "theoría", que Séneca tradujo al latín como "contemplatio". Todo induce a pensar que, bajo una designación que por fuerza ha de emplear términos distintos, nuestros dos filósofos se refieren a un mismo estado de conciencia. Como más adelante veremos, -- son firmes las razones que abonan esta tesis. Por ahora nos limitamos sólo a -- destacar que tanto Kaṇāda como Aristóteles coinciden en señalar, por encima --

del estado vigilia, la existencia de un estado supremo de conciencia.

Conocimien- Ya se trató del conocimiento sensible en el capítulo an-
to Sensible. terior, a propósito de los sentidos como instrumentos de
conocimiento. Faltan sólo algunas observaciones complementarias de lo dicho a-
llá.

Al igual que Aristóteles (Met., I, 2), Kaṇāda ve en el conocimiento sensi-
ble un conocimiento fácil y accesible a todo mando: "los objetos de los senti-
dos son conocidos universalmente" (3.1.1). Y como Aristóteles, Kaṇāda también
parece establecer la diferencia entre sensibles por sí y sensibles por acciden-
te, aunque no lo diga explícitamente: el objeto propio de la vista es el color
(4.1.12), el conocimiento de los demás sentidos se explica de la misma manera,
refiriéndolos a su objeto propio (8.2.5-6); pero los objetos que no son sensi-
bles por sí de ningún sentido, es decir, "los números, magnitudes, la separati-
dad, la conjunción y la disyunción, prioridad y posterioridad, y acción, se --
vuelven objetos de percepción visual por su combinación con las sustancias que
poseen color" (4.1.11), aunque el texto no precisa la distinción, ausente en -
Kaṇāda, entre sensible por sí y sensible por accidente, que consiste, como ex-
plica Aristóteles, en una especie de extensión del objeto propio de un senti-
do, llevada a cabo por el sentido común: por la vista percibimos que esa forma
blanca es el hijo de Cleón (De An., III, 1). Así, mientras Kaṇāda declara en -
términos gruesos que "las sustancias que no poseen color no son objetos de per-
cepción visual" (4.1.12), Aristóteles observa que la sustancia no es sensible
sino por accidente (ibíd.). Este sutra, por otra parte, está en abierta contra-
dicción con (4.1.13): "el conocimiento de la cualidad y de la existencia es om-
nisensible", es decir, presente a todos los sentidos, cuando sabemos que cier-
tas sustancias, pertenecientes a la categoría de sustancia, no están presentes
a la vista (1.1.4-5), como son el éter, el espacio, etc. Además, este último -

sūtra incluye conceptos abstractos (cualidad, existencia) entre los objetos de percepción sensible, como comenta Śaṅkara Miśra: "la capacidad de aprehender - los individuos, es en sí misma la capacidad de aprehender la clase" a la que pertenecen. "Y si los individuos son respectivamente aprehendidos por todos -- los sentidos, entonces resulta que también las clases, a saber, cualidad y existencia, son aprehensibles por todos los sentidos" (4.1.13, upk.). Sólo que así nos veremos obligados a atribuir conocimiento abstracto (por tanto científico) a las bestias, ya que ellas ciertamente conocen lo singular, objeto de sensación. Teoría que, de todos modos, no encaja mal en un sistema que afirma la existencia de procesos degradativos de metempsicosis. Refractario a estas conclusiones, Aristóteles enseña que sólo lo individual es objeto de sensación, mientras que sólo la inteligencia capta lo universal (Met., I, 2).

Conocimiento Intelectual: Abstracción.	Podría razonablemente dudarse si Kaṇāda distingue entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual.
--	---

Acabamos de ver cómo pone los conceptos abstractos entre los objetos de percepción sensible. A pesar de esta grave deficiencia, hay en Kaṇāda algunas ideas y expresiones que permiten atribuirle una distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, aunque sea muy confusamente. Cita, por ejemplo, ciertos conocimientos "dependientes del entendimiento" (8.2.1), aunque no hable de dependencia exclusiva. Su distinción entre universal y particular apoya también estas tesis, si consideramos que el trabajo de ascenso hacia lo universal es de naturaleza intelectual. La inferencia, plenamente reconocida por Kaṇāda, es también un trabajo intelectual. Finalmente, Kaṇāda reconoce la existencia de un conocimiento en el que no concurren los sentidos, sino sólo manas y âtma (9.1.11). Tenemos, pues, que no es arbitrario atribuir a Kaṇāda una distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual.

En el conjunto del conocimiento intelectual Kaṇāda introduce lo que noso---

tros llamaríamos dos tipos de conocimiento, intuitivo y discursivo. El conocimiento discursivo es el de la inferencia, que luego veremos, y el intuitivo a su vez podemos dividirlo en otras dos especies, el innato, que es la intuición del yo, y el adquirido, que a su vez se divide en dos, el de abstracción y el yoga. Por ser éste el grado supremo del conocimiento, reservamos su estudio para el final del capítulo.

Ningún texto de Kaṇāda se refiere explícitamente a la operación intelectual llamada abstracción, ni existe en el Vaiśeṣika Sūtra un término equivalente a esta palabra. Sin embargo, Kaṇāda con frecuencia se refiere a un trabajo intelectual que no puede ser otro que la abstracción misma. Desde el principio advierte que el conocimiento se alcanza estableciendo semejanzas y diferencias entre las cosas (1.1.4), que llevan a la percepción de géneros y diferencias específicas, nociones que dependen del entendimiento, buddhi (1.2.3). Como Aristóteles, Kaṇāda ve en el género la unidad de lo diverso: "la existencia -- del número (i.e. pluralidad) es con referencia al género" (2.2.37), idea latente en 1.2.4, 1.2.7-10, 1.1.5-7, etc. Por la abstracción de toda diferencia entre los seres, es como Kaṇāda llega al concepto de existencia, llamado por los comentaristas género supremo (1.2.3, upk.). La existencia es lo común a todos los seres. En el concepto de especie el acento no va puesto en lo común, sino en las diferencias que diversifican a los seres, y así "la sustancialidad, cualidad y accionidad (karmatvam) son tanto géneros como especies" (1.2.5); son géneros, pues contienen diversidad de especies, y son especies, ya que representan aspectos diversos del género sumo existencia. El género es distinto tanto del individuo como de la especie en él contenidos, por ejemplo, la sustancialidad contiene más de una sustancia (1.2.11), y es bien distinta de la sustancia misma (1.2.12). La sustancia guarda con la sustancialidad la relación del particular con el universal, y por eso el conocimiento de la sustancia de-

pende del conocimiento de la sustancialidad (8.1.6). Fiel a su método de evitar la regresión al infinito, Kaṇāda afirma que no hay géneros de géneros ni especies de especies (8.1.5), lo cual no significa que un concepto no haga las veces de género con relación a otro, ni que las especies de seres no contengan dentro de sí otras especies, sino que el concepto mismo de género no está incluido en ningún género, ni hay especies del concepto "especie". Ahora bien, el conocimiento de las cosas depende del conocimiento de sus géneros y especies, dice Kaṇāda (1.1.4, 8.1.6). Pero no hay género ni especie por cuyo medio conozcamos los conceptos mismos de género y especie. ¿Cómo es entonces que conocemos estos conceptos? Kaṇāda responde que su conocimiento "se debe sólo a éso" (8.1.5). "Eso", interpreta Śāṅkara Miśra, es la sustancia. Interpretación que va contra el pensamiento mismo de Kaṇāda, porque claramente dice que el conocimiento de la sustancia depende del conocimiento del género (8.1.6), y no al revés, como pretende Śāṅkara Miśra. ¿Qué es entonces lo que Kaṇāda quiere designar con el pronombre demostrativo neutro "éso", en el sūtra 8.1.5? De la respuesta a esta pregunta depende nada menos que la solución al problema -- del origen del conocimiento todo. Pero como no hay texto que nos sirva de indicio en el resto del Vaiśeṣika Sūtra, de nada sirva aventurar hipótesis, donde cabe incluso la de una elegante salida de Kaṇāda ante el que, probablemente, es el más difícil problema de la filosofía.

Sobre la relación entre el universal y lo individual, o diríamos nosotros, los aspectos lógico y ontológico de los universales, hay un texto de Śāṅkara Miśra, que parece interpretar bien el pensamiento de Kaṇāda, ya que se deduce de algunos sūtras originales, y no repugna a ninguno de ellos, ni al sistema en su conjunto: el género es eterno y pervasivo, y su pervasividad consiste en estar relacionado con todo lugar por su forma propia. Así, la bovinidad que penetra un lugar particular, se combina con el organismo que se produce en ese -

mismo lugar", y el resultado es ahí una vaca (1.2.3, upk.). Hay aquí una clara idea de lo abstracto y lo concreto, de causa material y causa formal, en tal forma expresada que recuerda vivamente las enseñanzas de Platón en la Academia, durante veinte años escuela de Aristóteles.

Kañáda ordena los conjuntos de géneros y especies con arreglo a un procedimiento que bien podemos llamar clasificación, consistente en disponer los conceptos por el criterio de sus semejanzas y diferencias, siguiendo el camino -- que va de lo universal a lo particular, según se observa por ejemplo en 1.1.8-31, 5.2.21-22, 7.2.1-2, 10.1.1, etc.

En el último capítulo de los Analíticos Posteriores, así como en el Primero de la Metafísica, expone Aristóteles sucintamente los grados del conocimiento, desde la sensación hasta la ciencia teórica. Todos los animales están por naturaleza dotados de sensación. Pero en unos se da una persistencia de la sensación, que no se da en otros. En estos últimos el conocimiento se reduce a la sensación, mientras que los dotados de memoria se dividen en dos, los capaces de ordenar las imágenes en nociones, y los que no tienen esta capacidad. De esta manera, de la sensación nace la memoria, de la repetición en la memoria se engendra la experiencia, y del razonamiento sobre la experiencia la concepción de lo universal, principio del arte y de la ciencia. Todo el conocimiento teórico se origina pues en la sensación, la persistencia de una imagen y la acumulación de imágenes semejantes en la memoria engendra nociones en orden creciente de generalidad, hasta llegar a la formación de los géneros supremos. Es así que por inducción llegamos a los principios del conocimiento teórico. Este conocimiento se ejerce por una facultad intelectual superior, el nous o inteligencia intuitiva, que abstrae las formas inteligibles contenidas potencialmente en las sensibles, siempre a partir de la sensación (De An., III, 7-8). La intelección de los universales, por ser intuitiva, tiene cierta analogía con -

la sensación, ambas son infalibles (*ibíq*, 6). La verdad o falsedad sólo aparece en el juicio del intelecto discursivo, que relaciona predicativamente las esencias captadas intuitivamente por el nous (*Met.*, VII, 3).

Aristóteles muestra la naturaleza del intelecto por analogía con el sentido. Así como en la sensación el sujeto es modificado por el objeto sensible, a sí en la intelección se modifica por el objeto inteligible (*De An.*, III, 4). Y como el sentido, también el intelecto recibe la forma sin la materia, asimilándola sin padecer alteración en sí mismo, por lo cual es impasible. Su diferencia con los sentidos estriba en que, mientras éstos son especializados, el intelecto es universal, puede recibir todas las formas inteligibles, y por lo tanto está él mismo desprovisto de toda forma: si tuviera una forma determinada sería incapaz de recibir otras formas sin modificarlas. Su única forma es la de ser una potencia o capacidad segunda, como la sensible (*ibíq*). Aristóteles compara esta potencialidad "con la tableta donde no hay nada escrito en acto": para que el intelecto, conociéndolas, pueda adoptar todas las formas, es preciso que no tenga actualmente ninguna (*ibíq*). Y por consiguiente es inmaterial, independiente del cuerpo, ya que de otro modo no podría ser una pura aptitud universal, adherido como estaría por la materia a una pura determinación física. Es por eso que, mientras el sentido es destruido por un estímulo intenso, o perturbado al grado de disminuir su capacidad para los estímulos débibles, en la inteligencia se observa todo lo contrario: después de captar lo más inteligible está mejor dispuesta para entender lo menos inteligible (*ibíq*).

Ahora bien, para explicar el acto de la intelección Aristóteles se ajusta a su teoría general del movimiento, según la cual una potencia no puede pasar al acto sino por la acción de un ser en acto. Estando todos los inteligibles en potencia en el intelecto, hay que explicar cómo es que pasan al acto en el momento de la intelección, pues no sucede aquí como en la sensación, donde el ob

jeto sensible está directamente presente ante el órgano, sino que las formas -inteligibles están contenidas en potencia en las sensibles (*ibíd.*). Es necesario, pues, el concurso de un intelecto agente que lleve a un acto común la forma inteligible contenida en la imagen, con esa misma forma que está en potencia en el intelecto pasivo (*ibíd.*, 5). Estos dos intelectos, pasivo y activo, conforman la parte inmortal y eterna del alma, en una sola unidad sustancial.

Quedan por ver los frutos o términos del proceso de abstracción. Los conceptos abstractos son las formas universales, inmateriales y por tanto inmóviles, aptas para realizarse en muchos individuos, de donde precisamente son abstraídas.

En su aspecto ontológico, estas formas son cosas particulares, materiales y concretas, móviles. En su aspecto lógico o mental, son conceptos universales, inmateriales o abstractos, inmóviles. Analizando las diversas maneras en que los conceptos se unen en el juicio, Aristóteles descubre ciertas relaciones -- que permiten su clasificación. En las *Categorías*, afirma que todos los conceptos están ordenados en sólo diez series, según su extensión, desde los géneros supremos, que ya no están contenidos en ningún otro, hasta las especies ínfimas, que no contienen dentro de sí más que individuos. Los conceptos superiores se predicán de cualquiera de los inferiores, pero no viceversa. Las especies de un género se diversifican según sus diferencias esenciales, como muestra el llamado "árbol de Porfirio" en la categoría de sustancia:

Género supremo.....		Sustancia	
Diferencia suprema.....	Corpórea		Incorpórea
Género subalterno.....		Cuerpo	(Espíritu)
Diferencia media.....	Animado		Inanimado
Género subalterno.....		Viviente	(Mineral)

Diferencia media.....	Sensitivo	Insensitivo
Género ínfimo.....	Animal	(Planta)
Diferencia ínfima.....	Racional	Irracional
Especie ínfima.....	Hombre	(Bruto)
Individuos.....	Sócrates, Callias	este animal

En cada uno de los géneros de la columna derecha cabe una clasificación semejante a la efectuada en la columna de la izquierda, de suerte que cada categoría forma un todo muy rico en especies e individuos, tanto como se da en la realidad misma.

A diferencia de Kanáda, Aristóteles no pone el ser como género supremo, ya que el ser no se predica por univocidad, sino por analogía: uno es el ser de la sustancia, que tiene un ser en sí, y otro el ser del accidente, que tiene su ser en otro, es decir, en la sustancia, ya que inhiera en ella. Las sustancias son las que llevan toda la carga óntica del universo, por lo cual dice Aristóteles que si no hubiera sustancias nada en absoluto podría existir (Cat., I, 5).

Los llamados predicables muestran los diversos modos en que sujeto y predicado pueden relacionarse en el juicio. Son cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente. Para el sujeto "Sócrates", por ejemplo, el género es "animal", la especie "hombre", la diferencia "racional", el propio "capaz de reír", y el accidente "blanco". Todo predicado que se atribuye a un sujeto lo es de alguna de estas cinco maneras.

Kanáda y Aristóteles concuerdan en reconocer un conocimiento intelectual, que es superior al sensible, y se divide en intuitivo y discursivo. Ambos concuerdan también en distinguir dos especies de conocimiento intelectual intuitivo, el que procede de la abstracción de los universales, y el grado supremo de

contemplación o yoga. Los dos reconocen la división de los conceptos en genéricos y específicos, haciendo proceder los genéricos de las semejanzas, y los específicos de las diferencias entre las cosas. Ambos agrupan los conceptos en un número limitado de categorías, cada una de ellas limitada a su vez por un género supremo y una especie ínfima. Uno y otro concuerdan en reconocer un aspecto lógico y un aspecto ontológico de las formas universales. Los dos filósofos reconocen el principio del conocimiento en los conceptos más universales, cuya intelección es indispensable para el conocimiento de lo particular. Los dos ven también en los conceptos modelos eternos, inmateriales y universales. Finalmente, ambos están de acuerdo en que la facultad de conocimiento intelectual está desprendida de lo corpóreo, y que inhiere en un sujeto inmortal.

Las diferencias fundamentales están en la profundidad del análisis, que en Aristóteles llega hasta la distinción entre sujeto, proceso, objeto y resultado de la abstracción, distinguiendo a su vez las diversas facultades en el sujeto, los grados del proceso, el modo de ser del objeto y la clasificación de los conceptos, en sí mismos (categorías) y según el modo de relacionarse en el juicio (categoremata o predicables). A diferencia de Kanada, Aristóteles abunda en la aplicación de conceptos metafísicos a la explicación del conocimiento intelectual: materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente, etc. Descendiendo al detalle, existe una interesante diferencia, sobre la que conviene detenernos. Dice Kanada que la relación existente entre sustancia (dravya) y sustancialidad (dravyatvam) es la del particular al universal: la sustancialidad es género de la sustancia (1.2.5 y 12). Según Aristóteles, esto es incorrecto. La verdadera relación existente entre estos dos conceptos es la que hay entre la parte y el todo, ya que la sustancialidad no designa sino una parte de lo que es la sustancia, y precisamente la parte formal. La sustancialidad es aquello por lo que la sustancia es sustancia, es una especie de segunda abstrac---

ción. Y como la parte nunca se predica de su todo, no se puede decir que el caballo es animalidad, pero sí que es animal. Pues el concepto "animal", con ser abstracto, no hace abstracción de la materia, sino sólo de la singularidad; -- mientras que el concepto "animalidad" hace abstracción de toda posible mate---ria. Igual sucede con los conceptos de sustancia y sustancialidad (5).

Conocimiento Ya dijimos antes que, como observa Jayanārāyana, el mé-
Intelectual:
Demostración. todo de Kaṇāda comprende tres momentos: enumeración, defi-
nición y examen o demostración. En lo que concierne a la definición, sin embar-
go, Kaṇāda no siempre respeta este orden, pues con frecuencia aparece al final
y no al principio de la demostración. En ningún texto explica Kaṇāda los crite-
rios o reglas que utiliza para definir un concepto; por tanto no queda más que
observarlo en la práctica de la definición, donde muestra algunos procedimien-
tos más o menos uniformes: definición por las causas (5.2.15, 6.1.18, 6.2.10-
13, 7.2.9, etc.); definición por los efectos (1.1.2, 1.2.7, 5.2.4, etc.); defi-
nición por las propiedades, que es la que más utiliza (1.1.15-17, 2.1.1-4, ---
2.2.4-5, etc.); y definición por los contrarios (4.1.4, 5.2.20, 6.2.6, 7.1.10,
etc.). No utiliza la definición por géneros y diferencia, muy probablemente --
porque queda sobreentendida en el procedimiento de enumeración (donde siempre
ofrece la lista de las especies contenidas en un género), complementado por la
adición de propiedades: que no son sino dos aspectos de un mismo método, el de
conocimiento por semejanzas y diferencia, propuesto desde un principio como el
mejor (1.1.4). Una vez que ha obtenido una definición, Kaṇāda la aplica donde
la observación le muestra que sus notas esenciales se verifican. Tal sucede --
por ejemplo en 2.1.11-13, 2.1.28-29, 2.2.7-8, 3.2.2-5, etc.

El instrumento de inferencia es el término medio, bajos los nombres de cau-
sa (hetuh), descripción (apadeśah), señal (liṅgam), prueba (pramānam) e instru-
mento (karanam) (9.2.4). Estos términos son todos equivalentes (ibíd.), pues,

explica Śaṅkara Miśra, "apadeśah significa sonido (o palabra), de acuerdo con su derivación, que por medio de él los objetos son aludidos, es decir, afirmados o descritos. Y es realmente sinónimo de hetu, causa, y liṅga, señal. Pramānam significa el instrumento de conocimiento verdadero, al modo de una señal - inferencial. De igual manera, la palabra 'kāranam' es también equivalente a la señal misma, que es el instrumento (kāraṇa) del conocimiento inferencial" -- (ibíd., upk.). Una señal debe necesariamente ser algo distinto de lo que es señal, dice Kaṇāda (3.1.7), sin duda porque la mera identidad no permite ninguna inferencia. Sin embargo, el significante y el significado están íntimamente relacionados, "pues no cualquier cosa puede ser señal de cualquier otra" (3.1.8), y así el humo no es señal de un asno, sino del fuego, siendo distinto del fuego, explica Śaṅkara Miśra (ibíd., upk.).

En el sūtra 9.2.2 apunta Kaṇāda el principio sobre el que descansa toda la teoría de la inferencia: "eso es de eso", es decir, el término medio acompaña siempre y necesariamente al término mayor (sadhya), y sólo al término mayor, - como se aplica por ejemplo en 2.2.1-6 y 9-10. Para encontrar el término medio correcto Kaṇāda recurre a un método de encuesta exhaustiva (pariśeṣāt) (2.1.-27), aplicado en 2.2.23-32, 3.2.9, 5.1.18, 5.2.3-4, 5.2.21, etc. Este método consiste en la sucesiva eliminación de todas las señales falsas, es decir, -- que no acompañan siempre y solamente al término mayor, bien sea porque no están probadas, porque no se relacionan realmente con él, o porque son contrarios al término mayor, o porque son dudosas (3.2.25-27, 3.2.7). Este es el catálogo de falacias de Kaṇāda.

En los sūtras 3.1.9-13 y 9.2.1 Kaṇāda especifica las diversas maneras como el término medio puede acompañar al término mayor. Y primero la relación - causa-efecto, que puede revestir dos modalidades:

a) Inferencia de la causa por el efecto (9.2.1), por ejemplo del fuego por el humo, o del alma por el conocimiento (cf. 4.1.2, 5.1.16, 5.2.9, etc.).

b) Inferencia del efecto por la causa (9.2.1), por ejemplo de la lluvia por las nubes, o de la impureza por el deseo (2.1.24).

1. La inferencia por conjunción (3.1.9, 9.2.1), por ejemplo, dice Śāṅkara -- Miśra, la piel no es ni causa ni efecto del cuerpo, sino que ambos están en in variable conjunción, y de la presencia de uno inferimos la del otro.

2. La inferencia basada en la relación de contrariedad (virodha), y así "lo opuesto, es decir, lo no existente (es una señal) de lo existente" (3.1.11), - por ejemplo, ahí donde no hay un tumor inferimos que hubo la recitación del -- mantra apropiado, dice Śāṅkara Miśra (ibíd., upk.). O bien, "lo que ha sucedido (es una señal) de lo que no ha sucedido" (3.1.12), por ejemplo, la presencia de un tumor señala la ausencia de recitación del mantra apropiado (ibíd., upk.).

3. La inferencia basada en la combinación (3.1.9, 9.2.1), por ejemplo, la -- magnitud está combinada con el éter, pues son inseparables (3.1.9, upk.).

4. La inferencia basada en la co-combinación (3.1.9), por la cual preferi-- mos, por ejemplo, que lo que tiene tacto tiene color, pues el tacto y el color co-inhieren en un solo cuerpo (ibíd., upk.).

5. La inferencia basada en el falso conocimiento, que, dice Kaṇāda, "es señ-- al inferencial del (verdadero) conocimiento" (7.1.21), poniendo en un verdade ro aprieto a Śāṅkara Miśra, que pone el siguiente ejemplo: la atribución de la pequeñez a una pulga, de cuyo errónea por no ser una pequeñez real o trascen-- dental, nos lleva por inferencia a la conciencia de la verdadera pequeñez ---- (ibíd., upk.).

6. La inferencia basada en la palabra (śabda) (9.2.2-3). Los comentaristas se esfuerzan por demostrar, a partir de los indicios ofrecidos por algunas expresiones de Kaṇāda, que para éste la efectividad y confiabilidad del argumento - por śabda procede de Dios, por ser El el autor del universo de cosas y de las palabras que las designan (cf. 2.1.19, upk.; 4.2.8 y 9, vṛ.; 7.2.20, upk. y -- vṛ., etc.). Interpretación que es del todo confiable, atendiendo a la frecuencia con que Kaṇāda ofrece pruebas tomadas del Veda, de inspiración teísta y -- creacionista. Como ya se dijo antes, la confianza puesta por Kaṇāda en la palabra del Veda procede de que ahí "la composición de las sentencias ha sido precedida por la Inteligencia" (6.1.1-2). Este texto afirma el valor de śabda en el conocimiento mismo.

La relación entre la palabra y el objeto designado no es por conjunción, dice Kanada, pues la conjunción es una cualidad (7.2.14), y "la cualidad es también conocida y establecida por la palabra" (7.2.15), y de esta manera habría "regressus ad infinitum", ya que se necesitaría otra conjunción entre la palabra y la conjunción, etc. Además, la palabra -escrita, seguramente- y el objeto pueden ser ambos inertes (7.2.16), mientras que la conjunción es efecto de la acción. En fin, podemos afirmar en palabras la inexistencia de algo, y no -- habrá conjunción entre esa expresión y la cosa inexistente (7.2.17). Por tanto, no habiendo relación real entre el objeto y la palabra (7.2.18), "la intuición del objeto por la palabra es por convención" (7.2.20), pero convención divina, dice Śaṅkara Miśra (ibíd., upk.), pues, explica Jayanārāyaṇa, la humana no tiene virtud cognoscitiva (ibíd., vṛ.).

Ahora bien, Kaṇāda distingue un uso propio y un uso metafórico del lenguaje. El conocimiento por śabda procede sólo del uso propio, pues el metafórico no es sino un desplazamiento o transferencia (upachārāt) del uso propio; por ejemplo, cuando decimos "Devadatta camina", el nombre pertenece propiamente al

alma, y al cuerpo sólo por transferencia (3.2.12). Además, el testimonio de --
śabda es válido sólo cuando se apoya en nombre positivos, pues los privativos
o indefinidos no prueban nada, y así la expresión "no-eterno" "es sólo la nega
ción de lo eterno" (4.1.4). Hay aplicaciones de inferencia por śabda en 2.1.17
-19, 3.2.9, 4.2.8-9, etc.

7. La inferencia basada en la no regresión al infinito, que Kaṇāda considera
un imposible, como se ve por ejemplo en 8.1.5, 7.2.14-15, etc.

Finalmente, Kaṇāda no considera excluyentes el conocimiento inferencial y -
el sensible sobre un mismo objeto, antes bien parece considerarlos complementa
rios, seguramente en los casos en que ambos son posibles, y "entonces, por vía
de confirmación, la intuición se une a un y sólo un objeto" (3.2.11).

Siguiendo a Platón (Gorgias, 454d), Aristóteles declara que la ciencia y la
opinión son esencialmente distintas; la opinión puede ser verdadera o falsa, -
pero la ciencia no puede ser sino verdadera (An., Post., I, 33). Por tanto el
objeto de ciencia no puede ser mudable o contingente, sino invariable y neces
sario, a fin de que las proposiciones científicas sean siempre verdaderas. ---
Siendo lo necesario objeto también del conocimiento empírico, la ciencia teóri
ca debe diferir de aquél por el conocimiento de las causas y el grado de certe
za. La ciencia es así conocimiento cierto, de lo necesario, por sus causas ---
(ibíd., I, 2). La certidumbre científica sólo puede provenir de la demostra---
ción (ibíd., I, 4), por cuyo medio desprendemos una conclusión de sus princi
pios. Siendo lo particular mudable y contingente, lo necesario sólo puede ser
lo universal, por lo cual la ciencia es distinta de la sensación (ibíd., I, --
31). Como ya vimos, lo universal procede por inducción a partir de los particu
lares sensibles.

El instrumento demostrativo que funda la validez de la conclusión a partir

de sus premisas es el silogismo, que consta de tres términos, el menor de los cuales se relaciona necesariamente con el mayor a través de un término medio; por ejemplo, si todo hombre (medio) es mortal (mayor) y Sócrates (menor) es -- hombre (medio), entonces Sócrates (menor) es mortal (mayor): Si 'M' es 'T' y - 't' es 'M', entonces 't' es 'T'. Esta es la forma más simple del silogismo, -- que tiene cuatro figuras, según el lugar que ocupe el término medio en las pre-
misas:

M - T	T - M	M - t	T - M
$\frac{t - M}{t - T}$	$\frac{t - M}{t - T}$	$\frac{M - t}{t - T}$	$\frac{M - t}{t - T}$

La cuarta figura no fué estudiada por Aristóteles, pues no es sino una simetría de la primera. Existen catorce modos válidos, según la cantidad y cualidad de las proposiciones.

La causa de la verdad de la conclusión es la verdad de las premisas, conectadas por el término medio. Pero para que sea realmente demostrativo, el silogismo tiene que tener premisas no sólo verdaderas, sino mejor conocidas y anteriores a la conclusión, y que sean su causa (An. Post., I, 2). "Ahora bien: -- los términos 'anterior' y 'más conocido' son ambiguos, pues hay una diferencia entre lo que es anterior y más conocido en el orden del ser y lo que lo es respecto de un hombre. Es decir, los objetos que están más próximos a los sentidos son anteriores y más conocidos para el hombre; los objetos, en cambio, absolutamente anteriores y más conocidos son aquéllos que están más allá del sentido" (ibíd.), es decir, las formas universales. Pues las premisas serán causa de la conclusión sólo si se refieren a objetos anteriores en la naturaleza a la conclusión. De no ser esto así, habrá todavía silogismo, dice Aristóteles, pero ya no demostración (ibíd.). Sea por ejemplo el siguiente silogismo:

Lo que no titila está cercano.
Los planetas no titilan.
Luego, los planetas están cercanos.

Este silogismo es probativo, porque la conclusión se desprende de las premisas, y aún premisas y conclusión son verdaderas. Pero no sigue el orden de la naturaleza, porque parte de premisas más conocidas para nosotros, y llega a una conclusión menos conocida para nosotros. Ya que es la sensación la que nos muestra que los planetas no titilan, y la reflexión científica la que nos informa que están cercanos. Pero en el siguiente silogismo:

Lo que está cercano no titila,
Los planetas están cercanos.
Luego, los planetas no titilan;

observamos el orden real de la naturaleza, pues no es cierto que los planetas están cercanos porque no titilan, como aparece en el primer silogismo, sino -- que no titilan porque están cercanos: aquí las premisas son realmente causas de la conclusión, anteriores a ella y más conocidas en sí. El primero es un silogismo puramente lógico, el segundo es además físico. Este es el silogismo -- científico y demostrativo (An. Post., I, 13).

Ahora bien, las premisas del silogismo demostrativo tienen que ser primeras e inmediatas. Por tanto son indemostrables, pues si fuesen demostrables ya no serían primeras, sino conocidas a partir de premisas anteriores. Primeras e inmediatas son las proposiciones que no suponen un conocimiento anterior, por lo cual no son propiamente ciencia, sino principios de la ciencia (ibíd., I, 2).- Tales proposiciones son los axiomas y definiciones. Los axiomas son los principios evidentes comunes a todas las ciencias: principios de identidad, contradicción, tercero excluido, causalidad. Las definiciones son propias de cada -- ciencia, son simples posiciones o "tesis" que expresan el significado de un --

término (ibíd., I, 1-2). Tales definiciones son indispensables al principio -- del proceso demostrativo, pues sólo después de incluir un sujeto en un predicado (definición) se puede explicar la causa o razón de esa inclusión (demostración) (ibíd., II, 1).

La teoría aristotélica de la definición se encuentra principalmente en el -- segundo libro de los Analíticos Posteriores y en los Tópicos. La definición -- nos dice qué es una cosa, por el género próximo y la diferencia específica, si es esencial; por el señalamiento de las causas, si es de un hecho real; por el sujeto y la forma, si de un accidente, etc.

Lo anterior no es sino un tosco esbozo de la lógica de Aristóteles, de ---- quien dice Bocheński que "ocupa un puesto único en la Historia de la Lógica en cuanto a un mismo tiempo, 1, fué el primer Lógico formal, 2, desarrolló la Lógica en dos, por lo menos (quizá tres), formas diversas, 3, logró llevar algunas de sus partes a una perfección admirable. A esto se añade, además que durante más de dos milenios influyó en forma totalmente definitiva en la Historia de la Lógica, y hasta la conformó e incluso todavía hoy mucho de lo que en ella aprendemos hay que referirlo a él" (6). No parece, pues, que sea justo -- llevar la lógica de Kanāda a una comparación con la de Aristóteles, tomando además en cuenta que en punto a lógica este último aprovechó los adelantos logrados por otros dos grandes maestros del pensamiento, Sócrates y Platón, mientras no conocemos antecedente similar en Kanāda. Por todo lo cual, nos limitamos aquí a señalar algunos puntos de acercamiento entre Aristóteles y Kanāda.

1. La inferencia de la causa por su efecto, corresponde en Aristóteles a la demostración "a posteriori ad priorem".

2. La inferencia del efecto por la causa, corresponde a la demostración aristotélica "a priori ad posteriorem".

3. La inferencia por contrariedad parece poder reducirse, por una parte, a las dos anteriores, ya que los ejemplos de Śaṅkara Miśra hablan de relaciones causales; y por otra a las relaciones de verdad entre las proposiciones contrarias y contradictorias, estudiadas por Aristóteles en el llamado "cuadro de oposición".

4. Lo que Kaṇāda llama "combinación" corresponde a lo que en Aristóteles son las partes metafísicas y los accidentes inseparables, que por decirse "de omni, per se, et secundum quod ipsum" son términos indispensables en la inferencia.

5. Con la palabra "conjunción" Kaṇāda parece designar lo que Aristóteles llama partes físicas, útiles en los procedimientos de las ciencias naturales.

6. La co-combinación designa la concomitancia de dos o más partes metafísicas o accidentes inseparables.

7. Lo que Kaṇāda reconoce como inferencia por śabda tiene cierta semejanza con un procedimiento demostrativo de Aristóteles, que bien podríamos llamar "ontofanía por el lenguaje". Consiste en estudiar la realidad no como se da en sí misma, sino tal como aparece reflejada en la inteligencia humana, según nos la revela el estudio crítico de las diversas formas de expresión en el lenguaje, que proyecta la organización conceptual existente en la mente. Todo el procedimiento supone, desde luego, una confianza puesta en la capacidad natural de la razón humana para conocer la realidad, punto de partida de todo realista. En el libro I de la Física, por ejemplo, busca Aristóteles los principios de la realidad natural. Como ésta está siempre en movimiento, hay que buscar las formas usuales de expresar el movimiento en el lenguaje. Sea pues un sujeto-materia, hombre, y una forma a adquirir, músico. Cabrían cuatro expresiones:

1. El hombre se vuelve músico (u hombre músico).
2. El no-músico se vuelve músico (u hombre músico).
3. Del no-músico se hace el músico (u hombre músico).
4. (Del hombre se hace el músico)..

Sólo la última no es forma de expresar ese cambio. La forma 1 designa el su jeto en forma positiva, aunque no en ablativo, pues el sujeto, término inicial del movimiento, permanece a través del cambio; mientras que las formas 2 y 3 - lo designan en forma privativa, y puede por tanto ir en ablativo, ya que desaparece en el término final del movimiento. En el término inicial están el suje to-materia y la privación; y en el término final el sujeto-materia y la forma adquirida en el proceso. Tres son, por consiguiente, los principios de la natu ralez: la materia y la forma, por sí, y la privación por accidente. Obsérvese que el lenguaje no es aquí sino un instrumento de acceso a lo real. Como tam- bién sucede en Kaṇāda, aunque éste funda todo el poder cognoscitivo de la pala bra en la confianza en la Revelación y la inteligencia divinas; mientras que A ristóteles la utiliza en su alcance puramente natural, racional.

8. Al igual que Kaṇāda, Aristóteles ve un vicio lógico en el "regressus ad - infinitum".

9. Los dos filósofos consideran la definición como una expresión que da a co nocer lo que es un objeto, y se valen de géneros y diferencias, causas o pro- piedades del objeto, para definirlo.

Sabi-
duría.

La sabiduría, para Kaṇāda, es el grado supremo del conocimien-
to perfecto. Pero, según toda evidencia, los requisitos para lo
grarlo son de orden no solamente intelectual, sino también moral. Para ejecu-

tar los preceptos de orden moral se supone el previo conocimiento de ellos, y según parece, cierto grado de avance del entendimiento en general (6.1.1-3). Entre los preceptos morales, Kaṇāda acepta incluso las obligaciones rituales y protocolarias del indio ortodoxo, abluciones, deberes de casta, etc. (6.1.4, - 6.10-12, 6.2.2). Hace hincapié en la necesidad de guardar la pureza, moral y ritual (6.2.4-8), pues la disipación conduce a la impureza y el deseo (6.2.8-11), mientras que la ejecución de los actos prescritos conduce a la salvación del alma (6.2.16), garantizada de nuevo en el sutra 9.2.13: "el conocimiento de los sabios (ārṣam), así como la visión de los perfectos (siddha-darśanam), - (resulta) del dharma o méritos". Los sabios que, desprendiéndolo de los sentidos y el cuerpo, logran afirmar manas en ātma, pueden tener percepción de ātma (5.2.6, 9.1.11), e incluso de todas las demás cosas (9.1.12-12), aunque no en una visión intuitiva perfecta en esta vida, como quisieran los comentaristas, ya que Kaṇāda mismo reconoce variedad de causas que ignora, "adṛṣtam". En el grado último del conocimiento, el del que llaman los comentaristas "yogui desunido", ātma se desprende incluso de manas, y se restituye a su pura esencia in finita (9.2.13). Es entonces que se libera por completo del placer y del dolor (5.2.16), incluso mientras todavía está encarnada: "eso es yoga" (ibíd.). Aunque la liberación definitiva se alcanza hasta el momento de la muerte, cuando cesa toda conjunción de atma y cuerpo, y llega a su fin el ciclo de la reencarnación (5.2.18).

Toda la ética de Aristóteles va dirigida a construir al hombre. Teniendo el hombre apetitos sensibles tanto como intelectuales, la realización de su esencia consistirá en ordenar por la razón todos los apetitos, ya que es la razón lo que distingue al hombre del bruto, y es la parte superior y más perfecta de su ser. Sólo mediante el ejercicio de la virtud puede el hombre llegar a realizar su esencia propia. Las virtudes morales, templanza fortaleza y justicia, -

son "conditio sine qua non" de las virtudes intelectuales, particularmente de la más elevada de éstas, la sabiduría. En alcanzar esta perfección consiste todo el bien y la felicidad humanas. De los tres géneros de vida más sobresalientes, la voluptuosa, la política y la teórica, sólo esta última satisface la aspiración de todo hombre a la felicidad. Lo cual equivale a decir que la felicidad consiste sólo en la contemplación de Dios.

Todo el apretado discurso demostrativo de la Metafísica de Aristóteles va dirigido a alcanzar unos cuantos párrafos del libro XII, donde declara su idea de Dios. Por ser causa primera de todo el universo y de todo movimiento, Dios es inmaterial, infinito, inmóvil y eterno, su vida es impassible, consiste en un puro pensamiento del pensamiento, perfecta vida teórica o contemplativa, y es por tanto bienaventurada y excelente. Nosotros sólo podemos gozar la felicidad perfecta por algunos instantes en esta vida. El la posee eternamente; su gozo se identifica con su mismo ser en acto, su acto de existencia plena. La vigilia, la sensación y el pensamiento son nuestro mayores gozos precisamente porque son actos; la esperanza y el recuerdo sólo constituyen goces por su relación con el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento en sí, el pensamiento -- del pensamiento, es el pensamiento de lo mejor que existe, y el pensamiento -- por excelencia es el pensamiento del bien por excelencia, el pensamiento perfecto. Por consiguiente, la contemplación de este objeto es el gozo supremo y la dicha soberana.

Al final de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, que es el compendio de toda su obra, Hegel cita un texto del libro XI de la Metafísica de Aristóteles:

"El pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el de lo que es bueno por excelencia. El entendimien-

to se piensa a sí mismo abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar, de manera que el entendimiento y lo inteligible vienen a ser lo mismo, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia es el entendimiento, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. De manera que esto, más que otra cosa, parece ser ese algo divino que alberga el entendimiento, y la contemplación del mismo es el goce supremo y la soberana beatitud. Si Dios goza siempre de esta felicidad, de la que nosotros participamos sólo por instantes, es digno de admiración, y más digno aún si su beatitud es mayor. Y seguramente así es. La vida reside en Él, porque la actualidad del entendimiento es vida, y Dios es actualidad pura, y esta actualidad, tomada en sí misma, es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es ser viviente, eterno y perfecto. La vida y la duración continua y eterna le pertenecen. Esto es Dios, en efecto".

CONCLUSIONES.

De todo lo expuesto parece imponerse con cierta evidencia la siguiente proposición: existe una notable concordancia general entre las filosofías de Aristóteles y Kaṇāda, concordancia que disminuye en la medida en que se profundiza en su pensamiento. Esta progresiva acentuación de las diferencias según se desciende de lo general a lo particular no es uniforme, sino que se da en grados desiguales en los distintos temas de su filosofía.

Queda en pie el hecho de la notable concordancia en lo general entre el pensamiento de Aristóteles y el de Kaṇāda, que de alguna manera hay que explicar. Caben sólo tres hipótesis.

1.- Influencia de Kaṇāda sobre Aristóteles. La apuntamos aquí sólo para que la enumeración sea exhaustiva, pues es evidente la imposibilidad de esta influencia, por lo bien conocidas que son las fuentes de donde toma Aristóteles su formación filosófica:

2.- Influencia de Aristóteles sobre Kaṇāda. Por novedosa y disparatada que parezca, un poco de examen muestra que esta hipótesis se sostiene mejor que la anterior. En efecto, ya en 325 a.C. un conquistador militar griego paseaba sus ejércitos en el corazón del Panjab, y pasando el valle del Indo alcanzaba los límites del Ganges (1). Y Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles des-

de su infancia, es bien conocido también por sus afanes de conquista cultural, como que sus campañas marcan el inicio de la época helenística, que lleva la cultura griega al mundo oriental. Pues tenía más deseo de "sobresalir en los conocimientos útiles y honestos que en el poder", según le hace decir Plutarco (2), que también nos ha dejado testimonio de sus disputas con los "filósofos gimnosofistas" de la India (3).

Tenemos pues a un aristotélico investido de gran prestigio y poder, deseoso de extender la cultura griega, disputando con diez filósofos indios en el corazón mismo de la India, más de trescientos años antes de Cristo. Y en su corte no faltan los compañeros de escuela.

Por otra parte, después de Aristóteles el mundo griego y helenístico conoció un activo comercio con la India, y ya sabemos que el comercio no transporta sólo mercaderías.

Por débil que parezca, queda en pie la hipótesis.

3.- Coincidencia de dos mentalidades afines. La inteligencia humana es esencialmente la misma en todo tiempo y lugar. Aristóteles y Kapāda son dos pensadores de vocación realista, que ofrecen soluciones de principio semejantes a problemas semejantes. La única objeción a esta solución es que parece no explicar en forma convincente las numerosas concordancias entre nuestros dos filósofos. Pero también juega como posibilidad.

Finalmente, hay que concluir que el pensamiento de Aristóteles en ningún punto cede en riqueza al de Kapāda. Por lo cual, haciendo extensiva la enseñanza contenida en esta proposición, convendría observar toda precaución antes de afirmar, sea en general o en particular, que tal o cual aspecto o escuela del pensamiento indio es más completo que su contraparte occidental (4).

NOTAS.

INTRODUCCION.-

- (1) Conocemos la vida de Aristóteles por diversas fuentes, la más completa de las cuales es la biografía escrita por Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos más Ilustres, V, 1-35. La reconstrucción de su evolución intelectual ha hecho grandes progresos a partir de Werner Jaeger, Aristóteles, FCE, México, 1946.
- (2) Zimmer, H., Filosofías de la India, Eudeba, Bs. As., 1965, pp. 467-468.
- (3) Tucci, G., Historia de la Filosofía Hindú, Luis Miracle, Barcelona, 1974, p. 100.

CAPITULO I.-

- (1) Sinha, N., introducción a The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda, The Panini Office, Allahabad, 1911, p. ii. Todas las referencias posteriores a los Vaiśeṣika Sūtras de Kaṇāda, así como al Upaskāra de Śaṅkara Miśra y al Viṛti de Jayanārāyaṇa remiten a esta edición.
- (2) Dasgupta, S., A History of Indian Philosophy, Cambridge, 1932, ----

vol. I, pp. 280-5.

- (3) Cf. supra, p. 2.
- (4) En lo sucesivo preferiremos para estos conceptos la traducción de Nandalal Sinha sobre la de Bhaduri (Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1975), traduciendo sāmānya y viśeṣa por "género" y "especie", respectivamente, y no por "universal" y "particular", pues estos conceptos concuerdan bastante con sus homólogos en el pensamiento de Aritóteles, según se verá en el c. IV.
- (5) Vivṛti introductorio, op. cit., p. 3. El Vivṛti (literalmente "glosa") de Jayanārāyaṇa sobre los sūtras de Kaṇāda y el Upaskāra de Śaṅkara Miśra aparece primeramente en la edición de los Vaiśeṣika Sūtras de la Bibliotheca Indica, Calcuta, 1861.
- (6) Sobre la traducción de estos términos, cf. infra, pp. 51 y 54. Por dos razones se emplea el término ātma y no ātman. Primera, porque es el término empleado por Kaṇāda mismo. Segunda, en conexión con la anterior, porque en el realismo de Kaṇāda ātma designa un ente individual y personal, a diferencia del impersonal ātman empleado por el idealismo indio.
- (7) Muchas escuelas de filosofía india admiten la palabra (śabda) como medio de conocimiento. Sobre la riqueza de este concepto en el pensamiento indio cf. Tucci, op. cit., pp. 457-471.
- (8) Filósofo vaiśeṣika, escribió su Comentario (Upaskāra) a los Vaiśeṣika Sūtras hacia 1425 d.C., el primero que poseemos completo. Su obra, sin embargo, "distaba mucho del original, que amenudo interpreta de una manera obviamente imposible de aceptar" (Keith, A.B., Indian Logic and Atomism, Greenwood Press, New York, 1968, p. 36). En lo sucesivo le llamaremos indistin-

tamente Miśra o Śaṅkara Miśra.

CAPITULO II.-

- (1) Preferimos aquí el sustantivo neutro para no excluir a las grandes escuelas idealistas, sin perder de vista la observación del c. I, n. 6.
- (2) Es común traducir el sánscrito padārtha por el equivalente inglés o castellano del griego categoría. Padārtha "significa literalmente el significado de una palabra, es decir, una cosa denotada por una palabra", dice Bhaduri. (op. cit., p. 3, n. 4). Ahora bien, el sentido del griego categoría es "predicado", y procede del verbo catogorein, que en la terminología legal significaba primitivamente "acusar", de donde por extensión lo utiliza Aristóteles como "atribuir". Si consideramos que la palabra que significa una cosa es predicado de esa cosa, tenemos una homología casi exacta entre el sánscrito padārtha y el griego categoría.
- (3) Por las razones antes expuestas (cf. supra, c. I, n. 4) seguimos para todas las categorías la traducción propuesta por Sinha, apartándonos de la de Bhaduri, Keith, Tucci y otros sólo en los términos de sāmānya y viśeṣa, que traducen por "universal" y "particular", respectivamente.
- (4) Op. cit., p. 16.
- (5) Ibíd., p. 19.
- (6) Ibíd., p. 10 y ss.
- (7) Ibíd., p. 21.
- (8) Representado en su modalidad asociada a la escuela Nyāya por expositores como Sadananda Bhaduri, Phanibhushan Tarkavagish, Nandalal Sinha, etc. --

que adoptan abierta actitud apologética contra el idealismo.

- (9) Doctrina contenida en la primera sección de la Lógica. Cf. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, parágrafo 87 y especialmente el 88: "La nada es... considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entrambos".
- (10) Suscribimos aquí la autorizada opinión de Ross, W.D., Aristóteles, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1957, p. 39.
- (11) Sobre la traducción de ātma y manas, cf. supra, c. I, n. 6.
- (12) Cf. infra, pp. 38-39.
- (13) Existence and the Existent, Random House, New York, 1966, p. 26.
- (14) Cf. Metafísica, L. XII, cc. 6-9.
- (15) Sinha usa siempre ākāśam por "éter", pese a que bien traducido ākāśam significa "espacio". "La práctica común de usar el término éter por ākāśam no parece tener justificación alguna. El éter se concibe como un medio para ciertos modos de energía; se le supone para explicar los diversos fenómenos del oído y la luz. Ākāśam... no tiene nada que ver con estos fenómenos" (Bhaduri, op. cit., p. 50, n. 69). No obstante, el error de Sinha se reduce al empleo inapropiado de un término para designar en forma constante un mismo concepto, y por tanto en nada afecta a esta exposición.
- (16) Cf. infra, p. 84.
- (17) Cf. supra, p. 31.
- (18) Cf. supra, p. 25.

- (19) "Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika School", en
- (20) La causalidad final juega un importantísimo papel en la teoría adleriana de la neurosis, ante su autor no parezca conciente de ello: "La vida del alma humana está determinada por un objetivo", dice, y "no hay persona alguna que piense, sienta y actúe, sin que esas actividades se determinen, modifiquen y dirijan hacia un objetivo siempre presente" (Adler, A., Conocimiento del Hombre, Espasa-Calpé, Bs. As., 1947, p. 23). Cf. asimismo Sinnott, E.W., La Biología del Espíritu, FCE, México, 1960; todo el libro es un esfuerzo por introducir la causalidad final en la explicación científica de las ciencias biológicas y humanas.
- (21) Cf. el Organon y el tratado De Anima, principalmente.

CAPITULO III.-

- (1) Cf. infra, p. 46.
- (2) Life and Letters, III, 252; citado por Ross, W.D., op. cit., p. 165.
- (3) Cf. Ross W.D., op. cit., p. 171.
- (4) En efecto, la sola distinción entre las categorías de sustancia, género y especie conlleva una distinción entre materia y forma, aunque esta distinción no sea necesariamente explícita. Cf. infra, pp. 77-78, donde se cita un texto de Śaṅkara Miśra que resalta esta distinción con meridiana claridad.
- (5) Cf. infra, pp. 92-93.
- (6) El proceso es expuesto con extensión por Santo Tomás de Aquino, Suma Teo-

lógica, I-II, 8-19.

(7) Ibid., I, 78, 1.

CAPITULO IV.-

(1) Op. cit., p. 323.

(2) Cf. supra, p. 49.

(3) Cf. supra, p. 53.

(4) Ross, W.D., op. cit., p. 209.

(5) Cf. Santo Tomás de Aquino, De Ente et Essentia, c. III.

(6) Historia de la Lógica Formal, Gredos, Madrid, 1966, p. 52.

CONCLUSIONES.-

(1) Plutarco, Vida de Alejandro, LXI.

(2) Ibid., VI.

(3) Ibid., LXIII.

(4) Cf. Matilal, B.K.,

INDICE.

INTRODUCCION	1
CAPITULO I.- ESTRUCTURA Y METODO DE LOS <u>VAISESIKA SÔTRAS</u> DE KANĀDA	6
Generalidades	6
La Estructura. El Sistema	6
El Método: la Investigación	7
El Método: la Exposición	12
CAPITULO II.- EL OBJETO DE CONOCIMIENTO	17
El Ser	17
Las Categorías	23
La Substancia	28
La Cualidad	34
La Acción	36
Causalidad	37
El Conocimiento	40

CAPITULO III.- EL SUJETO DE CONOCIMIENTO	41
El Cuerpo	41
Los Sentidos	46
<u>Manas</u>	50
<u>Átma</u> : Origen	52
<u>Átma</u> : Esencia	56
<u>Átma</u> . Facultades	58
<u>Moksa</u>	62
CAPITULO IV.- GRADOS DEL CONOCIMIENTO	65
Ignorancia	65
Duda	68
Conocimiento	70
Estados de Conciencia: el Sueño	72
Estados de Conciencia: la Vigilia	73
Estados de Conciencia: Meditación	73
Conocimiento Sensible	74
Conocimiento Intelectual: Abstracción	75
Conocimiento Intelectual: Demostración	83
Sabiduría	92
CONCLUSIONES	96
NOTAS	98