



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**INDETERMINACIÓN Y VACUIDAD: LA INEFABILIDAD FILOSÓFICA EN EL PIRRONISMO Y  
EL BUDISMO DE LA VÍA MEDIA**

**TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
JUAN CARLOS SERRANO AGUIRRE**

**TUTOR:  
DR. ÓSCAR FIGUEROA CASTRO (FFyL, UNAM)**

**COMITÉ TUTOR:  
DR. IGNACIO ZAMARRÓN HERNÁNDEZ (FFyL, UNAM)  
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (FFyL, UNAM)  
DRA. PAULINA RIVERO WEBER (FFyL, UNAM)  
DRA. ELSA CROSS ALZANDÚA (FFyL, UNAM)**

**MÉXICO D. F., NOVIEMBRE DE 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre, por su apoyo incondicional.*

*A mi familia: hermana, tíos, abuelos.*

*Un especial agradecimiento a Enrique Hülsz e Isabel Cabrera: dos profesores excepcionales.*

*A mi tutor y sinodales, por su disposición y valiosas observaciones a este trabajo.*

*A todos los filósofos y pensadores que han sabido callar cuando es debido.*

## Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>2. Sexto Empírico y la indeterminación de las cosas</b>	
I. Introducción.....	8
II. Asintiendo a los fenómenos.....	9
III. Tranquilidad de ánimo. Estoicismo. Modos de argumentación.....	12
IV. Arremetiendo contra el dogmatismo.....	21
V. ¿Qué tan filósofos fueron los pirrónicos? Diálogo entre filosofía antigua y contemporánea.....	25
VI. Conclusión.....	33
VII. Bibliografía.....	35
<b>3. Nāgārjuna y la vacuidad de los conceptos</b>	
I. Introducción.....	37
II. El discurso negativo en la India antigua. Budismo y anti-esencialismo.....	39
III. Pacificación de la mente. Abhidharma y Nyāya. Tetralema.....	42
IV. Nada se sostiene por sí mismo.....	48
V. La dialéctica puesta en operación.....	55
VI. Nāgārjuna, ¿un nihilista? ¿En qué sentido?.....	64
VII. Conclusión.....	69
VIII. Bibliografía.....	71
<b>4. La infabilidad filosófica</b>	
I. De la dialéctica a las formas de vida ¿Puede el escepticismo devenir en religión?.....	75
II. Escepticismo y misticismo: umbrales de lo inexpresable.....	85
III. Conclusión.....	91
IV. Bibliografía.....	96

*“The existentialists have tried to bring philosophy down to earth again like Socrates; but the existentialist and the analytical philosopher are each only half a Socrates. The existentialist has taken up the passionate concern with questions that arise from life, the moral pathos and the firm believe that, to be serious, a philosophy has to be lived. The analytical philosophers, on the other hand, insist -as Socrates did too- that no moral pathos, no tradition, and no views, however elevated, justify unanalyzed ideas, murky arguments, or a touch of confusion. In Nietzsche -and more or less in every great philosopher before him, too- philosophy occurred in the tension between these two timeless tendencies, now inclining one way, now the other. Today this dual heritage has been developed in different camps, and between them they have made us aware of the pitfalls of traditional philosophy no less than of each other’s faults. That the existentialists and analysts will get together is not likely. But if the feat of Socrates is really to be repeated and philosophy is to have a future outside the academies, there will have to be philosophers who think in the tension between analysis and existentialism.”*

Walter Kaufmann, *Existentialism From Dostoevsky To Sartre*

# 1. Introducción

*“They say miracles are past; and we have our philosophical persons to make modern and familiar, things supernatural and causeless. Hence is it that we make trifles of terrors, ensconcing ourselves into seeming knowledge, when we should submit ourselves to an unknown fear”.*

Lafew, in William Shakespeare’s *All’s Well That Ends Well* (II, iii, 1-6)

El presente trabajo responde, sobre todo, a dos necesidades de distinta índole: por un lado, a la inexistencia –al menos hasta donde tengo noticia– de un estudio crítico en idioma español, basado en una lectura simultánea entre pirronismo y budismo de la vía media; y, por el otro, a una inquietud de índole personal, surgida algunos años atrás, de abordar el tema del silencio desde la perspectiva de la filosofía.

Cabe señalar que, más que un estudio comparativo en el sentido estricto del término, esta tesis retoma las perspectivas de dos escuelas filosóficas de la antigüedad con el afán de dilucidar una serie de situaciones que siguen generando conflicto en la actualidad, primero, en el ámbito académico de la filosofía, y después, en el decurso de nuestra vida cotidiana. En ese sentido, el presente texto no pretende ser un compendio exhaustivo de filosofías comparadas –en este caso, entre pirronismo y budismo de la vía media–: la cuestión ha sido y sigue siendo revisada por otros estudiosos de manera más amplia y especializada<sup>1</sup>, y quizás yo no tendría que

---

<sup>1</sup> Los estudios comparativos entre pirronismo y budismo de la vía media cuentan ya con un considerable trecho recorrido en la historia de la filosofía y la religión comparadas. Aunque pueden localizarse antecedentes que coquetean con este esfuerzo en textos que datan de los albores del siglo veinte, y que se van haciendo cada vez más explícitos y puntuales hacia mediados de éste, en lo personal me parece que el pináculo de esta tendencia comparativa entre ambas cosmovisiones -su madurez como tal- se alcanza oficialmente con el artículo de Thomas McEvelley, “Pyrrhonism and Mādhyamika”, publicado por la revista *Philosophy East and West* de la Universidad de Hawaii en 1982; es decir, el tópico, de manera especializada, lleva al menos treinta años sobre la mesa. A partir de entonces, el interés por tratar de aproximar el pirronismo y el budismo de la vía media ha ido creciendo y generando un número importante de textos editados en varias partes del mundo.

En “Pyrrhonism and Mādhyamika”, mediante un estilo riguroso y conciso, McEvelley expone aquellos puntos en donde las similitudes formales y metodológicas de ambas tradiciones filosóficas se hacen patentes de manera contundente, seguido de algunas cuestiones históricas respecto de su posible influencia mutua, situación bastante polémica hasta entonces, todavía sin decidir. McEvelley apunta a la independencia del surgimiento de las ideas del escepticismo griego antiguo dentro de su propio contexto geográfico y cultural,

aportar demasiado a la misma; más bien, conforma un estudio que empatiza con la etiqueta de “filosofía fusión”, siguiendo la nomenclatura propuesta por Mark Siderits<sup>2</sup>, cuya característica principal consiste en emplear ambos enfoques doctrinales como herramientas para la resolución de problemas concretos en el ámbito de la filosofía. Esta tendencia a fusionar cosmovisiones filosóficas diversas para reforzar y potenciar la reflexión individual cobrará sentido, sobre todo, al poner el énfasis en un concepto de mi autoría: *inefabilidad filosófica*.

La noción de *inefabilidad filosófica* remite, dentro de este contexto, a la abstención deliberada de pronunciarse y dar asentimiento a una serie de premisas lógicas y/o presupuestos ontológicos que sustentan, a su vez, una visión sistemática de mundo; abstención que tiende a desembocar –según el pirronismo y el budismo de la vía media– en un estado emocional libre de preocupaciones de índole teórico y/o especulativo: la tranquilidad de ánimo, la pacificación de la mente, una especie muy particular de silencio intelectual. Tal noción se irá ampliando y desarrollando en los subsecuentes capítulos que componen este texto, al mismo tiempo que son revisados los métodos dialécticos y las prescripciones que integran las propuestas éticas de ambas escuelas de pensamiento. Bajo esta óptica, dilemas filosóficos del tipo “¿acaso el lenguaje no consigue expresar el conocimiento real, o más bien no podemos tener conocimiento real alguno?” pierden su estatuto de problemas, al ser mirados desde una

---

sin ningún tipo de influencia por parte de la filosofía Madhyamaka o alguna corriente de pensamiento afín situada en India, todo esto pese al respaldo historiográfico que existe del viaje que Pirrón de Elis realizó a La India como parte de la corte de Alejandro Magno en el año 326 a.C. (cfr. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Capítulo 1: “The Philosophical View of India in Classical Antiquity”, pp. 2-23). Algunos otros, por el contrario, como es el caso de Helmuth Von Glasenapp, en efecto sugieren una influencia de las ideas orientales sobre las occidentales: “As I have indicated, it is uncertain whether Indian and Greek logic are related in any way at all, but I think there is one system of Greek philosophy which may have had its prototype in India. That is scepticism, congenial to Ajñānavāda (agnosticism), mentioned in Buddhist texts. As Pyrrho, the originator of Greek scepticism, was in India with Alexander’s army, it is most likely that he got his leading ideas here.” Helmuth Von Glasenapp, “Parallels and Contrasts in Indian and Western Metaphysics”, p. 227

<sup>2</sup> “The enterprise of fusion philosophy is meant to be a successor to the practice of what has been called comparative philosophy (...) Comparative philosophy has always involved the comparison of elements drawn from two distinct philosophical traditions. (The comparisons has usually been between the Western tradition and either the South Asian or the East Asian tradition.) But the point of the comparison has often seemed to be limited to bringing our similarities and differences that might be of interest for scholars of one or the other tradition. To those who see problem-solving as central to philosophy, and who also believe that the counterposing of distinct traditions can yield useful results in this endeavor, the name ‘fusion philosophy’ seems appropriate.” Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*, p. xi

perspectiva filosófica poco ortodoxa.

Mi intención principal, pues, se centra en tratar de destacar la vigencia y pertinencia actual de un par de doctrinas filosóficas emergidas hace casi dos mil años, al intentar demostrar, a su vez, el nivel de aplicabilidad que poseen sus propuestas en relación con algunos dilemas planteados en el contexto del panorama filosófico contemporáneo, y además, resaltar el impacto que pueden llegar a tener en nuestra toma de decisiones y en los basamentos de nuestras creencias. Por lo tanto, es menester explicar de qué manera las propuestas de los pirrónicos y los budistas de la vía media son susceptibles de ayudarnos a replantear nuestros presupuestos ontológicos y certezas filosóficas desde otro enfoque, y de disolver, de manera paulatina, ciertas tensiones presentes en el decurso de nuestra existencia.



## 2. Sexto Empírico y la indeterminación de las cosas

### 1. Introducción

En mi trabajo recepcional de titulación para la licenciatura tuve la oportunidad de penetrar de lleno en el estudio de la filosofía pirrónica, una de las escuelas de pensamiento más célebres pertenecientes al período helenístico de la Grecia antigua, iniciada por Pirrón de Elis hace más de dos milenios, entre los siglos IV y III antes de nuestra era. En la tesis mencionada, realicé un breve recorrido histórico a través de las etapas principales del movimiento –y de sus principales figuras y preceptores– a lo largo de varios siglos, con el fin de obtener una idea general de un modelo o tendencia filosófica que más tarde se conocería simplemente como escepticismo (del verbo *skeptomai*: pensar a fondo, reflexionar, considerar, analizar, investigar), y con ello, tratar de mostrar el hilo conductor teórico y conceptual que guía a casi todos los integrantes y afiliados a esta escuela: la suspensión de juicio (*epojé*), el no-pronunciamiento (*aphasía*) y la tranquilidad de ánimo (*ataraxía*). En el presente capítulo, sólo retomaré algunas de estas nociones como elementos complementarios que brinden soporte al estudio integral de su teoría del conocimiento, la cual, sin embargo, se encuentra intrínsecamente ligada a su filosofía práctica –a la ética–, siendo ésta última, desde mi punto de vista, el objetivo de toda su reflexión.

¿Cuál es, entonces, la propuesta epistemológica del pirronismo, su principal aportación en esta área para la filosofía griega antigua, y el pensamiento filosófico en general? Podríamos tratar de resumirla de esta manera: el pirrónico no problematiza sobre los elementos y situaciones que constituyen su realidad empírica: su método dialéctico y estrategias discursivas en el ámbito filosófico se dirige solamente hacia el campo de lo indeterminado, de lo no manifiesto. Esta posición tan particular aparece explicada –muy al principio– en uno de los textos fundamentales pertenecientes al pirronismo, las *Hipotiposis Pirrónicas* (HP), escrito por el filósofo Sexto Empírico cerca del siglo II d. C.

Respecto de esta primordial distinción, me ha llamado particularmente la atención el enfoque que ofrece Adrian Kuzminski en su texto *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented*

*Buddhism*, en el cual se resalta un par de términos: *evident* (evidente) and *non-evident* (no-evidente). Basado en esta distinción terminológica, Kuzminski trata de ejemplificar y sacar a la luz la inquebrantable disposición del pirrónico a generar un ataque frontal a los fundamentos doctrinales de las escuelas filosóficas que Sexto denomina como “dogmáticas” en HP.

Sin embargo, desde mi punto de vista, la noción de *evidencia* no se encuentra exenta de problemas; todo lo contrario. Como sucede casi con cualquier denominación de este tipo, el concepto *evidente* –y su contrario, *no-evidente*– puede referirse a cuestiones muy distintas entre sí, dependiendo el contexto filosófico en que estemos situados, o el juego del lenguaje en el que estemos inmersos. En este caso en particular, el término griego que Sexto emplea cuando se refiere a lo que Kuzminski señala como *no-evidente*, y el cual tomaré como núcleo de la problemática en este capítulo, es *aoristía*<sup>1</sup>, el cual, a diferencia de Kuzminski –aunque coincidiendo en lo fundamental con su propuesta– he decidido llamar *indeterminación*, precisamente para tratar de evitar en lo posible las polémicas y querellas epistemológicas con que está cargado el término *evidencia* en el discurso filosófico.

La necesidad personal de resaltar el importante papel que juega *aoristía*, indeterminación, en la filosofía pirrónica surge, sobre todo, a raíz de haber leído algunos estudiosos y comentaristas contemporáneos del pirronismo, los cuales, pese a su innegable erudición y valiosas contribuciones al tema, en ocasiones parecen perder de vista lo que me parece el corazón o núcleo de la doctrina pirrónica, insistiendo en hacer una serie de aproximaciones críticas –incluso descalificaciones– que, desde mi punto de vista, soslayan la propuesta ética que la escuela de pensamiento pirrónica ofrece en HP.

## II. Asintiendo a los fenómenos

---

<sup>1</sup> En *The Liddle, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon* (LSJ), este término aparece con al menos cinco acepciones posibles, extraídas de varios textos filosóficos escritos en griego antiguo: 1) indefiniteness, indeterminateness (indefinición, indeterminación), τῆς ὄρας *Arist. Pr.941b32*, cf. *Mete.361b34*, *Thphr.Vent.52*, *Gal.4.406.*; 2) illimitability (“ilimitabilidad”), *Epicur.Sent.Vat.63.*; 3) indecision (indecisión), τῆς ψυχῆς *Plot.2.4.10.*; 4) lack of limit (carencia de límite), κατὰ τὰς ἐπιθυμίας *Carneisc.Herc.1027.14*, cf. *Phld.Herc.1251.3.*; 5) pl., irregularities (irregularidades), τὰς κατὰ τῶν φασμάτων τῶν τοῦ ἡλίου ἀοριστίας *Epicur.Nat.11.6*. Cfr.: <http://lsj.translatum.gr/wiki/ἀοριστία>

Sexto establece claramente, casi al principio de las HP:

*Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que “dogma es aprobar algo en términos más o menos generales”, pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría “creo que no siento calor” o “no siento frío”. Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que “dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas”.<sup>2</sup>*

En la versión en idioma inglés de HP realizada por Julia Annas y Jonathan Barnes, leemos “appearances” (apariencias) en lugar de “imaginación” para referirse a lo manifiesto (*to phainómenon*), es decir, la percepción normal de los objetos cotidianos. Por otro lado, para referirse a “las cosas no manifiestas” de la traducción en español de Gallego Cao y Muñoz Diego, Annas y Barnes utilizan el término “unclear objects of investigation” (objetos oscuros de investigación) o simplemente “anything unclear” (cualquier cosa oscura). Benson Mates emplea “non-evident things” (cosas no evidentes); también usa la designación “non-evident components of the external world” (componentes no evidentes del mundo externo).<sup>3</sup>

¿A qué se refiere exactamente Sexto con “apariencias” y “cosas no manifiestas”? ¿Es esto una especie de refrito de la querrela interminable en la historia de la filosofía entre el mundo sensible y el mundo inteligible, el ámbito de las apariencias (de la *doxa*, del conocimiento falso) y el ámbito real (de la *episteme*, del conocimiento verdadero, último, esencial de las cosas)? Me parece que no es así.

En primer lugar, resulta necesario establecer una sinonimia entre los términos “apariencias” y “fenómenos”, debidamente contextualizados al interior de HP. Una cuestión que se suele pasar

---

<sup>2</sup> Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, p. 56 (HP: I, VII, 13). Para el presente estudio consulté un par de ediciones más de las *Hipotiposis Pirrónicas*: la versión de Julia Annas y Jonathan Barnes (*Sextus Empiricus Outlines of Scepticism*) y la versión comentada de Benson Mates (*The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*).

<sup>3</sup> Benson Mates, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, pp. 227, 256

de largo cuando se critica al escéptico<sup>4</sup>, es que los pirrónicos no pretenden descartar los fenómenos como fuentes de un conocimiento válido, entendidos estos como “las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento”<sup>5</sup>. Tomando un ejemplo extraído de las *Hipotiposis*, el pirrónico, al probar la miel con la lengua, no puede negar que le parece dulce (le sabe dulce) de acuerdo a su sentido del gusto; sin embargo, no le es lícito asegurar que la miel “es” dulce<sup>6</sup>. Por tanto, se deja de lado la cuestión sobre tratar de establecer una diferencia entre cómo las cosas “le aparecen” al escéptico y como “son” en realidad.

La distinción que el escéptico establece entre los fenómenos -lo que nos es manifiesto, lo evidente (Kuzminski)- y lo que se piensa de los fenómenos -lo que no nos es manifiesto, lo no-evidente (Kuzminski)- no obedece, como establece Platón en el libro quinto de *La República*, a una división tajante entre un mundo de la mera opinión y otro del conocimiento verdadero, o como sugiere Kant en su *Crítica de la razón pura*, a una subordinación de nuestras sensaciones y percepciones a una estructura *a priori* de aprehensión del mundo objetivo: no encontraremos tal cosa como un “sujeto trascendental” pirrónico. La división kantiana entre lo “nouménico” y lo “fenoménico” se encuentra basada en un andamiaje metafísico previo que la valida y le otorga sentido al interior de su propio sistema.

En el caso del pirrónico, al no poseer un sistema metafísico claramente determinado ni delimitado teóricamente bajo una serie de postulados, no se ve la posibilidad de adjudicar a éste la intención de establecer divisiones de carácter dogmático entre cómo nos aparecen las cosas y cómo son las cosas “en sí” o “en realidad”: al referirse a los fenómenos, simplemente se limita a describir lo que le acontece independientemente de su voluntad (lo que llega a percibir, lo que le afecta), sin entrar en polémica alguna al respecto ni tratando de localizar el

---

<sup>4</sup> En este trabajo empleo los términos “escéptico” y “pirrónico” de manera indistinta, a diferencia de Kuzminski, quien establece una línea divisoria entre uno y otro, con el fin de diferenciar aquel individuo que niega la posibilidad de todo conocimiento del que sólo suspende su juicio respecto de las cosas no-evidentes. Mi empleo indistinto de ambos términos está basado en el texto del propio Sexto Empírico (HP: I, III, 7; p. 53); la figura que Kuzminski llama “escéptico” (el dogmático en sentido negativo, designación prejuiciada históricamente desde los albores de la modernidad), Sexto la acuña, al comienzo de las *Hipotiposis*, como “académico” (HP: I, I, 1- 4; p. 51).

<sup>5</sup> HP: I, X, 19; p. 59

<sup>6</sup> HP: I, X, 20; Ibid.

sustrato o la causa última de donde provienen nuestras sensaciones; de esta manera, anula el intento de justificar filosóficamente de qué manera esas sensaciones nos son dadas en la mente. Al hacer a un lado cualquier tipo de especulación de índole metafísico, el escéptico se limita a asentir lo que percibe en la vida cotidiana, como cualquier persona, siguiendo “un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto”: las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales<sup>7</sup>.

Al dejar asentada esta distinción entre los fenómenos y lo que se piensa de los fenómenos, Sexto procede a arremeter, mediante sus estrategias argumentativas en los apartados subsecuentes de HP, en contra de cualquier clase de esencialismo y/o realismo filosófico –aquella teorización especulativa respecto de la esencia, realidad o naturaleza última de las cosas–, materia prima favorita de las edificaciones metafísicas localizables en casi cualquier sistema o tendencia filosófica, antigua o contemporánea.

### **III. Tranquilidad de ánimo. Estoicismo. Modos de argumentación**

Antes de proseguir, a manera de contextualización, me parece pertinente traer a cuenta ciertos conceptos fundamentales del pirronismo, con el fin de presentar un panorama general de su propuesta filosófica y su principal objetivo en el ámbito de la ética, para después enfocarme en la exposición de algunos recursos retóricos clave, los cuales, de acuerdo con Sexto, el pirrónico emplea frente a sus oponentes en el terreno de la argumentación; de igual manera, expondré algunas generalidades sobre la escuela filosófica griega conocida como estoicismo –uno de los principales blancos de ataque del método dialéctico del escéptico–, refiriéndome en particular a un aspecto importante de su criterio de verdad lógico, el cual se encuentra intrínsecamente ligado con su teoría del conocimiento.

Es más o menos consenso entre los especialistas del escepticismo antiguo que he tenido la oportunidad de consultar, la localización de una de las descripciones más concisas del fin ético pirrónico –así como su forma de obtención– en el célebre testimonio doxográfico del peripatético Aristocles de Mesena presente en su *Peri philosophías*, recuperado a su vez en las

---

<sup>7</sup> HP: I, VIII, 17; p. 58

*Praeparatio evangelica* del obispo cristiano Eusebio hacia el siglo cuarto de nuestra era. Lo transcribo a continuación:

*Contra aquellos que seguían a Pirrón, llamados escépticos o “eféticos”, que afirman que nada es aprehensible:*

*Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada, nada vale investigar sobre lo demás. Ha habido efectivamente, entre los antiguos, algunos que afirmaron esa máxima, a quienes replicó Aristóteles. Y Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo su discípulo Timón dice que quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias a los que se comporten así. Dice que aquel (Pirrón) declaraba que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestras confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una, que no más es que no es o bien que es y no es (al mismo tiempo), o bien ni es ni no es. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición Timón dice que tendrán como resultado primero la afasia y después la ataraxia.<sup>8</sup>*

Lo que me interesa destacar de este testimonio es, en primer lugar, el movimiento que el escéptico realiza en aras de obtener su disposición característica frente a los fenómenos, y en segundo, su consecuencia práctica, el resultante de este ejercicio. Cabe señalar que he elegido citar el pasaje de Aristocles –pese a ser un documento que no considero una fuente del todo fidedigna, debido a su índole doxográfica– en gran medida porque condensa de manera bastante efectiva las enseñanzas pirrónicas que aparecen a lo largo del primer apartado de HP, coincidiendo en varios puntos con éstas, sobre todo en lo concerniente a la posición epistemológica y ética de la escuela.

Empecemos con la suspensión de juicio (*epojé, epoché, epokhē*), la cual es quizás una de las

---

<sup>8</sup> Ramón Román Alcalá, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, pp. 28-30

denominaciones más famosas por las cuales se suele distinguir al escepticismo antiguo de otras filosofías de su época. El escéptico logra suspender su juicio (i. e., no afirmar ni negar cualquier opinión que le resulte vaga, oscura e indeterminada, esto es, que atienda a un criterio de verdad basado en principios de índole especulativo, sin ningún correlato con el ámbito empírico) gracias a la aplicación de la equipolencia de términos contrarios (*antilogía isostheneia*), la cual es posible condensar mediante el dictamen “no es más”, o “no es más esto que esto otro” (*ou mállon, tí mállon tóde ē tóde*). Esto quiere decir, a grandes rasgos, que al sostener que es igual de susceptible aceptar o rechazar ciertas ideas que se tienen sobre las cosas y el mundo del que forman parte, el escéptico opta por suspender su juicio respecto de éstas, manteniéndose impasible frente a todo tipo de opiniones que considere inciertas, relativas o faltas de fundamento.

Es importante señalar que lo anterior concierne, en especial, a la suspensión de juicio respecto de la aceptación o el rechazo tajante de los postulados o axiomas sostenidos por los llamados por Sexto “filósofos dogmáticos”, sobre todo aquellas aseveraciones pertenecientes a los ámbitos ontológico y epistemológico (“existe una esencia, naturaleza última o intrínseca en las cosas”, “no es posible conocer nada en absoluto”, etc.), en las cuales se encuentra de algún modo implícita la noción de haber alcanzado un punto de vista privilegiado de la existencia, de poseer un criterio de verdad que tenga validez universal, que sea atemporal, autosubsistente y demás adjetivos con los que se suele emparentar este tipo de aseveraciones en el discurso metafísico.

Posterior a la *epojé* (o quizás, de alguna manera, simultánea a ésta) sobreviene la *aphasía*, la cual se suele traducir normalmente como “no-pronunciamiento”, y que en último término se refiere a la imposibilidad de pronunciarse a favor o en contra de algo, teniendo como consecuencia práctica la suspensión paulatina del habla: el escéptico queda, momentáneamente, en silencio<sup>9</sup>. Finalmente, de acuerdo con Sexto, en algunas ocasiones afortunadas, acontece en el individuo la *ataraxía* o tranquilidad de ánimo, una especie de idílico estado emocional libre de preocupaciones, el cual consiste en “la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por

---

<sup>9</sup> A esta especie de silencio intelectual o de prudencia discursiva a la que se llega por vía de la reflexión e indagación filosóficas, es precisamente la que he logrado identificar como inefabilidad filosófica dentro de este trabajo.

necesidad”<sup>10</sup>. Cabe resaltar, a riesgo de caer en un par de malentendidos bastante comunes, que el mismo escéptico acepta que llegó al descubrimiento de la tranquilidad de ánimo de manera incidental –casi por accidente–, y que al ser partícipe de la *ataraxía* de ninguna manera es inmune a las dolencias corporales y padecimientos físicos de los que es susceptible cualquier ser humano, con la particular diferencia de que, al ser de la opinión de que es bastante dudoso que exista tal cosa como situaciones buenas o malas por naturaleza, tales sufrimientos le son más llevaderos<sup>11</sup>.

A este respecto, resulta curioso que en este documento se le adjudiquen a Pirrón frases como la concerniente a que es preciso estar atento “*al modo como son por naturaleza las cosas*”, lo cual no deja de llamar la atención en el mejor de los casos, precisamente por resultar contraintuitivo a la propuesta filosófica del pirronismo que expone Sexto Empírico en HP. Desde mi punto de vista, los enunciados recuperados por Aristocles que parecen implicar que Pirrón proponía una doctrina de corte esencialista resultan bastante cuestionables, considerando que esta fuente doxográfica no proviene directamente del testimonio de un expositor que haya sido perteneciente a la doctrina pirrónica –como en el caso de Sexto, quien al parecer conocía a fondo los preceptos fundamentales propugnados por su escuela, así como el significado de ciertos conceptos empleados de manera regular por el escéptico–, sino de un personaje cristiano muy lejano histórica y doctrinalmente del supuesto fundador del pirronismo, el cual, a su vez, recupera la opinión de un filósofo partidario del aristotelismo<sup>12</sup>. Sin embargo,

---

<sup>10</sup> HP: I, XII, 30; p. 62

<sup>11</sup> “(...) Los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y -no menos- por el hecho de creer que estas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de estas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.” (HP: I, XII, 29-30; *Ibid.*)

<sup>12</sup> Existen algunas interpretaciones que sostienen que Pirrón de Elis fue en realidad un pensador de corte esencialista, basándose, precisamente, en el testimonio doxográfico del pasaje de Aristocles. Es el caso de Richard Bett, quien, en su libro *Pyrrho, his antecedents, and his Legacy*, dedica un capítulo completo (“Phyrro the Non-Sceptic”) a tratar de justificar de qué manera el fundador del escepticismo esboza una serie de términos (*adiaphora*, *astathmēta*, *anepikrita*: indiferentes, inestables, indeterminadas) encaminados a establecer la naturaleza última de las cosas de modo doctrinal, contrario al espíritu



lo más cuestionable respecto de la posición adjudicada al pirrónico de postular una naturaleza última o esencial en las cosas, se pone de manifiesto cuando se contrasta esta opinión con el desarrollo histórico del pirronismo que cobró en épocas posteriores a Pirrón, mismo en el que una serie de figuras que se fueron adhiriendo a la escuela escéptica en siglos venideros, se enfocan precisamente en poner en evidencia las falacias argumentativas presentadas por aquel que trata de afirmar o de negar de manera rotunda cualquier tipo de posición filosófica de corte esencialista. Un par de ellos, desde mi punto de vista dos de los más destacados dialécticos griegos del periodo helenístico, fueron Enesidemo y Agripa.

Antes de repasar los modos de argumentación escépticos adjudicados tanto a Enesidemo como a Agripa por parte de Sexto, es menester conocer, al menos, a quienes estaban dirigidas sus críticas. Si bien es cierto que Sexto no se limita a arremeter en contra de una sola escuela de pensamiento (en HP pone en tela de juicio las ideas de prácticamente todas las escuelas filosóficas y pensadores de la antigua Grecia: Heráclito<sup>13</sup>, Demócrito<sup>14</sup>, los cirenaicos<sup>15</sup>, Protágoras<sup>16</sup>, la filosofía de La Academia<sup>17</sup>, y un largo etcétera), sí podemos decir que uno de sus principales contendientes en el ámbito de la dialéctica –quizás el más importante– fue la escuela filosófica conocida como estoicismo, la cual, al igual que el escepticismo, tuvo en sus haberes variados pensadores a lo largo de un desarrollo histórico que se extendió por varios siglos, destacándose, sobre todo, por su hábil uso del lenguaje y las categorías del pensamiento que le integran: la complejidad del entramado de sus argumentos a un nivel silogístico resulta, desde mi punto de vista, francamente notable. De esta manera, el desarrollo paulatino de un sistema filosófico le permitió a algunos estoicos –como a Crisipo, uno de los más destacados dialécticos de su tiempo– conducir los fundamentos de la lógica aristotélica hacia nuevas fronteras<sup>18</sup>.

---

anti-esencialista que predominó posteriormente en la escuela, en particular con Enesidemo de Cnoso. Cfr.: Bett, *Op. cit.*, pp. 14-62

<sup>13</sup> HP: I, XXIX (pp. 120-122)

<sup>14</sup> HP: I, XXX (pp. 122-123)

<sup>15</sup> HP: I, XXXI (p. 123)

<sup>16</sup> HP: I, XXXII (pp. 124-125)

<sup>17</sup> HP: I, XXXIII (pp. 125-132)

<sup>18</sup> “Were Aristotle’s logical writings known to the early Stoic logicians, and did Aristotle’s logical ideas have

Afortunadamente, nos han quedado como testimonio algunos de sus fundamentos doctrinales repartidos en variados textos antiguos, los cuales pueden ejemplificar, de manera muy general, las enseñanzas más importantes que el estoicismo proponía. Para ejemplificar uno de estos postulados, me veo en la necesidad de recurrir a otro doxógrafo, probablemente el más famoso de todos en lo que concierne a la filosofía antigua en Grecia, Diógenes Laercio, quien, en su celeberrima *Vida de los filósofos ilustres*, se dedica a retratar la historia de las grandes escuelas filosóficas a través de sus pensadores, de la narración de sus vidas –inseparables en muchos casos de sus doctrinas–, las divisiones de su filosofía, entre otros aspectos de no poca importancia; el estoicismo no es la excepción.

Según Diógenes Laercio, la teoría filosófica del estoicismo se puede dividir en tres secciones: la Física, la Ética y la Lógica<sup>19</sup>. Por economía de espacio, nos enfocaremos únicamente en la última sección, siendo ésta, además, el blanco principal del ataque de los modos de argumentación escépticos recopilados por Sexto. El aspecto lógico de la doctrina propuesta por el estoico se encuentra ligado de modo indisoluble a la teoría del conocimiento que éste ofrece, de manera que el estudio concienzudo de las reglas generales del pensamiento –la dialéctica– de alguna manera implica ya, para esta escuela, un mejoramiento de las formas previas de conocer el mundo, de aprehensión de lo real<sup>20</sup>. Es así como, desde esta perspectiva, se describe:

*La representación (phantasía) es una impresión en el alma, habiéndose transferido tal nombre*

---

any influence on the development of Stoic logic? The evidence which bears on this question is perplexing: there are numerous pertinent texts which favour an affirmative answer, yet as we approach them they seem, like so many will-o'-the-wisps to retreat—and we are stumbling in a treacherous march. But the question is not without its fascination, in as much as it concerns the historical relations between two magnificent monuments to Greek philosophical acumen; and it may stand some discussion.” Cfr.: Jonathan Barnes, “Aristotle and Stoic Logic” in *Topics in Stoic Philosophy*, p. 23

<sup>19</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, p. 346 (DL: VII, 39)

<sup>20</sup> “(Los estoicos) Afirman que el estudio de la teoría de los silogismos es utilísimo; pues evidencia su carácter demostrativo, que contribuye en mucho a la corrección de los juicios, y su ordenación y memoria destacan la concepción firme de la realidad. El razonamiento en sí es un conjunto de premisas y conclusión. El silogismo es un razonamiento concluyente a partir de esos elementos. La demostración es un razonamiento que avanza a través de lo aprehendido mejor a lo aprehendido menos claramente.” Ibid., p. 348 (DL: VII, 45)

*apropiadamente de las impresiones producidas en la cera por un anillo. De la representación hay dos tipos: una comprensiva (que capta lo real, kataleptiké) y otra incomprensiva (akatalepton). La comprensiva, de la que afirman que es el criterio de lo real, es la procedente del objeto, conformada y estampada según el mismo objeto real. Y es incomprensiva la que no proviene del objeto, o que proviene de un objeto pero no es conforme al objeto mismo. Ésta no es distinta ni precisa.<sup>21</sup>*

*Sin el estudio de la dialéctica el sabio no puede permanecer impecable en su razonamiento. Pues por medio de ella es capaz de distinguir científicamente lo verdadero y lo falso, y distinguir bien lo persuasivo y lo que se expresa ambiguamente. Y si se prescinde de la dialéctica, no es posible preguntar y responder con método.<sup>22</sup>*

Este tipo de confianza epistemológica plena en el ejercicio de la dialéctica por parte del estoicismo, basada en la creencia de que la corrección formal de nuestros juicios y enunciaciones ha de llevarnos eventualmente a la aprehensión de lo verdadero, y posteriormente –en conexión con su ética– al mejor modo de vida posible<sup>23</sup>, será una de las principales certezas filosóficas que el escéptico pondrá entre paréntesis y se propondrá demoler desde sus basamentos, a través de la aplicación de una serie de estrategias discursivas, también conocidas como *tropoi* o modos de argumentación.

Como decía, uno de los principales exponentes de la dialéctica pirrónica fue Enesidemo de Cnoso (s. I a. C.), filósofo perteneciente a la llamada Nueva Academia, la cual abarcó aproximadamente desde fines del siglo cuarto hasta el siglo primero antes de nuestra era, y que comprendió varias corrientes de pensamiento, entre las cuales podemos encontrar aquella que es catalogada historiográficamente como escepticismo medio, diferenciándose del primer escepticismo al poner un énfasis mayor en el refinamiento de los argumentos que Pirrón de Elis y Timón de Fliunte sólo habían esbozado mediante una serie de prescripciones recuperadas por la doxografía de la época (recordemos que Pirrón fue un filósofo ágrafo, por lo cual no se tiene registro material de su pensamiento más que a través de otros autores; y que Timón sólo

---

<sup>21</sup> Ibid., pp. 348-349 (DL: VII, 45-46)

<sup>22</sup> Ibid., p. 349 (DL: VII, 47)

<sup>23</sup> Cfr.: Brad Inwood, "Rules and reasoning in Stoic ethics", in *Topics in stoic philosophy*, pp. 95-126

se dedicó a redactar composiciones de corte poético y declamatorio, sin entrar de lleno en el terreno estrictamente dialéctico de la argumentación filosófica). Sexto le dedica varios apartados del Libro Primero de HP a la exposición de los diez *tropoi* o modos de argumentación de Enesidemo<sup>24</sup>, cuyo objetivo principal es desacreditar los criterios de verdad con carácter de validez universal que otras escuelas filosóficas sostienen dogmáticamente, al mostrar que las condiciones en las que se obtiene el conocimiento de algo son por demás variables, relativas a quien las percibe: i) según la diversidad de los animales; ii) según la diferencia entre los hombres; iii) según las diferentes constituciones de los sentidos; iv) según las circunstancias; v) según las posiciones, distancias y lugares; vi) según las interferencias; vii) según las cantidades y composiciones de los objetos; viii) a partir del “con relación a algo”; ix) según los sucesos frecuentes o los raros; x) según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas. Sexto enuncia también que es posible resumir los diez modos en tres: (a partir del que juzga, a partir de lo que se juzga, y desde ambas posiciones), y estos, a su vez, en uno solo, el octavo modo (a partir del “con relación a algo”)<sup>25</sup>.

Un par de siglos después de Enesidemo, aparece en el panorama el filósofo escéptico Agripa, el cual –según el testimonio de Sexto<sup>26</sup>– resume y perfecciona las enseñanzas de Enesidemo y de otros escépticos de su época, desarrollando cinco nuevos modos de argumentación (*tropoi*), los cuales generalmente conducen a la reducción al absurdo de las premisas lógicas de sus oponentes<sup>27</sup>. Estos *tropoi* son, quizás, las estrategias retóricas de argumentación que suele

---

<sup>24</sup> Hasta qué punto es la voz de Enesidemo la que quedó plasmada en HP, y qué tanto se puede diferenciar de la voz del escepticismo tardío representado por Sexto, es un tema que todavía continúa en debate. El mismo caso acontece con Agripa. Es bastante probable que Sexto, al recuperar los modos argumentativos desarrollados durante el periodo conocido como escepticismo medio, haya vertido él mismo una cierta dosis de su propio pensamiento en su texto: cuestión que no es extraña ni ajena a casi cualquier pensador o doxógrafo en el terreno de la filosofía antigua. De cualquier modo, me es importante señalar que, al menos en lo concerniente a este trabajo, me encuentro asumiendo la posición que Sexto Empírico expresa en HP como una corriente unívoca que identifico como pirronismo o escepticismo, sin matices epocales, al no contar con el suficiente sustento filológico como para poder diferenciar con claridad entre las opiniones y argumentos originales del escepticismo medio y aquellos que pertenecen al escepticismo empírico o tardío.

<sup>25</sup> HP: I, XIV, 36-163; pp. 64-102

<sup>26</sup> HP: I, XV, 164-177; pp. 102-106

<sup>27</sup> Un estudio detallado de los cinco *tropoi* de Agripa puede ser encontrado en el texto de Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism*, el cual recomiendo ampliamente. En este trabajo, Barnes, con rigor filológico, emprende un análisis lógico y lingüístico de los modos de argumentación que aparecen en el capítulo decimoquinto del Libro Primero de las HP (Disagreement, Infinite Regression, Reciprocity, Hypotheses, The Skeptic's Net), dedicando un capítulo a cada uno de ellos.

emplear Sexto con mayor frecuencia a lo largo de HP. Los cinco modos de Agripa son los siguientes:

- *Desacuerdo*: es el modo de argumentación según el cual nos percatamos de la inmensa divergencia de opiniones que surgen alrededor de un problema o de un punto de vista, igual entre los filósofos que entre los no-filósofos.

- *Regresión al Infinito*: es aquel a través del cual se dice que lo que se presenta como una garantía epistemológica de ciertas cuestiones necesita de una nueva garantía para su validación, y ésta de otra, de esta manera hasta el infinito, de modo que no es posible situar un punto de partida de la argumentación sin caer en la falacia de la falta de fundamento.

- *Relatividad*: es análogo al octavo modo de Enesidemo, “a partir del ‘con relación a algo’”, y refiere principalmente a que el objeto aparece de tal o cual forma al que lo percibe, según el que juzga y según lo que acompaña su observación.

- *Hipótesis*: se da cuando alguien afirma algo sin fundamento o sin sustento (en este caso, los llamados “filósofos dogmáticos”), partiendo de una hipótesis injustificada -“sacada de la manga”- para salvar un problema, la cual se postula de manera directa y sin demostración alguna, estableciéndose por convenio dentro de una comunidad.

- *Circularidad* (o “el modo del Círculo Vicioso”): acontece cuando aquello que debe ser demostrado, dentro del marco teórico o la temática que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada que abreva, a su vez, del mismo marco teórico o temática que aborda la investigación, imposibilitando que alguna de las dos demostraciones puedan ser consideradas como garantías absolutas, anulando su efecto entre ellas.

Cabe destacar que en HP, a lo largo del Libro Segundo (dedicado a la Lógica: *logikòn méros*) así como del Tercero (dedicado a la Física y a la Ética: *physikòn méros, ethikòn méros*), además de la aplicación de los diez modos de Enesidemo y los cinco modos de Agripa –estos últimos, por cierto, suelen resumirse sólo en tres: regresión al infinito, hipótesis y circularidad, integrando lo que se conoce como “el trilema de Agripa”–, Sexto presenta otros temas

---

importantes para la filosofía de su tiempo (el problema del criterio, los signos, etc.) sin perder un ápice de su matiz crítico, poniendo, de esta manera, en entredicho las ideas más polémicas de la sabiduría de su época, mismas que eran sostenidas firmemente por sus oponentes filosóficos al interior de sus respectivas doctrinas<sup>28</sup>.

#### IV. Arremetiéndolo contra el dogmatismo

Ahora, ¿cómo es que se expresan los modos de argumentación que hemos revisado en el discurso del escéptico? De manera sumamente esquemática, podemos traer a cuenta un breve ejemplo extraído del Libro Segundo, el cual se encuentra dirigido a esbozar una crítica –mediante un lenguaje bastante irónico, cabe resaltar– en contra de la noción de *phantasia kataleptiké* planteada por el estoicismo:

*(...) Puesto que nos vimos abocados al estudio contra los dogmáticos, revisemos concisa y esquemáticamente cada una de las partes de la así llamada Filosofía, respondiendo antes a los que continuamente murmuran que el escéptico no está capacitado ni para examinar ni para entender a fondo lo que entre ellos se dogmatiza.*

---

<sup>28</sup> Esta serie de ideas, paradigmas epistemológicos y enseñanzas doctrinales a las que Sexto somete a examen en el Segundo y Tercer Libro de las HP, son las siguientes (en orden de aparición): el criterio de verdad (HP: II, III); ¿es posible un criterio de verdad? (HP: II, IV); “aquello por lo cual” (HP: II, V); “aquello a través de lo cual” (HP: II, VI); “aquello en virtud de lo cual” (HP: II, VII); lo verdadero y la verdad (HP: II, VIII); ¿hay algo verdadero por naturaleza? (HP: II, IX); los signos (HP: II, X); ¿existen signos indicativos? (HP: II, XI); la prueba o demostración (HP: II, XII); ¿existe algún tipo de prueba o demostración? (HP: II, XIII); la deducción y/o los silogismos (HP: II, XIV); la inducción (HP: II, XV); las definiciones (HP: II, XVI); las divisiones y la clasificación (HP: II, XVII); la división y/o clasificación de un nombre o palabra en significados (HP: II, XVIII); el todo y la parte (HP: II, XIX); géneros y especies (HP: II, XX) accidentes o atributos comunes (HP: II, XXI); los sofismas (HP: II, XXII); los principios activos (HP: III, II); Dios (HP: III, III); las causas (HP: III, IV); ¿existen las causas? (HP: III, V); los principios materiales (HP: III, VI); ¿es aprehensible lo corpóreo? (HP: III, VII); la composición o mezcla (HP: III, VIII); el cambio (HP: III, IX); el movimiento (HP: III, X); el crecimiento y la disminución (HP: III, XI); la sustracción y la adición (HP: III, XII); la transmutación o transposición (HP: III, XIII); el todo y la parte (HP: III, XIV); el cambio físico o natural (HP: III, XV); la generación y la corrupción o destrucción (HP: III, XVI); el reposo (HP: III, XVII); el espacio o lugar (HP: XVIII); el tiempo o la duración (HP: III, XIX); el número (HP: III, XX); lo bueno, lo malo y lo indiferente por naturaleza (HP: III, XXII); ¿existe algo bueno, malo o indiferente por naturaleza? (HP: III, XXIII); el arte de vivir (HP: III, XXIV); ¿existe un arte de vivir? (HP: III, XXV); ¿se da un arte de vivir entre los hombres? (HP: III, XXVI); ¿el arte de vivir puede ser enseñado? (HP: III, XXVII); ¿algo puede ser enseñado? (HP: III, XXVIII); ¿puede existir el maestro y el discípulo? (HP: III, XXIX); ¿existe alguna forma de aprendizaje? (HP: III, XXX); ¿el arte de vivir beneficia a quien lo posee? (HP: III, XXXI)

*Dicen, en efecto, que o el escéptico aprehende lo dicho por los dogmáticos o no lo aprehende.*

*(...) Ahora bien, quienes eso dice respóndannos en qué sentido dicen aquí lo de “aprehender”:  
si en el de entender sin más, sin comprometerse encima acerca de la realidad de aquello sobre  
lo que discutimos, o si en el sentido de entender, asumiendo además la realidad de aquello  
sobre lo que discutimos.*

*Pues si dicen que aprehender es asentir con el pensamiento a una representación mental que  
capta la realidad, entonces: habida cuenta de que esa representación aprehensiva<sup>29</sup> es la de  
algo que se da en la realidad, impresa y estampada según el propio objeto real y tal que no  
surgiría de lo que no existe, tampoco ellos pretenderán –¡seguro que no!– poder examinar  
aquello que no han aprehendido.*

*Por ejemplo –y a propósito– cuando el estoico cuestiona al epicúreo por decir que “la esencia  
de las cosas es (infinitamente) divisible”, o que “la Divinidad no se cuida de lo del mundo” o que  
“el placer es bueno”, ¿ha aprendido o no ha aprehendido? Porque si ha aprehendido, hace  
saltar por los aires al Pórtico al decir que esas cosas son reales. Y si no ha aprehendido, nada  
puede decir contra ellas.<sup>30</sup>*

De esta manera podemos observar, a muy grandes rasgos, de qué modo opera el método dialéctico del escepticismo recuperado por Sexto en HP, en este caso, aplicado contra la noción de representación aprehensiva por parte de los estoicos que traíamos a cuenta anteriormente. Podemos dividir esta crítica en dos partes, para su análisis:

- 1) Si el estoico afirma –según su noción de representación aprehensiva, piedra de toque de su epistemología– que aprehender algo equivale no sólo a entenderlo o comprenderlo, sino a darle asentimiento, entonces, cualquier tipo de idea (incluso las contrarias a su doctrina, y por ende, aquellas a las cuales critican y rechazan, como las de los epicúreos, por ejemplo), en tanto queda impresa en la mente gracias su calidad de “real”, (como sucede con cualquier objeto en nuestro campo sensorial), adquiere una

---

<sup>29</sup> La representación aprehensiva del estoicismo: *phantasia kataleptiké*

<sup>30</sup> HP: II, I, 1-5; pp. 135-137

cualidad innegable de realidad, y debe ser validada automáticamente como cierta.

- 2) Si se niega lo anterior, quiere decir que no se ha aprehendido en absoluto, lo que es prácticamente lo mismo que decir que no se le ha percibido o que aquello que ha sido rechazado no existe, lo cual es un absurdo.

Siendo esto así, Sexto expresa su necesidad de establecer en qué sentido se dice “aprehender”; de esta manera –de acuerdo con la estrategia discursiva escéptica–, el argumento del estoico resulta falaz y se vuelve en contra de sí mismo.

Revisemos brevemente otra aplicación de estos modos de argumentación, dirigida al mismo criterio de verdad sostenido por el estoicismo, esta vez en relación con el tema principal del presente capítulo, es decir, la suspensión de juicio sobre las cosas no manifiestas, su indeterminación, inaprehensibilidad, y demás atributos de lo no-evidente (*aoristía, ádeila, akatalēpsía, aphanés, mē phainómenon*):

*En efecto, el que se pronuncia y dogmatiza sobre una cosa no manifiesta, habrá de decir si se pronuncia sobre ella habiéndola aprehendido o sin haberla aprehendido. Pero si lo hace sin haberla aprehendido será indigno de crédito. Y si habiéndola aprehendido, o bien dirá que la ha aprehendido porque se le ofreció directamente, por sí misma y con claridad, o bien que por medio de alguna averiguación o investigación.*

*Pero si dijera que esa cosa no manifiesta se le ofreció y fue aprehendida por sí misma, sin buscarla y con claridad, en ese caso ya no sería una cosa no manifiesta sino manifiesta para todos por igual y admitida y no controvertida. Pero de cada una de las cosas no manifiestas ha habido una controversia interminable entre ellos. Por consiguiente, no sería el dogmático quien –cuando porfía y se pronuncia sobre la realidad objetiva de ella– habría aprehendido lo no manifiesto como si se le hubiera ofrecido por sí mismo y con claridad.*

*Y si dijera que por medio de alguna investigación, ¿cómo es que estaba capacitado para investigar esa cosa antes de -según la hipótesis previa- haberla aprehendido? Pues si la investigación exige que previamente se haya aprehendido con exactitud lo que ha de investigarse y que sólo así se investigue, entonces: dado que a su vez la aprehensión de la*



*cosa investigada precisa ella misma de que esta cosa sea investigada a fondo, resulta imposible para ellos –según el tropo sin salida del círculo vicioso– lo mismo investigar sobre lo no manifiesto que dogmatizar; y eso, tanto si pretenden partir de la aprehensión, porque entonces los llevamos a que hay que investigar el tema antes de aprehenderlo, como si pretenden partir de la investigación, porque entonces los llevamos a que antes de investigar hay que haber aprehendido lo que se va a investigar.*

*De modo que, en virtud de eso, ni pueden aprehender nada de lo no manifiesto ni pronunciarse con seguridad sobre ello.<sup>31</sup>*

En este caso, podemos ver claramente el despliegue de dos de los modos escépticos más importantes: el de refutación por la falacia por hipótesis, y el que alude a la falacia del círculo vicioso.

1) En primer lugar, se descarta la posibilidad de que algo no manifiesto (indeterminado, no-evidente) no se haya aprehendido, pues al no haberse percibido, no se puede dar cuenta de éste.

2) Posteriormente, se ataca la posibilidad de la aprehensión directa –clara y distinta, sin mediación–, al esbozar que, si fuera objeto de conocimiento de cualquier persona y pudiera ser aprehendida de manera inmediata, no nos resultaría oscura o poco inteligible, y por ende, no sería controvertida, o lo que es lo mismo, no sería sujeto de polémica entre las distintas escuelas filosóficas que debaten entre ellas.

3) Finalmente, si se aplica el criterio de verdad del estoico, mediante el cual es necesario que algo se haya aprehendido con exactitud –mediante la representación aprehensiva– antes de comenzar a investigarse, no tiene sentido hablar de una primacía de la investigación sobre la aprehensión, ya que ésta, a su vez, depende de la noción de aprehensión para llevarse a cabo, y ésta última, de la primera.

4) Es así como, según el escéptico, no es posible determinar la validez o la falsedad de aquellas cuestiones que no aparecen claras a nuestro discernimiento, y por ende, la

---

<sup>31</sup> HP: II, I, 7-9; pp. 137-138

impenetrabilidad en lo indeterminado y/o lo no manifiesto queda intacta, lo mismo que si toda esta serie de postulados teóricos y querellas entre escuelas filosóficas jamás hubieran existido.

La manera organizada y metódica mediante la cual se presenta esta serie de estrategias discursivas frente a las hipótesis provenientes de su contraparte, hilvanando un cuestionamiento tras otro alrededor de las premisas lógicas que ataca (mismos que terminan cerrando las salidas al realismo epistemológico del estoico), dan cuenta del carácter contundente e incisivo –y en algunas ocasiones hasta mordaz– de los modos de argumentación ofrecidos tanto por Enesidemo como por Agripa, a través de Sexto en HP, en contra de sus rivales. La relativización y reducción al absurdo de las opiniones de las demás escuelas de pensamiento mediante los diez *tropoi* de Enesidemo y los cinco de Agripa, muy probablemente debió de haber puesto en serios apuros a los oponentes filosóficos del escéptico.

La dificultad al tratar de adoptar un criterio de verdad, fundamento ontológico o enseñanza vital que se mantenga firme e incólume frente a la crítica deconstructiva proveniente del pirronismo representa, desde mi punto de vista, uno de los logros más importantes alcanzados por la filosofía griega en la antigüedad en el campo de la dialéctica, con potencial suficiente para seguir ofreciendo aportaciones valiosas dentro del campo de la filosofía del lenguaje –y del pensamiento filosófico en general– en nuestro mundo contemporáneo.

## **V. ¿Qué tan filósofos fueron los pirrónicos? Diálogo entre filosofía antigua y contemporánea**

En general, los traductores y comentaristas del pirronismo que he tenido la oportunidad de revisar me han parecido bastante mesurados en sus aproximaciones, tratando de ofrecer una interpretación actualizada de esta escuela de pensamiento, a menudo contrastando las posiciones filosóficas antiguas con tendencias filosóficas contemporáneas, apegándose en lo posible a la que me parece la intención principal del escéptico genuino: el espontáneo acontecer de la tranquilidad de ánimo (*ataraxía*) que suele acompañar a la suspensión del juicio (*epojé*) y al no-pronunciamiento (*aphasia*), o lo que es lo mismo, aquella voluntad de no pronunciarse ni a favor ni en contra de las aseveraciones dogmáticas en el terreno de la

especulación teórica (i.e., sobre las cuestiones no manifiestas o no-evidentes, la indeterminación de las cosas).

Sin embargo, he logrado identificar ciertos casos en los que algunos estudiosos del pirronismo, al poner un mayor énfasis en sus trabajos sobre las cuestiones más bien formales de los planteamientos escépticos, soslayan el punto que Sexto señala en HP como el propósito fundamental de esta escuela de pensamiento –la obtención de la *ataraxía*–, el cual es un propósito práctico, mismo que si bien se encuentra intrínsecamente ligado con los ámbitos de la lógica y de la epistemología, está situado de lleno en el terreno de la ética.

Tomaré el caso particular de dos de ellos: R. J. Hankinson y Markus Lammenranta.

El libro de Hankinson, *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*, una especie de guía introductoria al pensamiento escéptico en la antigüedad, logra exponer con relativo éxito el desarrollo histórico de la escuela a lo largo de los siglos, seguida de la exposición de sus modos de argumentación característicos y demás cuestiones de interés para los estudiosos del tema, otorgando así una visión general del pirronismo, desde mi punto de vista, bastante fidedigna, incluso muy cercana a mi propia interpretación del propósito fundamental de esta escuela.

Sin embargo, a lo largo de su exposición, Hankinson se da a la tarea de señalar ciertas debilidades o puntos flacos al interior del discurso escéptico, sobre todo en lo concerniente a la exposición de los *tropoi* o modos de argumentación escépticos, recopilados por Sexto en el Libro Primero de las HP. Empleando la tendencia característica de las filosofías anglosajonas de corte analítico de descomponer, simbolizar y esquematizar los argumentos para su más adecuado análisis lógico, identifica en algunos modos una serie de “incongruencias” difíciles de sostener desde un discurso coherente y bien articulado en el campo del silogismo.

Por ejemplo, al inspeccionar el problema de las cosas correlativas en el *tropos* octavo, el cual nombra “El modo de la relatividad” (“The Relativity Mode”), Hankinson acusa a Sexto de confundir *ser* relativo (*being* relative) con sostener atributos relativos (*bearing* relative attributes)

<sup>32</sup>. Al formalizar esta aparente incongruencia, logra identificar el “error” en la cadena argumentativa. Al final del capítulo enuncia, condescendiente: “Unless and until a decent theory of relations can be elaborated, the Sceptical arguments will not, after all, hit their targets. (A menos y hasta que una teoría relacional decente pueda ser elaborada, los argumentos escépticos no podrán, después de todo, acertar sus objetivos.)”<sup>33</sup>

Uno podría simplemente reconocer el “error” formal del escéptico y asentir a la conclusión que expone Hankinson, aunque de igual manera –y con el mismo derecho– podríamos preguntarnos, ¿qué es aquello que Hankinson llama “una teoría relacional decente”? ¿Decente según qué criterio de verdad, o qué individuo?, teniendo la posibilidad de aplicar el *tropos* de la relatividad en su contra<sup>34</sup>.

Al referirse a una “teoría relacional decente”, Hankinson seguramente está aludiendo a una serie de premisas o concatenación de argumentos que sean consistentes (i.e., formalmente válidos) dentro de su propio juego del lenguaje, exigencia que me parece bastante razonable si uno se encuentra en la disposición de construir una teoría relacional coherente consigo misma y bien articulada en términos lógicos y lingüísticos. Sin embargo, ¿es esto lo que se propone el pirrónico en último término? ¿Hacia este propósito en particular se encamina la dialéctica esbozada en sus modos?

Expresiones como “grotesquely implausible” (grotescamente implausible) o “it is a gross fallacy”

---

<sup>32</sup> R. J. Hankinson, *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*, p. 161

<sup>33</sup> Ibid., p. 162

<sup>34</sup> El modo de la relatividad que adjudica Sexto a Agripa (HP: I, XV, 167; p. 103), también llamado el de “a partir del *con relación a algo*”, señala, a grandes rasgos, que la misma cuestión puede aparecer de muy distintas maneras dependiendo del sujeto que la percibe o la enjuicia: el argumento por excelencia del relativismo filosófico. Precisamente por esta razón es muy fácil confundir el posicionamiento del escepticismo en este punto con un relativismo exacerbado, en el cual no es posible el consenso y reina la anarquía de opiniones y puntos de vista. La diferencia entre la posición escéptica y la relativista es, desde luego, su conclusión: el escéptico suspende su juicio sobre lo no-evidente (la falta de concordia entre los puntos de vista subjetivos sobre un tema), en lugar de absolutizar esta relativización (“todo es relativo al sujeto que lo percibe o enjuicia”) como en el caso protagórico, o más recientemente, el de algunas filosofías post-estructuralistas y posturas hermenéuticas partidarias de la deriva infinita, penetradas de lleno por el espíritu de la posmodernidad.

(es una falacia grosera)<sup>35</sup> usadas por Hankinson para señalar algunas inconsistencias formales del escéptico, dicen bastante del tipo de enfoque filosófico que emplea en su crítica. Hankinson, al realizar este tipo de lectura analítica de los argumentos pirrónicos, parece ignorar la advertencia contenida en la Sección XXVII del Libro Primero en las HP, titulado “Notas adicionales sobre las expresiones escépticas”. Vale la pena transcribirla casi en su totalidad:

*(...) De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas en aquellas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores.*

*Y también confesamos que no las establecemos para aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino a modo de aproximación y -si se quiere- de forma impropia; porque tampoco le conviene al escéptico discutir sobre los modos de expresarse.*

*Por lo demás, nos favorece que se diga que ni siquiera esas expresiones tienen sentido de forma absoluta, sino con relación a algo y por lo que respecta a los escépticos.*

*Aparte de esas cosas debe recordarse esto: que no las decimos de todas las cosas en general, sino de las cosas no manifiestas que se estudian de forma dogmática; que afirmamos lo que a nosotros nos resulta manifiesto y que no nos estamos pronunciando taxativamente sobre la naturaleza de los objetos exteriores.*

*A partir de estas cosas, en efecto, creo que puede refutarse cualquier sofisma dirigido contra una expresión escéptica. (...)<sup>36</sup>*

Solamente es posible aseverar que los modos de argumentación escépticos son inconsistentes, o que avalan cuestiones que están basadas en una incongruencia de orden

---

<sup>35</sup> Hankinson, Op. cit., p. 161

<sup>36</sup> HP: I, XXVIII, 206-8; pp. 118-119

formal, cuando se les exige una coherencia y consistencia lógicas que al escéptico mismo deja sin cuidado. La única manera de tratar de invalidar los modos de argumentación escépticos de la manera en la que lo hace Hankinson es, primero, al perder de vista que estos deben de ser puestos debidamente en contexto (habría qué revisar a qué tipo de argumento o escuela filosófica de su época estaban dirigidos tales ataques), y segundo, desposeyéndolos de su estatuto de herramientas conceptuales de corte retórico, útiles exclusivamente por su carácter persuasivo y terapéutico, y no de garantía epistemológica absoluta.

Lo anterior no quiere decir que las críticas de Hankinson o de cualquier otro filósofo de corte analítico dirigidas a los escépticos no sean dignas de revisión ni de reconsideración. Muy al contrario, me parece que el enfoque del análisis lógico del lenguaje resulta, muy a menudo, un ejercicio bastante útil en el terreno de la filosofía; solamente quiere decir que aquel que sostenga que la identificación de algunas inconsistencias formales al interior del discurso pirrónico, surgidas a partir de un análisis lingüístico, son clara evidencia de la falta de efectividad de su método de acuerdo a sus fines, pierde de vista por completo el carácter auto-refutativo (en términos de Hankinson, “operational self-refutation”<sup>37</sup>) de la filosofía escéptica expuesta por Sexto en HP, y por tanto, la motivación principal por la cual fueron escritos estos textos hace casi veinte siglos. Esforzarse en la construcción de un modelo argumentativo perfectamente coherente en su aspecto formal, convertiría al escéptico en otro tipo de filósofo del que aparece en HP, uno más emparentado con las escuelas megárica y/o estoica, con otras preocupaciones filosóficas muy distintas a las que se esbozan como fines en la doctrina pirrónica.

Por otro lado, Mark Lammenranta, en su interesante artículo “The Pyrrhonian Problematic”, se dedica a contraponer argumentos escépticos frente a algunos posicionamientos filosóficos modernos y contemporáneos (fundacionalismo cartesiano, internalismo, confiabilismo, relativismo, antirrealismo, etc.), logrando identificar cuatro aproximaciones distintivas del modo de argumentación escéptica: a) La concerniente al problema del regreso al infinito (“The Regress Problem”<sup>38</sup>); b) la concerniente al problema de la equipolencia de argumentos

---

<sup>37</sup> Hankinson, Op. cit., p. 172

<sup>38</sup> Markus Lammenranta, “The Pyrrhonian Problematic”, pp. 3-8

contrarios (“The Practical Problem”<sup>39</sup>); c) la concerniente al problema de los *tropoi* o modos de argumentación (“The Ten Modes”<sup>40</sup>, “The Modes of Agrippa”<sup>41</sup>, ); y d) la concerniente al problema del carácter dialéctico característico de la argumentación pirrónica (“The Dialectical Problem”<sup>42</sup>).

Una vez distinguidas, procede a señalar las primeras dos aproximaciones como métodos inefectivos en el terreno de la argumentación, y acepta la cuarta –la concerniente al problema dialéctico– como la única que plantea verdaderos retos a las discusiones filosóficas contemporáneas, llegando, sí, es cierto, a la conclusión de la innegable vigencia de la postura pirrónica en la actualidad, pero únicamente a partir del empleo del cuarto tipo de “estrategias generales” –las cuales no considera del todo argumentos, cuestión en la que ambos estamos de acuerdo<sup>43</sup>– empleadas en la arena de la discusión. La tercera aproximación de alguna manera implica las otras tres según el autor, ya que esta serie de estrategias generales que Lammenranta distingue son, según considera, por completo indiscernibles de los modos de argumentación que el pirrónico propone.

Para descartar la primera –la concerniente al problema del regreso al infinito–, Lammenranta arguye que la justificación exhaustiva de todas nuestras creencias es contraintuitiva, pues uno simplemente es capaz de sostener creencias básicas sin necesidad de justificarlas todas al dialogar con alguien más. Dado que el escéptico nunca podría estar convencido de la justificación total de una creencia basada en el terreno de lo indeterminado (pues la justificación de una tendría que estar sustentada sobre la base de otra, igual de indeterminada que la primera, y así hasta el infinito), Lammenranta sugiere que no tendríamos por qué tratar de convencerlo: nos bastaría con poseer una base de razones justificadas por nosotros mismos

---

<sup>39</sup> Ibid., pp. 8-11

<sup>40</sup> Ibid., pp. 11-14

<sup>41</sup> Ibid., pp. 15-17

<sup>42</sup> Ibid., pp. 17-20

<sup>43</sup> “So, the ten modes are not exactly arguments. Rather, they are general strategies that are supposed to help find conflicting appearances or equipollent disputes and to induce suspension of judgement causally”. Ibid., p. 13

para discutir con otra persona y sostener un diálogo constructivo. El autor concluye: “the fact that we cannot justify our beliefs to the skeptic is of no epistemological importance” (“el hecho de que no podamos justificar nuestras creencias frente al escéptico no tiene importancia epistemológica alguna”)<sup>44</sup>.

Ante esta conclusión, sólo tengo qué objetar que el escéptico jamás niega la posibilidad de mantener certezas y verdades provisionales en su vida cotidiana, procurando conducirse de acuerdo a las normas y leyes que siguen el común de la población, como ya he mencionado anteriormente. Por lo tanto, me parece que la efectividad de la primera aproximación concerniente a la estrategia general del regreso al infinito sigue teniendo su efecto en el campo de la argumentación filosófica, y no me parece lícito descartarla tan fácilmente como lo hace Lammenranta, sobre todo si consideramos que se encuentra dirigida únicamente a la serie de creencias montadas sobre la base de objetos poco claros o indeterminados (*aoristía, ta ádela*) por parte de los llamados por Sexto “filósofos dogmáticos”.

Para descartar la segunda –la concerniente al problema de la equipolencia de argumentos contrarios<sup>45</sup>–, Lammenranta establece que esta forma de argumentación es bastante limitada, pues si bien es cierto que es posible establecer un balance entre proposiciones con igual poder de convencimiento en cuestiones del tipo “¿existe un número de estrellas par, o más bien es impar?”, en la mayoría de los casos, durante nuestras discusiones e intercambios de opinión con otras personas, no encontramos las respuestas de todos igualmente convincentes, ya que, por lo general, estamos condicionados a inclinarnos por alguna más que por la otra, es decir, la que nos parece más convincente basados en nuestras creencias justificadas, historia personal, etc. Una vez más, Lammenranta concluye: “In spite of some textual support, this psychological interpretation makes the Pyrrhonian problem completely trivial.” (“A pesar de que existe un cierto respaldo textual, esta interpretación psicológica trivializa por completo el problema pirrónico.”)<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 8

<sup>45</sup> Equipolencia de términos contrarios: *antilogía isostheneia*

<sup>46</sup> Lammenranta, Op. cit., p. 11



Si bien esta objeción suena bastante plausible, pues al parecer algunos argumentos tienen más poder de convencimiento sobre nosotros que muchos otros, Lammenranta soslaya la propuesta ética del escepticismo al aseverar lo anterior. Esto es, aún suponiendo que al escéptico le resultara más convincente una teoría u opinión por encima de otra –habría que poner esto también en cuestión–, no por ello sería susceptible de pronunciarse por alguna de ellas con certeza absoluta, de manera conclusiva, sino sólo en términos provisionales, ya que, siendo por demás consciente de la falibilidad del juicio humano al tratar los temas concernientes a aquellas realidades oscuras y/o poco claras que no pueden ser demostradas por la vía del silogismo –la reelaboración de los diez modos de Enesidemo y los cinco modos de Agripa por parte de Sexto son prueba contundente de la desconfianza pirrónica frente la instauración teórica de creencias injustificadas–, sería absurdo pensar que daría su asentimiento completo y final sobre alguno de los puntos de vista que le parezcan más plausibles, por muy convincentes que éstos le resulten. En lugar de ello, según me parece, suspendería su juicio al no poder corroborar de manera exhaustiva la veracidad de semejantes teorías y opiniones sobre las cosas, manteniéndose abierto constantemente a nuevas interpretaciones. Esto anterior, como ya vimos, de ningún modo le impediría seguir actuando y tomando decisiones de carácter práctico en la vida en sociedad<sup>47</sup>. Además, es necesario recordar que el mismo Sexto explica al final de HP<sup>48</sup> que en algunas ocasiones el escéptico ofrece argumentos de menor fuerza persuasiva o sofisticación, dependiendo del grado de dogmatismo que profese su interlocutor, y que para algunos pueden resultar menos convincentes (“of feeble plausibility”, según la traducción de HP por parte de Annas y Barnes) que para otros.

---

<sup>47</sup> “Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.” (HP: I, XI, 23; p. 60)

<sup>48</sup> “El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón.

Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos a los pacientes graves, y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves.

Por lo cual, el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes, porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito.” (HP: III, XXXII, 280-281; p. 333)

De cualquier modo, el propósito principal del texto de Lammenranta es tratar de mostrar que, pese a algunos detalles “técnicos”, los modos de argumentación pirrónicos son sumamente pertinentes para el examen y la crítica de las posturas contemporáneas en el campo de la filosofía; lo único que nos queda a deber este autor es, desde mi punto de vista, resaltar el importante papel que juega la ética en la dialéctica escéptica.

La efectividad y asertividad de los modos pirrónicos frente a las discusiones actuales en el terreno de la filosofía dependen, según me parece, de lo presentes que se tengan las advertencias generales que Sexto deja asentadas en la parte introductoria de HP, probablemente la sección más importante de la obra en su conjunto, y, curiosamente, la que más suele pasarse por alto; pero sobre todo, me parece fundamental, en cualquier texto que se dedique a la investigación y el estudio del escepticismo antiguo, señalar el papel que juega la filosofía práctica en relación con sus aspectos lógicos y epistemológicos (i. e., su método dialéctico), y no simplemente hacerle a un lado.

## VI. Conclusión

Siguiendo la crítica que dirige Adrian Kuzminski a Richard Bett<sup>49</sup>, el punto principal del pirrónico en relación con el lenguaje radica en tratar de mostrar la imposibilidad de expresar, mediante términos claros y precisos, aquel tipo de realidades que de entrada nos aparecen como oscuras y poco claras, y sobre las cuales uno puede dudar muy seriamente igual de su existencia que de su no-existencia; esta imposibilidad no se debe, como se podría pensar, a

---

<sup>49</sup> “The point of Pyrrho’s advocating a ‘form of words reflecting the utter indefiniteness of things’ is precisely that such a form of words is not descriptive, cannot be descriptive, since what is indeterminate cannot by definition be described. It is not all of reality which is indeterminate, but only that which is other than what we see, think, hear, etc. Appearances really appear; it is just that we do not seem to have a clue how or why they do so, or why we react to them as we do. For Pyrrhonian skeptics there is no using words to describe some reality of indeterminateness; rather, they use words to liberate themselves and others from trying to describe the indeterminate as if it were determinate, that is, some kind of specific object of knowledge. Asserting that such words must somehow anyway be descriptive and indicative of something, as Bett does, only begs the question, which is whether or not language can have nonassertive, nondescriptive, liberative uses. Like Aristocles, Bett imposes a dogmatic standard, that words must be descriptive of something or make no sense. For Bett, and many others, what appears to be nonfactual, nondescriptive, nonindicative, language to be meaningful must somehow be made factual, descriptive and indicative. Indeterminateness must be something, or nothing.” Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, pp. 39-40

una especie de “naturaleza intrínseca” de lo indeterminado que envuelve y penetra todas estas cosas, sino, más bien, a decir de Sexto, al carácter inadecuado de tal ejercicio en términos lingüísticos e innecesario en términos prácticos (i.e., la filosofía especulativa): aquella inclinación por tratar de aplicar categorías de lo visible a lo invisible, y de cimentar certezas epistemológicas sobre lo intangible a partir de una serie de inducciones extraídas a partir del terreno de lo tangible.

De acuerdo con lo anterior, los modos de argumentación pirrónicos fueron concebidos con el fin de poner entre paréntesis y/o reducir al absurdo –y eventualmente, al silencio– las tesis y enseñanzas doctrinales de su contraparte, los “filósofos dogmáticos”, tratando de jugar bajo los términos de su propio dogmatismo; curiosamente, al final, el pirrónico, de alguna manera o de otra, termina abandonando la confrontación en aras de alcanzar la *ataraxía*, el objetivo fundamental de su doctrina, lo cual lo convierte en una clase de filósofo cuyo énfasis doctrinal está situado, más que en otras áreas de la filosofía, en la ética.

Gracias al empleo de una especie de *judo* del pensamiento, el pirrónico logra que el oponente en cuestión sea derrotado mediante el empleo de la fuerza persuasiva de sus propias premisas: el ejercicio deconstructivo empleado por el escepticismo de Sexto Empírico en HP consiste, principalmente, en introducirse dentro de la lógica o coherencia interna del discurso del “filósofo dogmático”, con el fin de mostrar posteriormente la contingencia y falibilidad de aquellos postulados y principios filosóficos que se creían firmes y confiables.

Desde mi punto de vista, el triunfo dialéctico del escéptico sólo puede ser logrado sobre la base de la voluntad del “filósofo dogmático” al tratar de persuadirnos de adoptar su posición, empleando argumentaciones que conducen a la aceptación de una serie de axiomas de carácter necesario, absolutamente verdadero. Este tipo de “arrogancia filosófica” señalada por Sexto, caracterizada por tratar de instaurar discursos fundacionales basados en creencias o puntos de vista sobre la realidad –los cuales difícilmente pueden ser demostrados y comprobados por medio del silogismo–, es quizás el defecto que le hace tan vulnerable al ataque escéptico, y constituye, a mi modo de ver, toda la base del esfuerzo dialéctico del pirronismo. Si el “filósofo dogmático” que señala Sexto abandonase de una buena vez la firme convicción de persuadirnos de aceptar sus puntos de vista acerca de la realidad, y de defender por la vía argumentativa la serie de creencias que integran la estructura de su cosmovisión,

bueno... el escéptico no tendría batallas dialécticas que ganar o que perder, y la historia de la filosofía sería completamente otra.

## **VII. Bibliografía**

### **Fuentes primarias**

- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993

- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge University Press, Great Britain, 1994

- Mates, Benson, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford University Press, Great Britain, 1996

- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2007

### **Fuentes secundarias**

- Barnes, Jonathan, *The Toils of Scepticism*. Cambridge University Press, Great Britain, 1990

- \_\_\_\_\_, "Aristotle and Stoic Logic" in *Topics in Stoic Philosophy*. Edited by Katerina Ierodiakonov. Oxford University Press, Great Britain, 1999.

- Bett, Richard, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press, Great Britain, 2000

- Hankinson, R. J., *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*. Edited by Ted Honderich. Routledge, New York, 1995

- Inwood, Brad, "Rules and reasoning in Stoic ethics", in *Topics in Stoic Philosophy*. Edited by Katerina Ierodiakonov. Oxford University Press, Great Britain, 1999
  
- Kuzminski, Adrian, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Plymouth, Lexington Books, 2008
  
- Lammenranta, Markus, "The Pyrrhonian Problematic", en *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. by John Greco. Oxford University Press, Great Britain, 2008
  
- Román Alcalá, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1994

### 3. Nāgārjuna y la vacuidad de los conceptos

#### I. Introducción

En la milenaria e inabarcable tradición filosófica de la India emergió, aproximadamente entre los siglos V y VI antes de nuestra era, una escuela de pensamiento que se propuso cuestionar severamente varias de las ideas que daban cimiento a toda una serie de creencias religiosas y postulados filosóficos que se conocen ahora y se suelen agrupar como hinduismo: me refiero, desde luego, al budismo. Su fundador, Siddharta Gautama, dedicó su vida a poner entre paréntesis muchos de los dogmas establecidos por las ortodoxias en la India de su tiempo, proponiendo un camino espiritual relativamente original, ganando notoriedad en el territorio indio –y después, más allá de éste– durante el curso de muchos siglos. Hoy en día, el budismo se ha transformado en una de las religiones más extendidas y practicadas a nivel global, con un inmenso número de adeptos en todo el mundo, contando con una cantidad de sectas y derivaciones doctrinales tan grande y variada como pocas. En este trabajo, me dedicaré únicamente a estudiar una de las escuelas filosóficas budistas más antiguas e influyentes que existen: el budismo Madhyamaka o de la vía media.

Uno de los propósitos fundamentales del budismo Madhyamaka consiste en señalar, mediante un procedimiento dialéctico muy particular, que los conceptos y categorías más importantes de su propia tradición filosófica (en este caso, el budismo Mahāyāna, aunque con implicaciones para la filosofía india en general) no poseen un valor absoluto ni son susceptibles de aplicarse universalmente, es decir, son meramente convencionales, contingentes y co-dependientes, y se encuentran desprovistos de una supuesta condición o cualidad necesaria, autárquica, inmutable, etc. De allí su tendencia particular a otorgarle, en la mayoría de los casos, mayor peso a la verdad convencional (*vyavahāra satya*), al lenguaje común y corriente (*samvyavahāra*), que al discurso filosófico.

Uno podría deducir de lo anterior que Nāgārjuna –el filósofo fundador del budismo de la vía media (S. II d. C. aprox.)– pertenece a la tendencia filosófica llamada anti-esencialista, aquella

vertiente crítica que niega tajantemente la existencia de las esencias. No obstante, y pese a que nos veamos tentados a ello, a veces resulta complicado sostener la anterior denominación, ya que, si bien es cierto que en la filosofía nagarjuniana encontramos un evidente ataque a la postulación de una esencia o una naturaleza intrínseca, autosubsistente, incondicionada –en sánscrito, *svabhāva*–, al mismo tiempo, Nāgārjuna nunca deja establecida la negación rotunda de esa posibilidad (lo cual, de hacerlo, lo convertiría en una especie de nihilista metafísico, un esencialista en sentido negativo); más bien, según parece, evita tomar partido en la discusión sobre la afirmación de la existencia o la no-existencia de las esencias, apeándose así a la tradición ético-religiosa budista en lugar de la especulación metafísica, siguiendo la prescripción del Buda mismo, abandonando hábil y deliberadamente cualquier posición o compromiso epistemológico al respecto.

Este “no tomar partido” frente a la legitimación epistemológica de ciertos conceptos empleados por otras escuelas filosóficas en India (Nyāya, Sāṃkhya, Vaiśeṣika) o por algunas vertientes del budismo ajenas al Madhyamaka (Vinaya, Abhidharma, Yogācāra), se encuentra fundado, según me parece, en su empleo del concepto budista de la vacuidad, *śūnyatā*. Desde mi punto de vista –que no es muy diferente al de la mayoría de los estudiosos de este fenómeno que he consultado–, el eje de esta crítica radica en tres puntos fundamentales que se interconectan entre sí: la vacuidad (*śūnyatā*) es una consecuencia de la carencia de esencia (*niḥsvabhāva*) en las cosas, la cual, a su vez, es resultado directo de la co-dependencia y correlatividad entre éstas (*pratītyasamutpāda*), imposibilitando la localización de un origen último o un sustrato primigenio, metateórico. Según Nāgārjuna, nada nace ni se origina en sí y por sí, y mucho menos se mantiene aislado, estático, monolítico: todo se encuentra interconectado de manera orgánica, dependiente de todos los elementos que componen la realidad, sin preponderancia ontológica entre sus partes (aunque al parecer, causalmente algunas pueden ser más próximas que otras, tener un vínculo más estrecho entre ellas). Es así como se completa la ecuación *śūnyatā - niḥsvabhāva - pratītyasamutpāda*, la cual puede servir como esquema-guía para introducirse paulatinamente en aspectos más problemáticos pertenecientes al corpus nagarjuniano.

Por tanto, mi intención aquí es tratar de clarificar en lo posible la función principal del término *śūnyatā* en la filosofía de Nāgārjuna, particularmente tal como aparece en dos de sus textos fundamentales: *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) o “Fundamentos de la vía media”, y

*Vigrahavyāvartanī* (Vv) o “Abandono de la discusión”.<sup>1</sup>

## II. El discurso negativo en la India antigua. Budismo y anti-esencialismo

No está de más traer a cuenta brevemente, a manera de señalamiento, que la intención de mostrar los supuestos límites del lenguaje y el intelecto mediante el discurso filosófico o el intercambio dialógico de ninguna manera es una visión original de Nāgārjuna: posee una arraigada tradición en la India que se remonta, por lo menos, hasta el surgimiento de los textos canónicos conocidos como las *Upaniṣad-s*, escritos aproximadamente entre los siglos VIII y VI antes de nuestra era<sup>2</sup>. El discurso negativo o apofático –aquél encaminado a mostrar, mediante el empleo estratégico de la negación, la incapacidad del ser humano de penetrar en los grandes misterios de la existencia, de comprenderlos y expresarlos– fue muy fructífero por aquellos lares, y resultaría prácticamente imposible tratar de rastrear aquí sus posibles orígenes y exponer su desarrollo histórico, debido a su vastedad –abarca varios siglos y comprende un número importante de escuelas filosóficas y doctrinas espirituales–, así como a su complejidad. Lo que puedo ofrecer, a cambio, es mencionar uno de los casos paradigmáticos del discurso negativo indio: el empleo de la fórmula *neti, neti* (“no es esto, ni aquello”) por parte de la tradición védica, varios siglos antes de la aparición de la dialéctica de Nāgārjuna.

Así, en uno de los más célebres versos que componen la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, cuando

---

<sup>1</sup> MMK: Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro (El Árbol del Paraíso: Ediciones Siruela, Madrid, 2004); Vv: Nāgārjuna, *Abandono de la discusión*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau (El Árbol del Paraíso: Ediciones Siruela, Madrid, 2006)

En lo que respecta a los dos textos, por practicidad, elegí seguir la traducción al español de Juan Arnau como base, cotejando constantemente con otras ediciones en español y en inglés de manera simultánea. Al citar los textos de Arnau en español, me referiré a MMK como Arnau A, y a Vv como Arnau B.

<sup>2</sup> Sobre este asunto, sugiero consultar el artículo de Óscar Figueroa Castro, “La negación como recurso especulativo en la India” (*Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, No. 5, pp. 57-78). En éste, Figueroa divide, para su estudio, a la tradición del discurso negativo hindú en tres momentos históricos: 1) un periodo temprano, caracterizado por “un uso pre-sistemático de la negación”, condensado en las *Upaniṣad-s* y en otros textos canónicos de la India anteriores a nuestra era común; 2) un periodo de transición, ejemplificado por la especulación metafísica de la escuela *sāṅkhya*; 3) y un periodo de formalización lógica de la negación, representado por las escuelas nyāya y budista (Nāgārjuna forma parte central de ésta última).



Gārgī (una de las interlocutoras, de sexo femenino) pregunta a Yājñavalkya (un príncipe y renombrado maestro) sobre la naturaleza de *Brahman* (la Realidad Última, el Todo, el Absoluto), encontramos lo siguiente:

Él (Yājñavalkya) le contestó: “Eso, Gargi, es *El Inmortal*, y los *brahmanes* le describen así: *no es denso ni sutil, ni corto ni largo, no posee sangre ni grasa, no contiene sombra u oscuridad, ni aire ni espacio, no es posible tocarle, no huele ni sabe a nada, ni oye ni ve, no habla ni piensa; no tiene energía, ni aliento ni boca, no se le puede medir, no hay nada dentro ni fuera de éste; no come nada, nada se lo come.*”<sup>3</sup>

Más adelante, en este mismo texto, se lee:

“Sobre este *Atman*<sup>4</sup> sólo puede decirse: «*Ni esto, ni aquello*» (*Neti, neti*); es *inaprehensible, nada le puede aprehender; no puede perecer, pues no está sujeto a la decadencia; nada se le aferra, pues no se encuentra aferrado a nada; no está ligado a nada, nunca tiembla ante nada, nada le daña.*”<sup>5</sup>

La impredicabilidad respecto de la naturaleza última de *Brahman* –es decir, la imposibilidad de aprehender su esencia misma mediante nuestros cinco sentidos y la mente– llama la atención de manera particular, y de algún modo puede considerarse como el inicio de una tendencia expositiva de carácter negativo que permeará una gran parte del pensamiento filosófico en la India a través de los siglos. Al descartar de manera sistemática la asignación al Absoluto o Suprema Realidad de cualquier atributo posible, y al hacer manifiesta nuestra incapacidad de percibirle mediante el ámbito sensorial, lo mismo que comprenderse y expresarse a través de cualquier operación intelectual, las *Upaniṣad-s* exploran una de las facetas más importantes de lo que he nombrado en este trabajo *inefabilidad filosófica*: la insuficiencia del discurso racional –y del lenguaje en general– para dar cuenta de ciertas realidades en toda su plenitud, al querer abarcar la totalidad de su significación.

---

<sup>3</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.8.8 (Edición de P. Olivelle, p. 91: la traducción al español es mía)

<sup>4</sup> *Brahman*: el Alma Universal, la Conciencia Suprema.

<sup>5</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.9.26 (Edición de P. Olivelle, p. 101: la traducción al español es mía)

Asimismo, la filosofía nagarjuniana emerge dentro de una forma de pensamiento muy particular en la que, entre sus características más sobresalientes, se encuentran la negación de las esencias y el rechazo de cualquier tipo de identidad permanente o sustancia: me refiero, desde luego, a su propia tradición filosófica y religiosa, el pensamiento budista. El anti-esencialismo del budismo puede rastrearse prácticamente desde el origen mismo de esta doctrina<sup>6</sup>, haciéndose presente en varios postulados compartidos con frecuencia entre sus múltiples escuelas; por ejemplo, el principio de la negación del yo –del alma o del sí-mismo–, conocida comúnmente como la doctrina del *anātman* o *Nairātmavāda*, uno de los más populares y distintivos de la filosofía budista. A este respecto, en el texto conocido como *Las preguntas de Milinda* (*Milindapañha*, en pāli) –perteneciente al canon de la tradición del budismo Theravāda y escrito alrededor del año 100 antes de nuestra era– aparece el siguiente diálogo, sostenido entre el célebre rey Milinda y su maestro espiritual, Nāgasena:

– *Nāgasena, ¿los dhammas llamados conciencia, prudencia, alma, difieren en el fondo y en los términos, o no difieren más que en los términos, siendo idénticos en el fondo?*

– *La conciencia se caracteriza por conocer, la prudencia por juzgar; el alma<sup>7</sup> no existe.*

– *Si el alma no existe, ¿quién entonces ve la forma mediante el ojo, oye el sonido mediante el oído, etc.?*

– *Si existiera un alma que viera la forma mediante el ojo, oyera el sonido mediante el oído, etc., entonces si se arrancaran las puertas del ojo, el alma podría, volviéndose hacia afuera, ver con facilidad la forma en un amplio espacio, etc. Sin embargo, no es así. Por lo tanto, no existe el*

---

<sup>6</sup> Es famosa la resistencia del Buda histórico a establecer mediante sus enseñanzas un principio inmutable y trascendente al cual asirse, y en general, a postular cualquier tipo de entramado metafísico, por considerarlo innecesario –y hasta contraproducente– dentro de su doctrina “terapéutica” de la erradicación del sufrimiento. A este respecto, recomiendo la lectura del texto clásico de Raimon Panikkar, *El silencio del Buda: una introducción al ateísmo religioso* (El Árbol del Paraíso: Ediciones Siruela, Madrid, 2000), sobre todo los capítulos dedicados al *Nairātmavāda* (pp. 85-96), al *Nirvāṇa* (pp. 97-118) y al *Pratītyasamutpāda* (pp. 119-134).

<sup>7</sup> *ātman*, en sánscrito.

*alma*.<sup>8</sup>

Sin embargo, el postulado de la inexistencia del *ātman* –y en general de cualquier tipo de esencia o cualidad de permanencia–, pese a ser una cuestión en la que las diversas tradiciones y corrientes pertenecientes al budismo convergen, éstas no siempre coinciden del todo en la manera de plantear el problema y de encontrar su solución, pudiendo localizarse una amplia gama de matices en sus discursos soteriológicos y disertaciones filosóficas que les permite tomar distancia entre sí; Nāgārjuna, en este caso, asumirá una postura –curiosamente, al carecer de postura alguna– que a muchos budistas les resultará sumamente radical, como veremos más adelante.

### **III. Pacificación de la mente. Abhidharma y Nyāya. Tetralema**

Antes de comenzar a explicar de qué manera se desarrolla la propuesta conceptual que Nāgārjuna ofrece en MMK y Vv, es necesario dejar claros tres puntos: el propósito ético de sus textos, los probables oponentes filosóficos a los que se dirigen sus ataques, y el método dialéctico que emplea con mayor frecuencia, a través del cual alcanza su objetivo.

En su edición de MMK, Abraham Vélez de Cea indica aquellas partes en las que, según su punto de vista, este texto revela su finalidad primordial, con lo cual estoy de acuerdo:

*La dedicatoria inicial y el verso final de las MMK, junto con el verso 8 del capítulo XIII, son, a nuestro juicio, las claves para entender el sentido principal de las MMK: pacificar las proyecciones, renunciar a las opiniones y paralizarlas, todo ello mediante el Camino Medio del surgir en dependencia y la vacuidad.*

*“Venero al mejor de los maestros, al Buddha perfecto, quien enseñó  
el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones,  
no la unidad, no la multiplicidad, no el venir, no el ir, no el cesar, no el surgir, no la aniquilación,  
no la persistencia.”*

*(Dedicatoria)*

---

<sup>8</sup> *Milindapañha* 3.7.15 (*Las preguntas de Milinda*, pp. 116-117)

“Los conquistadores han dicho que la vacuidad es la paralización de todas las opiniones.  
A quienes tienen la vacuidad como opinión se les ha declarado imposibles.”  
(MMK.XIII.8)

“Venero a Gautama, quien motivado por la compasión  
predicó el buen Dharma para renunciar a todas las opiniones.”  
(MMK.XXVII.30)<sup>9</sup>

Los términos sánscritos que Vélez de Cea traduce como “opiniones” y “proyecciones” son *dṛṣṭi* y *prapañca*, respectivamente. El primer término –el cual también puede ser traducido como “ópticas” o “puntos de vista”– implica asumir una postura, y por lo tanto, otorgar una carga predicativa al discurso, lo cual deriva en la generación de un cierto tipo de conceptos nocivos desde la perspectiva soteriológica del *mādhyamika* (i.e., el practicante del budismo Madhyamaka), entre las que se cuentan la idea de un “yo” o un “mío”, hasta los extremos ontológicos opuestos de la persistencia (*śāśvata*) y la aniquilación (*uccheda*), condensados mediante aserciones del tipo “en el pasado existía o no existía” o “en el futuro existiré o no existiré”<sup>10</sup>. El segundo término alude a la proliferación conceptual que resulta de un excesivo uso de nuestras capacidades imaginativas, el cual, dentro de este marco, me parece adecuado entender como “especulación teórica”, especialmente emparentada con cuestiones de orden metafísico. Según la lógica del Madhyamaka, este tipo de desequilibrios de orden lingüístico tienen un efecto negativo sobre el individuo, encadenando al sujeto en cuestión a una serie de disertaciones sin límites sobre cuestiones imposibles de corroborar a través de nuestra realidad empírica, perdiendo el control sobre sí mismo, agitando sus emociones, causándole una clase muy particular de malestar. Es por ello que, por extensión, me parece –al igual que a McEvilley<sup>11</sup>– que la finalidad ética principal de MMK no es otra cosa que lograr la pacificación de la

---

<sup>9</sup> Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del camino medio (Mūlamadhyamakakārikā)*. Introducción, traducción y notas de Abraham Vélez de Cea, p. 32

<sup>10</sup> Ibid., pp. 29-30

<sup>11</sup> “The purpose of the Mādhyamika dialectic is clear up to a point. It aims, Nāgārjuna said, at the pacification of *prapañca*, or conceptual proliferation (MK 25.24); this pacification, says Candrakīrti, is *nirvāṇa*. When the mind no longer grasps at notions of real and unreal entities (*bhāva* or *abhāva*), it is, says Nāgārjuna, in the state of mind of *nirvāṇa* (Ratnāvalī 1.42). The Mādhyamika then is a “transformational dialectic” which “purports to move consciousness beyond any and all conceptual structures, beyond any form of discourse,

mente, el aquietamiento de nuestros pensamientos en aras de alcanzar un estado anímico idóneo<sup>12</sup>, y, eventualmente, la liberación del sufrimiento por medio de la vía intelectual<sup>13</sup>. Lo mismo ocurre en Vv, en donde la traducción al español por parte de Arnau del título de la obra, “abandono de la discusión”, también da cuenta de su propósito general, el cual, según parece, no es diferente del que se persigue en MMK.

Este camino de desasimiento propugnado por Nāgārjuna puede ser visto –y vaya que ha sido así– como una afrenta directa a la *intelligentsia* de su época, incluso al ejercicio de la filosofía misma. ¿Cómo entender este, si no rechazo tajante, sí franco desdén ante la posición privilegiada que la figura del *muni* o “sabio” ostenta al interior de las numerosas escuelas filosóficas de la India, budistas y/o no-budistas? Bueno: si entendemos a este supuesto *muni* como un pensador de índole metafísico, un filósofo creador de conceptos, y por ende, generador de especulación teórica cuya proliferación exacerbada (*prapañca*) ejerce un obstáculo en la obtención del sosiego emocional perseguido por el *mādhyaṃika*, entonces tenemos nuestra respuesta.

Cabe preguntarse, ¿quiénes eran estos sabios y pensadores a los que Nāgārjuna recreó como adversarios en sus textos, hábiles practicantes del ejercicio de la retórica? ¿Cuál era la proveniencia y afiliación doctrinal de sus oponentes filosóficos en MMK y Vv, críticos y/o detractores de la doctrina de la vacuidad? Pese a que se han considerado varias escuelas filosóficas y doctrinas como el blanco de los ataques dialécticos nagarjunianos –desde los atomistas del Vaiśeṣika hasta los personalistas del budismo Pudgalavāda–, Arnau y otros

---

beyond any natural or philosophical language, beyond any ontology”. The mind’s attempt to project linguistic categories ontologically, or to make experience conform to a concept-system, is the source of its suffering and delusion; by developing the clarity and courage to live “without thought coverings” (as the Heart Sūtra says), the aspirant “overcomes what can upset, and in the end attains to Nirvāṇa”. Many other texts, from the Sutta Nipāta to Zen, make the same assertion: that the concept-freed mind is the Buddha mind is enlightenment.” Thomas McEvilley, “Pyrrhonism and Mādhyamika”, pp. 13-14

<sup>12</sup> *śānta*: la serenidad o paz que se obtiene cuando se entra en el *nirvāṇa*.

<sup>13</sup> “Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas, ocurre la liberación. Porque el que se imagina (*vikalpa*) [un yo, un mío] sufre la acción y la turbación (*karmakleśāḥ*). Y esa turbación pertenece al que tiene ese tipo de imaginaciones como resultado de su elucubración. Pero dicho imaginar sin mucho fundamento (*prapañca*) cesa en la vacuidad. Se ha enseñado que hay un yo e incluso que no hay un yo. Pero el Buda no ha enseñado ni el yo ni el no yo. Cuando cesa el objeto del lenguaje, cesa el objeto del pensamiento (...)” MMK XVIII.5-7 (Arnau A, pp. 143-145)

comentaristas destacan, sobre todos, dos clases de pensadores: los filósofos abhidharmikas (seguidores del Abhidharma Sarvāstivāda) y los filósofos nyāyayikas (pertenecientes a la escuela lógica no-budista del Nyāya).

La escuela del Abhidharma Sarvāstivāda<sup>14</sup>, una suerte de escolástica budista temprana emergida aproximadamente entre los siglos III y II antes de nuestra era –la cual se extiende por lo menos hasta el siglo V de nuestra era–, representa un mosaico bastante complejo de creencias y postulados filosóficos, ya que, a lo largo de su desarrollo histórico, han surgido numerosas derivaciones y divergencias doctrinales al interior de su propia escuela. El famoso dictamen del Sarvāstivāda, “todo existe”, también conocido como “de los tres tiempos” (pasado, presente y futuro), ha adquirido una gran repercusión y quizás sea la propuesta filosófica más conocida de esta clase de Abhidharma, aunque igualmente importantes son la teoría de la momentaneidad (*kṣaṇika*), de la conjunción (*samprayukta*) y simultaneidad (*sahabhū*), de la condicionalidad (*hetu, pratyāya*), de la culminación del sendero espiritual (*mārga*), entre otras. Entre esta serie de categorías ontológicas o “nombres” establecidos por el abhidharmika, destacan nociones como la de causación y condicionalidad o la de temporalidad, y se hace hincapié en el estudio de los instrumentos de percepción y la percepción directa (los elementos y criterios de verdad que componen su teoría del conocimiento). Para el Abhidharma Sarvāstivāda, existen ciertas “condiciones de la existencia” (*dharmas* o *dhammas*), comprensibles y asequibles sólo a aquellos pocos que han logrado asimilar a fondo las enseñanzas búdicas y han alcanzado el estado privilegiado de iluminación, las cuales son susceptibles de escapar a la tiranía del círculo del *saṃsāra*, eludiendo las determinaciones espacio-temporales a las que estamos sujetos las personas y las cosas como componentes intrínsecos del mundo material, mismas que, a su vez, presuponen la existencia de una naturaleza propia, sustancia, esencia o cualidad intrínseca de lo real, en contraste y oposición directa con el carácter de impermanencia que ostenta nuestro mundo fenoménico.

Por otro lado, desde la perspectiva del Nyāya, existen reglas del pensamiento que no es

---

<sup>14</sup> Para obtener información fidedigna sobre el budismo abhidharmico, he consultado los siguientes textos: 1) Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*. Translated from the german by Sophie Francis Kidd (Albany, N. Y.: State University of New York, 1995); 2) Peter Della Santina, *The tree of enlightenment: an introduction to the major traditions of Buddhism*. (Taipei: Chico Dharma Study Foundation, 1997).

posible violar ni transgredir sin con ello perder el sentido –la validez epistemológica– de lo que se dice, las cuales se encuentran subordinadas a un riguroso entramado silogístico que sirve de base a su concepción de mundo. Estas reglas se encuentran plasmadas, principalmente, en la serie de textos canónicos provenientes de esta escuela, los *Nyāya Sūtras*, presuntamente compuestos por Akṣapāda Gautama –también conocido simplemente como Gotama–, escritos hacia el siglo segundo de nuestra era (lo cual lo convierte prácticamente en un contemporáneo de Nāgārjuna)<sup>15</sup>. En los *Nyāya Sūtras* se enuncian dieciséis categorías (*padārtha*) a través de las cuales se puede alcanzar la liberación (*nirśreyasa*), la cual se basa fundamentalmente en la persecución del conocimiento válido, el cual sólo puede ser obtenido si se aprende a reconocer una serie de falacias o errores lógicos que conducen a la ignorancia, llevándonos a adoptar una visión errónea del mundo. También cabe recordar que para el nyāyayika, lo mismo que para la gran mayoría de las escuelas filosóficas de la India, existen cuatro medios de conocimiento (*pramāṇa*) principales, fundamento de su sistema epistemológico: percepción (*pratyakṣa*), inferencia ( *anumāṇa*), comparación (*upamāṇa*) y testimonio verbal (*śabda*)<sup>16</sup>.

Pese a que la lógica del Nyāya era propia de un sistema (*darśana*) claramente identificable entre las demás escuelas filosóficas de la India, y aunque éste haya generado un corpus de ideas muy particulares y propias, como arguye Arnau, “es posible que muchos de los escolásticos budistas de esta época hubieran sido formados en la lógica del nyāya como parte de su educación brahmánica, de modo que su forma de razonar se encontraría todavía imbuida de la terminología de esta escuela”<sup>17</sup>. Esto quiere decir que, hasta la fecha, los especialistas no han llegado a un consenso conclusivo sobre la adjudicación de las voces de los interlocutores

---

<sup>15</sup> Para obtener información fidedigna sobre la escuela lógica del Nyāya, he consultado dos ediciones de los *Nyāya Sūtras* de Gotama: 1) *The Nyāya Sūtras of Gotama*. Translated by Mahāmahopadhyāya Satīśa Chandra Vidyābhūṣana (New Delhi: Oriental Books Reprint, 1975); 2) *The Nyāya-darshana: The sutras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana*. Edited by Mahāmahopadhyāya Ganganatha Jha (Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1925). Además, me fue de ayuda el libro de Krishna Bimal Matilal, *The Navya-nyaya doctrine of negation: the semantics and ontology of negative statements in Navya-nyaya philosophy* (Harvard University Press: Cambridge, Mass, 1968).

<sup>16</sup> Sobre el empleo de la lógica y/o dialéctica del Nyāya y de otras escuelas filosóficas de la India como un medio de conocimiento válido, recomiendo el artículo de Douglas Dunsmore Daye, “Tarka (inductive reasoning) as Pramana and the justification of inductive arguments” (South Asia, El Colegio de México, 1982).

<sup>17</sup> Arnau B, p. 19

de Nāgārjuna en MMK y Vv en cada uno de sus versos y/o párrafos<sup>18</sup>, dificultando el identificar a qué escuela filosófica o doctrina en particular iban encaminadas las estrategias discursivas y los métodos dialécticos nagarjunianos (y más aún, quién se encuentra proponiendo tal o cual doctrina en estos textos).

Uno de estos métodos dialécticos, probablemente el más conocido, corresponde al célebre tetralema<sup>19</sup> (*catuṣkoṭī*), el cual ya había sido utilizado en ciertos textos canónicos de otras escuelas filosóficas budistas (Vinaya, Abhidharma, Yogācāra) anteriores a Nāgārjuna, aunque en un sentido distinto –más bien enumerativo<sup>20</sup>– al empleado por el mādhyamika. El tetralema nagarjuniano ha tenido una gran repercusión en los estudios sobre el budismo Madhyamaka desde hace décadas, y ha generado un creciente interés en el contexto de los budólogos interesados en la estructura lógica de sus argumentos, siendo reconocido como una de las estrategias discursivas más efectivas que le caracterizan, quizás la más utilizada en los debates filosóficos recreados en sus textos, particularmente en MMK.

Su objetivo, reducir al absurdo (*prasaṅga*) mediante el empleo de la cuádruple negación, las

---

<sup>18</sup> “While the text is divided in two parts, 20 verses setting out the opponent’s criticism of Nāgārjuna’s views and 50 verses giving his reply, the objections are not in fact all made by the same critic. The *dharmāvasthāvid* theorist of verse 7 are clearly Buddhist; though it is difficult to determine their school, the details in the commentary exclude the possibility of their being Sarvāstivādins, to whose theory of the *dharmas* much of the argument elsewhere would apply. The polemic against the validity of the Naiyāyika *pramanas* in verses 30-51 is more important, because it raises by its parallelism with *Nyāyasūtras*, II, i, 8-19, the question whether *Adhyāya* ii of that composite work was in existence when Nāgārjuna wrote (...) Without going into details it may be remarked that Vātsyāyana’s *bhāṣya* clearly has Nāgārjuna’s position in mind, but it is not obvious that either Nāgārjuna knew the sutras or vice versa; till the matter is more fully examined all that can safely be said is that the two works reflect the dispute between the two schools at much the same stage, but not necessarily with reference by one to the other. But one point is certain and that is that Nāgārjuna took some of the Naiyāyika arguments from a different work of that school.” *The Dialectic Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*, pp. 39-40

<sup>19</sup> “The Tetralema is a method to enumerate all the theoretically or logically possible propositions or views (*dīṣṭī*) which regard to a pair of concepts, such as eternity or non-eternity, finity or infinity, and existence or non-existence after death. In any case, the Buddha is said to have remained silent when he was questioned about those fourteen propositions, probably because he thought them to be unessential and even unhelpful to the Buddhist goal of enlightenment. It is to be noted in this connection that he never used the Tetralema positively in order to express or explain his own views or teachings.” Shōryū Katsura, *Nāgārjuna and the Tetralema (Catuṣkoṭī)*, p. 205

<sup>20</sup> “I would like to reemphasize that in the Vinaya, Abhidharma, and Yogācāra literatures, the Tetralema is used positively in order to analyze their universes of discourse and to enumerate all the possible relations between two items.” Katsura, *Op. cit.*, p. 206



posibilidades lógicas que estructuran, a su vez, las propuestas filosóficas de sus oponentes, se puede esquematizar de la siguiente manera: 1) es el caso, 2) no es el caso, 3) es ambos casos, y 4) es ninguno de los casos (en su configuración positiva); o bien, 1) ni es el caso, 2) ni no es el caso, 3) ni es ambos casos, y 4) ni es ninguno de los casos (en su configuración negativa). Su traducción al lenguaje formal, en su configuración más básica, puede ser representada como sigue:  $p, \sim p, p \wedge \sim p, \sim (p \wedge \sim p)$ .

Más adelante, trataré de ejemplificar de qué modo opera este método frente a algunas de las ideas de los oponentes filosóficos de Nāgārjuna que aparecen en MMK y Vv, en particular, en contra de ciertas posiciones abhidharmikas y nyāyayikas. Por ahora, es momento de explicar, a grandes rasgos, en qué consiste la doctrina de la vacuidad dentro del marco del budismo Madhyamaka.

#### **IV. Nada se sostiene por sí mismo**

El término ‘vacuidad’, *śūnyatā*, aparece en numerosas ocasiones en MMK. Sin embargo, la principal sección, es decir, aquella que contiene la pieza clave para poder leer adecuadamente el texto entero según el filósofo y traductor Jay L. Garfield<sup>21</sup>, se encuentra, curiosamente, hacia el final del mismo, en el vigésimo cuarto capítulo, en el cual se define de manera bastante precisa en qué consiste la vacuidad:

*Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (pratītyasamutpāda) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (prajñapti), es precisamente el camino medio.*<sup>22</sup>

A manera de complemento de lo antes dicho, podemos leer en Vv, casi al inicio:

*El hecho de que las cosas existan en un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad,*

---

<sup>21</sup> *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by Jay L. Garfield, p. 93

<sup>22</sup> MMK XXIV.18 (Arnau A, p. 179)

*porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia.*<sup>23</sup>

¿A qué se refiere específicamente Nāgārjuna cuando habla de entender la vacuidad “como una mera designación”? ¿Quiere decir esto que el término ‘vacuidad’ no debe emplearse de manera rigurosa, que puede ser intercambiable por otros conceptos de la misma índole, y que incluso es susceptible de ser desechado? Sí y no.

Para empezar, como ya dije, no deja de ser llamativa la importancia que el mādhyamika otorga al habla coloquial, al uso del lenguaje común y corriente, a la convención del mundo (*vyavahāra*). Para algunas escuelas provenientes del budismo Mahāyāna, en las cuales se incluye el Madhyamaka, existen dos tipos de realidades o enfoques existenciales posibles: la realidad según el sentido último (*paramārtha-satya*) y la realidad convencional (*saṃvṛti-satya*), la primera perteneciente a los liberados, a los despiertos, a los conocedores y estudiosos de las enseñanzas (*dharma*); la segunda concerniente al vulgo, a los no-budistas, y a los liberados en tanto son susceptibles de empatizar (*karuṇā*) con los no-liberados.

Frente a esta distinción, la perspectiva radical del mādhyamika que me interesa señalar (que no es la única, desde luego, ya que la distinción entre estas dos facetas de la realidad dentro del discurso budista no es definitiva: se mueve, cambia, pues lo absoluto y lo condicional no se encuentran claramente definidos, sino que se transforman según el contexto de la tradición lingüística en la que se inscriben), es la afirmación de que es en la realidad convencional en donde descansa la verdadera potencia salvífica de la enseñanza del Buda, lo cual parece implicar, entre otras cosas, que la verdad respecto del punto de vista de lo convencional y de lo absoluto convergen en algunas ocasiones dentro del pensamiento Madhyamaka, que existen contextos en los que se identifican:

*“Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional, y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvāṇa”.*<sup>24</sup>

Sobre esta misma línea, Nāgārjuna también advierte:

---

<sup>23</sup> Vv I.22 (Arnau B, p. 29)

<sup>24</sup> MMK XXIV.10 (Arnau A, p. 175)

“(…) Nosotros decimos que todas las cosas son vacías recurriendo a la verdad convencional (vyavahāra satya), utilizando el lenguaje común y corriente. Pues sin ella no sería posible la enseñanza del dharma (dharmadeshanā).”<sup>25</sup>

Esta actitud distintiva de índole poco ortodoxo para la tradición budista alcanza su posición más radical e iconoclasta, desde mi punto de vista, cuando Nāgārjuna sugiere la identificación total del *saṃsāra* con el *nirvāṇa*, su igualdad cualitativa, en el célebre apartado vigésimo quinto de MMK:

“No hay diferencia alguna entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*, ni la hay entre *nirvāṇa* y *saṃsāra*. La cima del *nirvāṇa* es la cima del *saṃsāra*. Entre ambos, no es concebible ni la más sutil diferencia.”<sup>26</sup>

Una de las cuestiones mayormente señaladas por ciertos budólogos como el aspecto más importante de la propuesta filosófica nagarjuniana, particularmente evidente en Vv, es el rechazo al reconocimiento de una esencia, *svabhāva*, o como la llama Arnau, “naturaleza propia”<sup>27</sup>. La carencia de esencia<sup>28</sup> o “ausencia de naturaleza propia” (*niḥsvabhāva*), según esta lógica, afecta a todo aquello susceptible de ser nombrado, es decir, a cualquier concepto, palabra o enunciado<sup>29</sup>. Para el *mādhyamika*, no existe una preponderancia ontológica de

---

<sup>25</sup> Vv II.28 (Arnau B, p. 35)

<sup>26</sup> MMK XXV.19-20 (Arnau A, p. 191)

<sup>27</sup> Pese a que Arnau emparenta la palabra “esencia” más bien con *dharma* (Arnau A, p. 159, nota 150), yo he optado por usar “esencia” cuando me refiero a *svabhāva*, ya que, me parece que este término otorga mayor luz a aquellos que estamos emparentados con un discurso filosófico de corte esencialista, al estilo clásico. El término “naturaleza propia”, u otros términos como “entidad-por-sí” (Vélez de Cea) o “intrinsic nature” (Bhattacharya), desde mi punto de vista resultan más ambiguos, o necesitan de una subsecuente explicación para ser entendidos. Garfield también usa “esencia” (*essence*).

<sup>28</sup> Coincido particularmente con Jan Westerhoff en resaltar la capital importancia del término *svabhāva* para el discurso nagarjuniano, la comprensión de la carencia de naturaleza propia y su relación con la vacuidad: “The notion of *svabhāva* provides the central conceptual point around which the greatest part of Nāgārjuna’s Madhyamaka revolves. Although it is never used in the sūtras and is rare in the Pali canon, the term *svabhāva*, often translated as “inherent existence” or “own-being”, acquired a dominating role in the thought of the Mādhyamika. Despite its centrality, its status is fundamentally negative: one, if not indeed the central concern of Madhyamaka argumentation is to demonstrate that, despite our intuitions to the contrary, *svabhāva* does not exist. The notion of emptiness (*śūnyatā*) denotes precisely the absence of *svabhāva*.” Jan Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, p.19

<sup>29</sup> “En la literatura del *abhidharma*, “nombre” o “sustantivo”: *nāma* se consideraba uno de los *dharmas*, y

ciertos conceptos por encima de otros: desde el punto de vista de la vacuidad, todos estos carecen de esencia, de una cualidad inmutable (*na anyathābhāva*), permanente (*avikaritva*), autárquica (*nirapekṣaḥ*), etc. Cuando se toma el término ‘vacuidad’ como una entidad autosubsistente, es decir, como un nombre o nomenclatura con referente real, provista de esencia, se comete el mismo error en el que incurren sus oponentes filosóficos, perdiendo de vista la cuestión que le interesa señalar a Nāgārjuna:

“Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo, y puesto que no hay nada que no sea vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?”<sup>30</sup>.

Vacuidad, según me parece, no implica la adjudicación de carencia absoluta de sentido y/o de significado de todos los elementos que componen nuestra creación conceptual –ya que, de alguna manera a través de los conceptos que existen podemos establecer un efectivo nivel de comunicación entre individuos–, pero tampoco postula su existencia en el sentido en el que lo hacen otras escuelas filosóficas en la India de corte esencialista, quienes adjudican un carácter autosubsistente, perenne y trascendente a los postulados ontológicos que emplean para fundamentar su doctrina y catalogar el mundo. Esta posición frente al discurso metafísico a través de una revaloración del uso del lenguaje en la filosofía, corresponde, desde mi punto de vista, al que Siderits y Katsura en su traducción de las MMK llaman “the cessation of hypostatization”.<sup>31</sup> Entre el tipo de postulados y de dogmas respaldados por conceptos que el

---

por tanto, real; *sāḍbhūta* es más bien algo completamente cerrado o acabado, algo que tiene un referente (cosa) fijo. Según el oponente (abhidhārmico) no puede haber un nombre sin un objeto de referencia. El nombre “ausencia de naturaleza propia” prueba, por tanto, esa misma naturaleza propia, la cual supuestamente se niega. El *mādhyamika* replica que dicho nombre no existe de manera diferente al resto de las cosas. Es una referencia a la naturaleza de las palabras y del lenguaje en general, que en sánscrito se denomina *saṃvṛti*: “pensar con otros.(...)” Vv V.57 (Arnau B, p. 59, nota 69)

<sup>30</sup> MMK XIII.7 (Arnau A, p. 117) La nota a pie de página de Arnau sobre esta *kārikā* resulta interesante a este respecto: “Se ha equiparado *śūnya* a *svabhāva*. Es decir, se podría establecer la definición de lo vacío gracias a, o apoyándose en, la naturaleza propia (*svabhāva*) o lo sustancial. Lo sustancial (*svabhāva*) crea el espacio para la vacuidad (*śūnyatā*): como no hay *svabhāva*, tampoco hay *śūnyatā*. Esta estrofa tiene una extraordinaria importancia. Nāgārjuna está tratando de decir que no se puede separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla de la leche. En este lugar, como en otros, se muestra que la misma doctrina del vacío es una falacia. La extensión lógica de la doctrina del vacío sería vaciar el mismo vacío. Y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los peligros que conlleva.” (Ibid., pp. 118-119) Me parece que, gracias a este tipo de aserciones, se hace evidente la tendencia autorrefutativa del discurso nagarjuniano, una de sus características principales filosóficamente hablando.

<sup>31</sup> Respecto del propósito fundamental de la obra, el cual según estos dos autores aparece ya esbozado desde el verso dedicatorio, leemos: “The purpose is not to shock, though. Instead, the commentators tell us,

mādhymika critica podemos destacar, incluso, una de las aseveraciones clave de la doctrina budista, “nada permanece, todo cambia”, cuestión que Nāgārjuna pone en entredicho en variados pasajes de MMK, donde se atacan y deconstruyen las nociones de temporalidad y permanencia, en específico aquellas que corresponden a la refutación del surgir, la duración y el cesar (apartado séptimo), y a la refutación de la existencia última del tiempo (apartado décimo noveno).

A este respecto, en Vv, Nāgārjuna intenta refutar a todo aquel que pretenda afirmar la presencia intrínseca de *svabhāva* en “los nombres”:

*¿La palabra “inexistente” designa algo existente o inexistente? Sea lo uno o lo otro, en ambos casos [tu] posición (pratijñā) es abandonada. En primer lugar porque si la cosa nombrada existe, la proposición es abandonada (falsa). Pues la misma cosa no puede ser a la vez existente e inexistente. Pero, por otro lado, si dices que la cosa nombrada no existe se te podría replicar que lo que no existe no tiene nombre. Así, tu postura de que las palabras tienen naturaleza propia no se sostiene.*

*Si tú dices que la cosa nombrada es inexistente, entonces respondemos que eso inexistente no tiene nombre. Así, abandonas tu proposición [que sostiene que] el nombre tiene una naturaleza propia.*

*Nosotros ya probamos la vacuidad de todas las cosas. Por tanto tu crítica se convierte en algo que no es una proposición.<sup>32</sup>*

Pese a la aparente debilidad de la cadena de argumentación presentada como ejemplo

---

the point of understanding dependent origination through these eight negations is to bring about nirvāṇa by bringing an end to hypostatizing (*prapañca*). By *hypostatization* is meant the process of reification or “thing-ifying”: taking what is actually just an useful form of speech to refer some real entity. Because the doctrine of dependent origination play so central a role in the Buddha’s teachings, Abhidharma scholars developed a complex web of concepts designed to explicated it. The suggestion is that the eight negations are meant to remind us that conceptual proliferation can distract us from the real goal -liberation- and perhaps even serve as a barrier to the achievement of the cessation of suffering.” Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)*, p. 15

<sup>32</sup> Vv V.58-59 (Arnau B, pp. 60-61)

(difícilmente podríamos aceptar, desde nuestro horizonte actual, que “lo que no existe no tiene nombre”, pues parece que una cosa no se sigue de la otra, pudiendo existir significado y sentido en nuestra creación de conceptos independientemente de su correlato con nuestra realidad empírica), el punto que me interesa señalar aquí es que, según creo, el propósito principal de la dialéctica de Nāgārjuna desarrollada en MMK y Vv, es reducir al absurdo (*prasaṅga*) las posibilidades lógicas de sus oponentes al adoptar su lenguaje, mostrando las fallas internas de sus proposiciones, y en última instancia, dejándolos mal parados de cara a su propia doctrina.

De esta manera, mediante la aplicación del tetralema y de otro tipo de estrategias retóricas en MMK y Vv como el regreso al infinito (*anavastā*) y el recurso de la circularidad, al relativizar los términos “existente” e “inexistente” (si bien nos damos cuenta, en realidad estamos lidiando con las categorías ontológicas del ser y el no-ser, tan caras para el discurso filosófico en general), y al mostrar que la premisa filosófica de la que parte su oponente entra en franca oposición consigo misma cuando se lleva su coherencia lógica hasta sus últimas consecuencias, Nāgārjuna se propone abrir un boquete en medio de la pretensión de verdad ligada con algún tipo de “esencialidad” o “cualidad de lo real” en el discurso metafísico. Nāgārjuna pretende mostrar, así, la contingencia y falibilidad de los postulados de sus oponentes por un lado, y por otro, la incongruencia interna y falta de flexibilidad de los procedimientos lógicos que éstos emplean, partiendo del mismo contexto o juego del lenguaje que sus adversarios parten para, finalmente, desembocar en el absurdo.

Todavía falta tratar de explicar de qué manera el *mādhyamika* identifica la vacuidad o carencia de esencia de los conceptos en relación con el mundo que percibimos y con el que estamos familiarizados, es decir, la realidad fenoménica, la cual se basa, siguiendo esta línea, en la co-dependencia y correlatividad de las cosas, *pratītyasamutpāda*<sup>33</sup>. Este concepto, clave para el budismo de la Vía Media y para la tradición Mahāyāna en general, resulta tan importante como *śūnyatā* o *niḥsvabhāva*, los tres elementos complementarios –orgánicos– de una misma propuesta filosófica, tres rostros de una misma estatua. Leemos en Vv:

---

<sup>33</sup> Arnau traduce *pratītyasamutpāda* en MMK como “origen condicionado”, y en Vv como “el existir en dependencia de todas las cosas”. Garfield emplea “dependently co-arisen”, Bhattacharya “dependently originated”, Siderits y Katsura “dependent origination”, Vélez de Cea “el surgir en dependencia”.

*Tú no has comprendido el significado de la vacuidad de las cosas y la criticas así: “Debido a que tu afirmación carece de naturaleza propia, no es válida para la negación de la naturaleza propia”. Pero en el contexto presente, lo que llamamos vacuidad no es sino el existir en dependencia de todas las cosas. ¿Por qué? Porque las cosas carecen de naturaleza propia. Las cosas que surgen condicionadas por otras no tienen naturaleza propia, y en ellas no puede encontrarse naturaleza propia alguna. ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones. Pues si las cosas existieran con naturaleza propia, entonces existirían al margen de causas y condiciones. Pero no es así. Por tanto se dice que carecen de naturaleza propia y debido a esa carencia de naturaleza propia se les llama vacías.*

*Del mismo modo se sigue que mi afirmación, habiendo surgido en dependencia de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y porque carece de naturaleza propia es vacía. Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar comida, tierra y hierba, contener miel, agua y leche o proteger del frío, el viento y el calor. Del mismo modo mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas. Dicho todo esto, no es cierto aquello de que “tus palabras, en cuanto carecen de naturaleza propia y son vacías, no pueden negar la naturaleza propia de las cosas”.<sup>34</sup>*

Para el mādhyamika, nada se sostiene por sí mismo, ninguna cosa emerge independientemente de otra, todo se encuentra en una constante interrelación y conectividad que es imposible de soslayar; en ese sentido, no hay primacía epistemológica ni ontológica de ningún ente sobre otro: cada fenómeno se mantiene al mismo nivel, sin preponderancia de ninguna clase. Es por ello que su ataque a las entidades sustanciales, a las esencias, se encuentra directamente conectado con el postulado del *pratītyasamutpāda*, y éste, a su vez, con el postulado del punto de vista de la vacuidad.

En ese sentido, la herramienta retórica de la vacuidad sólo pretendería “mostrarnos” la carencia de esencia de los conceptos filosóficos mediante el presupuesto de la correlatividad y codependencia de todas las cosas, y no trataría de “decirnos” (i.e., de manera proposicional, con pretensión de validez, comprometiéndose epistemológicamente) que los postulados y

---

<sup>34</sup> Vv I.22 (Arнау B, pp. 29-30)

conceptos que el mādhyamika ha escogido con fines deconstructivos sean inmunes a su propia crítica. Por el contrario, parecería que el espíritu dialéctico nagarjuniano se encuentra imbuido por completo en una tendencia autorrefutativa, la cual sólo es evidente una vez que se ha logrado “mostrar” la falibilidad de las tesis contrarias que se han atacado.

## V. La dialéctica puesta en operación

En el Capítulo XXII de MMK, Nāgārjuna se dedica a examinar la noción de *Tathāgata* (uno de los nombres que corresponden a la descripción de la condición trascendente del Buda, o del Iluminado), la cual, a decir de Arnau, Garfield y otros traductores y comentaristas, ha sido desde hace siglos una de las cuestiones que ha generado mayor polémica dentro del contexto escolástico budista, dando lugar a una serie de disputas entre vertientes y tendencias doctrinales (Theravāda y Mahāyāna, principalmente), entre las cuales se encuentra el Abhidharma Sarvāstivāda de forma destacada. A continuación, transcribo el texto en su totalidad:

*Los componentes de la personalidad no son el Tathāgata, pero el Tathāgata tampoco es diferente de los componentes de la personalidad, ni los componentes de la personalidad existen en él, ni él en ellos, ni el Tathāgata los posee.*

*Si el Buda dependiera de los componentes de la personalidad, no poseería una naturaleza propia, y el que no existe por sí mismo [con naturaleza propia], ¿cómo va a existir con una naturaleza ajena, derivada de otra cosa?*

*Al que existe dependiendo de la existencia de otro (parabhāvam: para que exista una cosa tiene que haber otra) se le debe de llamar carente de yo (anātman). ¿De qué modo, pues, podría ser el Tathāgata el que carece de yo?*

*Lo que no existe por sí, ni dependiendo de algo ajeno, ¿cómo podrá llegar a ser? Sin naturaleza propia ni ajena, ¿quién es ese Tathāgata?<sup>35</sup>*

---

<sup>35</sup> MMK, XXII.1-4 (Arnau A, p. 159)



Los componentes o agregados de la personalidad, *skandhās*, constituyen las principales categorías ontológicas para el imaginario budista abhidhárnico en lo concerniente a la estructuración de una identidad individual fragmentaria, la cual, curiosamente, había sido rechazada de algún modo mediante la afamada doctrina del *anātman*, misma que, como esbozamos casi al principio de este capítulo, propone una negación radical del yo o del sí-mismo, generando una gran polémica entre posturas y tendencias dentro de las diversas comunidades y escuelas pertenecientes al budismo. Sin embargo, según podemos observar, Nāgārjuna no se adhiere a ninguna de estas dos posturas o posibilidades lógicas: por un lado, rechaza la aceptación de la existencia del Yo trascendente del *Tathāgata* a partir de la conjunción de los cinco agregados; y, por otro, rechaza de igual manera la negación radical de su yo o sí-mismo.

Ya desde el capítulo cuarto de MMK, Nāgārjuna se encarga de refutar la posibilidad de la existencia y la no-existencia de los componentes o agregados; no obstante, es justo hasta este momento en el que esta idea es puesta en relación con la cualidad trascendente (y por ende, esencial) del santo (*arhat*) budista, uno de los llamados “Perfectos”, conquistadores del *nirvāṇa*, vencedores sobre la condición sufriente humana: el *Tathāgata*. Es de destacar que, para realizar tal ejercicio a través de su dialéctica, Nāgārjuna se basa, primero, en la noción de esencia (*svabhāva*), la cual posee, entre sus atributos característicos, la posibilidad de poder generarse a partir de sí misma, y, segundo, en la de su contraparte –aquello que no posee esencia ni naturaleza propia, los objetos del mundo material–, basado en la noción del surgimiento co-dependiente o condicionado de todas las cosas (*pratītyasamutpāda*) según la versión abhidhárnica.

Los cinco *skandhās* (forma o materia, *rūpa*; sensación, *vedanā*; percepción, *samjñā*; concepciones o formaciones mentales, *samskāra*; conciencia o discernimiento, *vijñāna*) son traídos aquí de nueva cuenta para mostrar, mediante su relativización, la inconsistencia de esta idea (i.e., la postulación de la identidad personal vista como un constructo), basada en un esquema lógico que la dialéctica nagarjuniana logra poner en aprietos mediante la aplicación de su tetralema, pero también, y al mismo tiempo, la de su contraparte lógica (i.e., la negación total de la identidad personal). Desde mi punto de vista, es digna de atención la manera en la que, más adelante, mediante la habilidosa aplicación del *catuṣkoṭi*, Nāgārjuna intenta

desmontar la noción misma de *svabhāva* –el corazón temático en MMK– a través de la deconstrucción simultánea de los cinco *skandhās* y de la noción misma de *Tathāgata*:

*Aunque algún Tathāgata no dependiera de los componentes de la personalidad, para que existiera aquí y ahora tendría que depender de ellos [de otro modo no podríamos percibirlo ni hablar de su “existencia”]: por lo tanto, existiría con dependencia de tales componentes de la personalidad. Pero si ningún Tathāgata existe independiente de los componentes de la personalidad, ¿cómo podrá llegar en el futuro a depender de ellos?*

*No existe nada que no haya dependido de otra cosa, ni nada que dependa ahora. El Tathāgata no podría existir de ningún modo sin depender de algo. Lo que estamos investigando de cinco maneras no existe: ni por sí mismo ni por otra cosa. ¿Cómo concebir entonces al Tathāgata en términos de algo que depende de los componentes de la personalidad?*

*Incluso la misma dependencia no existe con una naturaleza propia; y algo que no existe con naturaleza propia, ¿cómo podría hacerlo por medio de la naturaleza ajena? Así pues, tanto la dependencia como lo dependiente son completamente vacíos ¿De qué forma entonces se podría imaginar un Tathāgata vacío en términos de vacío? [Por tanto, la dependencia] no puede llamarse vacía: ni no vacía, ni ambas cosas ni ninguna de ellas<sup>36</sup>. Pero se habla de una dependencia vacía, porque es una designación útil [en el camino hacia el despertar].*

*El tetralema se aplica [en los textos] a lo eterno y a lo no eterno, a lo infinito y a lo finito: pero ¿cómo aplicar el tetralema a la paz [del nirvana]?*

*Pero tú, que imaginas el Tathāgata existiendo, como un aglomerado de materia perceptible, tú mismo, cuando te lo imaginas (*vikalpāyan*) no existiendo -cuando, por lo tanto, no lo percibes-, entonces lo concibes como liberado.*

*Dado que el Tathāgata es vacío de naturaleza propia, el pensamiento de que el Buda existe, o no existe, tras la extinción (*nirodha*) tampoco es apropiado. Aquellos que conciben, con sus*

---

<sup>36</sup> Aquí se corrobora la forma lógica del tetralema en su aspecto positivo que señalé anteriormente:  $p, \sim p, p \wedge \sim p, \sim (p \wedge \sim p)$ .

*vanas elucubraciones, al Buda como inmutable y más allá de todo pensamiento, todos ellos, sucumbiendo a ellas, no aciertan a ver al Tathāgata.*

*Este mundo tiene como naturaleza propia aquello que el Tathāgata tiene como naturaleza propia. La carencia de naturaleza propia en el mundo es la carencia de naturaleza propia en el Tathāgata.<sup>37</sup>*

Nāgārjuna nos sitúa, primero, frente a la serie de cuatro posibilidades lógicas que ofrece su tetralema en lo concerniente a la existencia del *Tathāgata*:

A) La existencia del *Tathāgata* depende de los cinco componentes de la personalidad (surge de manera condicionada, no posee esencia o naturaleza propia; no es una opción viable, puesto que la condición del *Tathāgata* como ente trascendente quedaría disuelta)

B) La existencia del *Tathāgata* no depende de los cinco componentes de la personalidad (surge por sí misma, pues posee esencia o naturaleza propia; tampoco es una opción viable, puesto que para lograr ser percibido, como cualquier otra cosa, tendría que depender de los cinco componentes de la personalidad)

C) La existencia del *Tathāgata* depende y no depende de los cinco componentes de la personalidad (lo cual es un absurdo, según el principio lógico de no-contradicción)

D) La existencia del *Tathāgata* ni depende ni no depende de los cinco componentes de la personalidad [lo cual también es un absurdo, al ser la contraparte lógica de C)]

Después, esboza una segunda serie de cuatro posibilidades lógicas, esta vez concernientes al surgimiento en dependencia en relación con la vacuidad, concibiendo ésta última no como un postulado ontológico con validez universal, sino como “una designación útil en el camino al despertar”:

A) El surgimiento en dependencia es vacuo

B) El surgimiento en dependencia no es vacuo

C) El surgimiento en dependencia es vacuo y no-vacuo

D) El surgimiento en dependencia ni es vacuo ni es no-vacuo

---

<sup>37</sup> MMK XXII.5-16 (Arnau A, pp. 162-163)

Todas las anteriores alternativas, por ser implausibles y desembocar en el absurdo, conducen, según Nāgārjuna, al reconocimiento de la vacuidad (*śūnyatā*) tanto del *Tathāgata* como de los cinco componentes de la personalidad, situación en la que el término “vacuidad” debe entenderse, sobre todo, como carencia de esencia (*niḥsvabhāva*), encontrándose íntimamente vinculado con la versión mādhyamika del surgimiento en dependencia (*pratītyasamutpāda*), el cual, bajo esta óptica, es idéntico a la vacuidad (un tipo de vacuidad, como hemos visto, no-proposicional, tentativamente al margen del discurso esencialista). A decir de Nāgārjuna, lo anterior sólo puede resultar una aseveración auto-contradictoria, si se considera la noción de vacuidad como un postulado ontológico, y no como una mera designación (es decir, como un “acto de habla” que forma parte de un discurso performativo, siguiendo la designación del filósofo inglés J.L. Austin<sup>38</sup>).

Posteriormente, se establecen un par de dilemas (*dvikoṭi*) vinculados con los tetralemas anteriores. El primero:

A) El *Tathāgata* existe como un conglomerado de materia perceptible (al igual que los demás elementos del mundo material, por lo tanto, no es un ente trascendente, lo cual es contradictorio según su concepción tradicional en el budismo)

B) El *Tathāgata* no existe como un conglomerado de materia perceptible (no puede ser percibido, por lo tanto, no existe, lo cual no podría ser aceptado de ningún modo por la comunidad budista)

El segundo:

A) El Buda existe tras la extinción (es un ente trascendente; no obstante, si se encuentra condicionado al igual que cualquier elemento del mundo material, ¿cómo podría darse esto?)

B) El Buda no existe tras la extinción (deja de existir, lo cual es inaceptable, dado que, por definición, es un ente trascendente).

Si nos damos cuenta, las doce posibilidades lógicas anteriores: a) se predicen en un sentido

---

<sup>38</sup> Cfr.: J. L. Austin, *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Eds. J. O. Urmson and Marina Sbisa (Oxford: Clarendon Press, 1962).

negativo, de refutación de la tesis contraria, sin dar asentimiento o tratar de postular una idea propia; b) se entrelazan y refuerzan entre ellas, como las cuerdas en una red; y c) remiten prácticamente a una misma noción: la de la carencia de esencia –o vacuidad– de las categorías ontológicas que sustentan una visión de mundo (i.e., los cinco agregados de la personalidad, el carácter trascendente del *Tathāgata*, su pervivencia después de la extinción, etc.).

Pese a su efectividad en el ámbito de la dialéctica, el tetralema, el trilema (*trikoṭi*: algo es, algo no es, algo es y no es) y el dilema no son los únicos artilugios retóricos que emplea Nāgārjuna en orden de deconstruir los argumentos de sus contrarios, de la misma manera que la afiliación filosófica o doctrinal de sus oponentes cambia de un texto a otro, e incluso es variable entre apartados de una misma obra. En MMK, por ejemplo, en la mayoría de los casos los ataques van dirigidos hacia un interlocutor budista, poniendo en entredicho prácticamente todos los dogmas tradicionales que componen el corazón de su doctrina<sup>39</sup>. En Vv, el adversario filosófico de Nāgārjuna parece tratarse de un pensador nyāyayika (o en todo caso, alguien formado en la lógica Nyāya); su objetivo principal, desmontar el aparato epistemológico Nyāya, se logra a partir de la reducción al absurdo de la noción de *pramāṇas* o medios de obtención del conocimiento, aplicando también los recursos dialécticos de la falacia de circularidad y de la regresión al infinito (*anavastā*):

### [Objeción]

*Ahora bien, [dices que] niegas las cosas tras haberlas aprehendido (upalabhya) mediante la percepción (pratyakṣa). Replicamos que no podría existir esa percepción mediante la cual las cosas serían [supuestamente] aprehendidas.*

---

<sup>39</sup> Aquí ofrezco una lista de algunas de las más importantes categorías metafísicas, *dharmas* o “nombres” pertenecientes a la doctrina budista que aparecen en las *Mūlamadhyamakakārikā*: los cuatro tipos de condiciones necesarias para el conocimiento de las cosas (*hetu, ālambanam, anatarā, adhipateyam*: MMK I [Arnau A, pp. 54-59]); el movimiento y el móvil (*gānta, gamana*: MMK II [Arnau A, pp. 60-65]); la forma sensorial (*rūpa*: MMK IV [Arnau A, pp. 70-75]); el espacio o lo omnipenetrante (*ākāśa*: MMK V [Arnau A, pp. 76-81]); los componentes de la personalidad (*skandhās*: MMK XVIII [Arnau A, pp. 142-145]); las características de lo condicionado (*anitya, anātman, duḥkha*: MMK VII [Arnau A, pp. 86-95]); el eje surgimiento-duración-cese (*utpāda, sthiti, bhāṅga* [Ibidem]), la acción y el agente (*kriyā, sādḥbhūta*: MMK VIII [Arnau A, pp. 96-101]); la conjunción de causas y condiciones (*sāmagra*: MMK XX [Arnau A, pp. 148-151]); la naturaleza propia o esencia del Iluminado (*Tathāgata*: MMK XXII [Arnau A, pp. 158-163]); las tres turbaciones existenciales (*kleśa: rāga, dveṣa, moha*: MMK XXIII [Arnau A, pp. 164-171]); las cuatro nobles verdades, las tres joyas, los cuatro nobles frutos, las ocho nobles personas, el sendero (*catvāri āryasatyāni, triratna, āryaphalāni, āryapudgala, mārga*: MMK XXIV [Arnau A, pp. 172-183]).

*[Réplica]*

*Si yo aprehendiera algo con ayuda de la percepción y los demás [medios de conocimiento], entonces afirmarí­a o negarí­a. [Pero] debido a que no ocurre tal cosa, no se me puede acusar de falacia.*

*[Comentario]*

*Si yo aprehendiera algo con ayuda de los cuatro medios de conocimiento: percepción (pratyakṣa), inferencia (anumāṇa), comparación (upamāṇa) y testimonio verbal (āgama), o bien mediante uno solo de ellos, entonces yo afirmarí­a y negarí­a. [Pero] debido a que no aprehendo objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada. En estas circunstancias tu crítica no se me aplica en absoluto, pues yo no niego las cosas después de haberlas aprehendido [mediante los medios de conocimiento], sino que digo que estos medios de conocimiento no existen, ni existen los objetos que puedan ellos dar a conocer.*

*Si los objetos, sean los que sean, se prueban mediante los medios de conocimiento, explica cómo pruebas entonces los medios de conocimiento.*

*Si crees que semejantes objetos se prueban mediante los medios de conocimiento, del mismo modo que se miden (meya) las cosas con instrumentos de medida (māna), preguntamos: ¿Cómo probar entonces medios de conocimiento? ¿Cómo probar la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal? Si dices que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de (otros) medios de conocimiento, entonces tu afirmación de que todas las cosas se prueban mediante los medios de conocimiento debe descartarse.*

*Y, además, si los medios de conocimiento se probaran mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontrarí­amos ante una regresión infinita (anavastā) (...) ¿Qué error implica esto? Que ni el comienzo, ni el medio, ni el final pueden probarse.*

*En una regresión infinita no puede probarse un comienzo. ¿Por qué? Porque esos medios de conocimiento se probarí­an mediante otros medios de conocimiento, y de nuevo estos otros mediante otros y así sucesivamente. Por tanto, no hay comienzo, y sin comienzo, ¿cómo podrí­a haber medio o final? Consecuentemente, la afirmación de que los medios de*

*conocimiento se prueban a través de otros medios de conocimiento no es válida.*

*Ahora, si crees que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de otros medios de conocimiento, entonces abandonas tu postura y deberías dar una razón para esta incoherencia.*

40

En este caso, tenemos que:

- A) Es necesario, según el nyāyayika, que para que el mādhyamika haya podido negar la existencia de los medios de conocimiento, tuvo primero que haber aprehendido su noción por medio de la percepción, lo cual terminaría validando la propuesta epistemológica del Nyāya.
- B) El mādhyamika objeta que, dado que éste no afirma ni niega la existencia de los medios de conocimiento, no se le puede adjudicar semejante noción (i.e., la negación rotunda de la existencia de los medios de conocimiento). Ésta sólo puede ser negada mediante el empleo de la misma lógica que establece la existencia de los medios de conocimiento, cuestión que al mādhyamika no le compete, pero sí al nyāyayika.
- C) Después, el mādhyamika somete a prueba la noción de medios de conocimiento proporcionada por el nyāyayika:
  - Según la lógica Nyāya, es necesario que cualquier objeto situado en la experiencia haya sido aprehendido por los medios de conocimiento; pero si uno, a su vez, tiene que remitirse a los objetos aprehendidos para demostrar la existencia de estos medios, ¿cuál es el punto de haber postulado la existencia de los medios de conocimiento en primer lugar? No tendría sentido. Entonces, se apela a la falacia de la circularidad o del círculo vicioso.
  - Mediante la aserción de que cualquier cosa debe de probarse mediante los medios de conocimiento, estos medios, en tanto cosas, ¿por quién son probados? Si no pueden ser probados más que por ellos mismos, la aseveración “todo es probado mediante los medios de conocimiento” no es válida. Es así como se hace necesario recurrir a otro tipo de comprobación empírica, es decir, a otros medios de conocimiento.
  - Luego, si es necesario recurrir a otros medios de conocimiento para poder probar los medios de conocimiento que se postularon al principio, uno recae en una regresión

---

<sup>40</sup> Vv III.5, III.30-33 (Arнау B, pp. 39-42)

infinita, la cual desemboca en el absurdo.

- Por ende, los medios de conocimiento: a) ni pueden probarse por sí mismos, b) ni pueden probarse por otros medios, c) ni por ambas opciones simultáneamente, d) ni por ninguna de ambas opciones simultáneamente.
- Finalmente, el nyāyayika es orillado a abandonar su postura, o, en todo caso, a reconocer que desemboca en el absurdo.

En los siguientes párrafos de Vv, Nāgārjuna continúa con su despliegue dialéctico en contra de la lógica del Nyāya, empleando nuevamente el artificio retórico del tetralema, ni afirmando ni negando la existencia de los medios de conocimiento<sup>41</sup>, en concreto, al traer a cuenta la metáfora (que más bien parece un experimento mental) en la que el fuego no puede iluminarse a sí mismo<sup>42</sup>. Mediante lo anterior, se intenta demostrar la inconsistencia de la posición del nyāyayika en relación con su teoría del conocimiento, propiciando el resquebrajamiento interno de su sistema, si es que uno pretende seguir al pie de la letra las condiciones lógicas que éste ha escogido como criterios de verdad en primera instancia<sup>43</sup>.

¿Esto implica, acaso, la descalificación flagrante y el rechazo total del empleo de la lógica Nyāya como una herramienta útil para el pensamiento por parte de Nāgārjuna? No lo creo así. Lo que sí implica, me parece, es que el nyāyayika, al tratar de otorgar un carácter necesario (y

---

<sup>41</sup> “Aparentemente la aserción de Nāgārjuna es: ‘No existen los medios de conocimiento’, pero Nāgārjuna se da cuenta de que si afirma tal cosa cae en contradicción, pues ¿cómo habría llegado a semejante conclusión? Dice no haber formulado ese juicio, tan sólo señala que ha llevado al adversario dialéctico a esa conclusión, siguiendo las propias reglas del adversario, a las que deberá de renunciar si no quiere contradecirse, si lo que busca es la coherencia. No afirma que haya medios de conocimiento. Tampoco lo niega. No afirma que no los haya ni tampoco niega que no los haya. Parece traicionar el juego de la epistemología, cuyo vocabulario es el de los objetos y medios de conocimiento. Nāgārjuna tratará de sustituir ese vocabulario por uno nuevo.” (Arnau B, pp. 42-43, nota 46)

<sup>42</sup> “El comentario en la traducción de Tucci (realizada a partir de las versiones china y tibetana del texto sánscrito) resulta más claro. No se puede aceptar que el fuego se ilumine a sí mismo por lo siguiente: La iluminación presupone la oscuridad; por tanto, o se admite que el fuego posee la oscuridad en sí mismo o que no la posee. El primer caso sería una contradicción; en el segundo, debido a que no es posible la iluminación sin oscuridad, es absurdo suponer que se autoilumina.” (Arnau B, p. 43, nota 48)

<sup>43</sup> “Como es bien sabido, el ideario racionalista de este par de escuelas (Nyāya y Vaiśeṣika) descansa en las siguientes dos proposiciones básicas: si algo existe, entonces, por principio, es cognoscible, y si algo puede conocerse, entonces también es posible ponerlo en palabras. La verdad pertenece al ámbito del lenguaje, está sustentada en herramientas lógicas, principalmente la inferencia ( *anumāna* ), y se establece en el contexto del debate riguroso y edificante ( *vāda* ).” Óscar Figueroa,  *El arte de desdecir: inefabilidad y hermenéutica en India antigua* , p. 104



por ende, esencial) a la noción de *pramāṇa* como condición de posibilidad de todo tipo de conocimiento dentro de su panorama conceptual, se convierte en un objetivo obligado del artilugio retórico de la vacuidad empleada por Nāgārjuna, la cual se propone, como ya he dicho, desmontar cualquier noción de esencia y/o de cualidad intrínseca presente en las querellas filosóficas de su época. En ese sentido, según Nāgārjuna, el estatus epistemológico de la noción de *pramāṇas* o medios de conocimiento es –al igual que cualquier otra designación que forme parte del discurso metafísico– meramente contextual, válida únicamente dentro de su propio orden de ideas, al interior de su lógica muy particular, ni absolutamente verdadero (como les gustaría afirmar al nyāyayika) ni absolutamente falso (posición que el nyāyayika adjudica erróneamente a la crítica del mādhyamika).

## VI. Nāgārjuna, ¿un nihilista? ¿En qué sentido?

Al tratar de explicar brevemente lo que a mi parecer es el núcleo de la propuesta filosófica de Nāgārjuna en MMK y Vv, a lo largo de mi investigación me he encontrado a menudo con diversas lecturas que apoyan e intentan justificar una interpretación nihilista del Madhyamaka, con las cuales no estoy del todo de acuerdo. Desde luego, algunas posturas me resultan más radicales que otras; no obstante, todas ellas comparten la siguiente premisa: el objetivo filosófico de Nāgārjuna consiste en la rotunda negación de la existencia de ciertas entidades (en algunos casos de índole empírico, en otros de índole meramente conceptual, y en otros inclusive de ambos).

Por lo general, el término “nihilismo” suele tener, más que una orientación metafísica, una connotación moral: la carencia parcial o absoluta de valores, o la relativización de los mismos que conduce prácticamente a su anulación. En ese sentido, difícilmente se podría tildar a Nāgārjuna de nihilista, ya que, pese a su empleo recurrente de la estrategia retórica de la vacuidad, según su propio testimonio, nunca se desprende del *Dharma* predicado por el Buda, todo lo contrario<sup>44</sup>. Además, prácticamente todas las clases de budismo que conozco

---

<sup>44</sup> La incuestionable afiliación al *Dharma* budista, así como la franca devoción al Buda por parte de Nāgārjuna me resultan particularmente transparentes, por ejemplo, en la dedicatoria de los versos introductorios de MMK: “Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes, que enseñó el origen condicionado, el auspicioso apaciguamiento de la elucubración (...)” (Arnau A, p. 53) Lo mismo ocurre en las líneas finales de Vv: “Me postro ante el Buda sin par, que enseñó la vacuidad, la

mantienen un cuerpo bastante sólido de enseñanzas y de preceptos morales, poniendo el énfasis en valorizaciones de índole positivo como la acción correcta o el pensamiento correcto, y en valores fundamentales como la compasión, la generosidad, la paciencia, la meditación, entre otras.

En el caso particular de este trabajo, me interesa ahondar en la faceta metafísica u ontológica del nihilismo (o si se quiere, lingüística y discursiva), ya que es desde este enfoque en donde, desde mi perspectiva, se confunden los términos. Siendo tal la situación, entiendo “nihilista metafísico” como la postura de alguien que ha postulado la negación radical de las esencias, del Ser, de lo realmente existente: el enunciado “en esencia, nada existe” resume, desde mi punto de vista, correctamente esta postura a partir de su faceta más extrema, la cual adquiere una serie de matices dependiendo desde qué horizonte de sentido se enuncie. Sin embargo, existe una sutil diferencia entre enunciar “en esencia, nada existe” y “no me es posible asentir que, en esencia, nada existe”, sobre todo al poner el énfasis en lo que “existencia” y “esencia” significan dentro del marco argumentativo de los oponentes filosóficos de Nāgārjuna en MMK y Vv, los cuales pretenden justificar la existencia de *svabhāva* en ciertos *dharmas* y otras nociones de índole metafísico pertenecientes a sus propios sistemas. Y allí es donde comienzan las complicaciones.

Un ejemplo de adjudicación nihilista de Nāgārjuna lo encontré en la opinión de un reconocido budólogo, Thomas E. Wood. Wood sugiere en uno de sus textos que es posible sostener filosóficamente una interpretación nihilista del Madhyamaka (NI: Nihilist interpretation), frente a una interpretación no nihilista (NNI: non-nihilist interpretation) del mismo, tendencia que, a decir del autor, ha prevalecido y se ha vuelto la corriente dominante a partir de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a raíz de la publicación del libro de T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, en 1950<sup>45</sup>. Sobre esta línea, lo que entiende Wood por nihilista es básicamente la negación del sí-mismo –del yo, del principio de identidad– (posición en común con las otras escuelas pertenecientes al budismo Mahāyāna) y de los *dharmas*, es decir, de las categorías

---

condicionalidad y dependencia de todas las cosas y la vía media, todos ellos uno.” (Arnau B, p. 75)

<sup>45</sup> Thomas E. Wood, *Nagārjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, p. 1

filosóficas budistas fundamentales<sup>46</sup>. A este respecto, no me encuentro en desacuerdo con Wood; sin embargo, desde mi punto de vista, esta “negación” de los *dharmas* a la que se refiere Wood únicamente es susceptible de ser sostenida en un sentido bastante acotado del término, y no de manera absoluta, lo cual, al menos desde mi punto de vista, no lo convierte en un nihilista, es decir, en alguien que afirma que “no existe tal cosa como los *dharmas*”. Poner en cuestión la cualidad esencial de ciertos conceptos y categorías budistas, y tratar de detener la proliferación lingüística producto de la especulación filosófica, no significa necesariamente la negación radical de los *dharmas* como existentes; según me parece, solamente expresa un punto de vista crítico frente al realismo metafísico que apoyan los interlocutores de Nāgārjuna en MMK y Vv, los cuales, en efecto, se comprometen epistemológicamente con la existencia necesaria de los conceptos filosóficos que soportan su doctrina.

Otro caso de adjudicación nihilista de Nāgārjuna, más radical que el de Wood incluso, proviene de un par de reconocidos indólogos de habla hispana: Carmen Dragonetti y Fernando Tola. En su texto “Realidad, vaciedad y verdad en la filosofía budista”, Dragonetti y Tola (co-autores) se dedican a dar una visión general de estos problemas, comenzando por una introducción general a la filosofía de la India, sus *darśanas* o escuelas, una historia general del budismo, y finalmente la parte que le corresponde al budismo de la vía media. Es así como, al intentar explicar la manera en la que se relaciona el término *śūnyatā* con el término *pratītyasamutpāda*, y las implicaciones epistemológicas y ontológicas que esta relación conlleva, leemos:

*La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, la impermanencia, la contingencia, en una palabra, constituye la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad empírica y la forma bajo la cual aparece ante nosotros es sólo una irrealidad, una ilusión.*<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> “The earliest Mahāyāna sūtras, the Prajñā-pāramitā, asserts that the dharmas are just unreal or non-existent as the self had been declared to be in canonical Buddhism. Prima facie, then, the Mahāyāna doctrine that all dharmas are empty is simply a generalization of the Hīnayāna doctrine that the self is empty. Although both are in a sense nihilistic doctrines, there is an important difference between them, for the Hīnayāna is only a nihilistic doctrine with respect to the self. The Mahāyāna is more radical, because it denies the existence of both self and dharmas. This, in brief, is the nihilist interpretation (NI) of the Mahāyāna in general, and of the Madhyamaka in particular.” Ibid., p. 4

<sup>47</sup> Carmen Dragonetti y Fernando Tola, “Realidad, vaciedad y verdad en la filosofía budista”, en *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*, p. 105

*La escuela Madhyamaka no se detiene dentro de los límites de las dos tesis que hemos mencionado, es decir la tesis de la oposición entre la realidad fenoménica y la verdadera realidad (que no es sino la verdadera naturaleza de la realidad fenoménica) y la tesis de la contingencia universal; lleva adelante sus análisis de la realidad y alcanza una posición radical, una posición “nihilista”. La escuela niega la verdadera existencia, la existencia tal como aparece, de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ella se dan, de todas las características que le son propias. Para la escuela todos los seres y las cosas, contingentes por su naturaleza, que constituyen la realidad empírica, son irreales, inexistentes.<sup>48</sup>*

Desde mi punto de vista, la herramienta retórica de la vacuidad propugnada por Nāgārjuna de ninguna manera implica la negación rotunda de la realidad empírica; más bien, como he tratado de explicar, su objetivo consiste en desacreditar lo que de “esencial” o “sustancial” tienen ciertas categorías epistemológicas y/u ontológicas bajo las cuales diversos pensadores budistas y escuelas filosóficas de la India han intentado agrupar y categorizar nuestra experiencia del mundo; pensadores y escuelas que se distinguen por emplear un discurso metafísico con pretensión de verdad absoluta, otorgándole a las entidades que postulan el estatuto de existentes en sí y por sí mismas, presentándose como incuestionables. Así, desde la óptica del Madhyamaka, las fantasmagorías “irreales” e “inexistentes” se referirían, en todo caso, a aquellos conceptos filosóficos elevados a verdades universales, y no la serie de elementos que constituyen nuestra realidad empírica, pues son los primeros, al ser el objetivo principal de la dialéctica nagarjuniana, y al evidenciar que carecen de esencia, *svabhāva*, los que pierden todo efecto de legitimación epistemológica y/u ontológica<sup>49</sup>.

Por ello, me parece inadecuado encontrar en el trabajo de Dragonetti y Tola apartados como “Negación de la realidad empírica”<sup>50</sup> y “Shūnyatā como denominación de la verdadera realidad”

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 108

<sup>49</sup> Faltaría añadir, según creo, que en dada situación tales conceptos pierden, al mismo tiempo, su poder de persuasión y convencimiento.

<sup>50</sup> Dragonetti -Tola, Op. cit., p. 107

---

<sup>51</sup>, en los cuales se le otorga al mādhyamika adjetivos como “negativista” y “relativista”<sup>52</sup>, y en los que se designa la vacuidad como “la verdadera naturaleza” y “la verdadera realidad”<sup>53</sup>, cuestiones y características que, desde mi punto de vista, resultan contraintuitivas para el discurso nagarjuniano<sup>54</sup>. Como prueba de esto, en Vv, Nāgārjuna advierte:

*Nosotros no negamos en verdad la naturaleza propia de las cosas, ni afirmamos la naturaleza propia de un cierto objeto aparte de las cosas. Ahora, siendo esto así, tu crítica: “Si las cosas carecen de naturaleza propia, deberías explicar a qué otro objeto, aparte de las cosas, pertenece esa naturaleza propia”, no nos concierne.*<sup>55</sup>

La negación rotunda de *svabhāva* en las cosas resulta, siguiendo esta lógica, igual de falaz que la afirmación de su existencia por parte de los detractores de la propuesta de la vacuidad presentes en sus textos, por completo ajena al punto de vista del mādhyamika. Bajo esta luz, no me parece pertinente llamar nihilista a Nāgārjuna<sup>56</sup> en el sentido en que lo hacen Tola y Dragonetti, es decir, un nihilista metafísico. Tal y como lo concibo, un nihilista metafísico sería el equivalente de un esencialista en sentido positivo, siendo ambos partícipes de la misma falacia, sólo que desde polos opuestos, pero en última instancia, idénticos en su dogmatismo<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Ibid., p. 109

<sup>52</sup> Ibid., p. 108

<sup>53</sup> Ibid., p. 109

<sup>54</sup> En el texto de Dragonetti y Tola podemos seguir localizando ideas y adjudicaciones de un tipo de nihilismo metafísico, el cual, desde mi punto de vista, no conciernen a la propuesta filosófica de Nāgārjuna: “la vaciedad preexiste al análisis abolutivo”, “(...) la verdadera realidad, la vaciedad, siempre ha estado, está y siempre estará ahí, independientemente de nuestro análisis abolutivo, previamente a él, aunque no lo percibamos” (p. 110); “(...) por encima del ilimitado e infinito abismo de la vaciedad universal” (p. 111); “Si hubiera surgimiento, transmigración, destrucción, etc., *reales* de algo, tendríamos una negación de la *shūnyatā*, vaciedad, a la cual algo real se le contrapondría. Pero no habiendo existido ni existiendo ni pudiendo existir algo real, lo único que se ha dado siempre, se da y se dará es la *shūnyatā*, vaciedad integral.” (p. 113)

<sup>55</sup> Vv V.60 (Arnau B, p.62)

<sup>56</sup> “El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación [del aniquilamiento total o de la discontinuidad], ha enseñado el *saṃsāra*, no la eternidad del *saṃsāra*”. MMK XVII 20 (Arnau A, p. 139)

<sup>57</sup> “In Buddhist language, neither ‘eternalism’ nor ‘annihilationism’ makes sense. The Buddhist middle path is also, it seems, the path of the Pyrrhonist. The ‘emptiness’ of the evidently nonevident is only the ‘emptiness’ of its nonobjectivity, its indeterminacy. Like antimatter, it is a complementary aspect of experience, giving us

Al no afirmar ni negar las tesis provenientes del imaginario filosófico de sus adversarios en el campo de la dialéctica, la posición del budista de la vía media permanece abierta a la experiencia cotidiana, de cara a una especie de prudencia discursiva, más emparentada con una posición escéptica o agnóstica que nihilista. No pronunciarse a favor o en contra de la inesencialidad de las cosas no implica, de ninguna manera, negarlas como existentes<sup>58</sup>.

Esta característica distintiva del *mādhyamika* sólo es posible gracias a su ambigüedad frente a la posición filosófica de sus contrarios, su ambivalencia ante el compromiso epistemológico con cualquier postulado definitivo y concluyente en el terreno de la metafísica y la ontología, rehusando tomar partido en alguno de los extremos de la discusión entre tendencias doctrinales y escuelas de pensamiento. De esta manera, Nāgārjuna trata de mantenerse al margen de este tipo de polémicas, curiosamente, tratando de llevar las propuestas filosóficas de sus contrarios hasta sus últimas consecuencias lógicas en el terreno argumentativo<sup>59</sup>. Tal y como la concibo, la vacuidad, *śūnyatā*, más que un axioma universal o una categoría filosófica inamovible, resulta un término estratégico de corte retórico –incluso irónico, como sugiere constantemente Arnau–, hábilmente empleado por el *mādhyamika* en los debates filosóficos, y no la naturaleza “verdadera”, “esencial” y “última” de todo lo que existe, velada de constante por la realidad empírica “ilusoria” e “irreal”, como Dragonetti y Tola afirman.

## VII. Conclusión

Pese a todo, siempre se podrá seguir arguyendo, al igual que lo hacen los oponentes filosóficos de Nāgārjuna en MMK y en Vv en repetidas ocasiones, ¿no es la vacuidad también un

the only self we can distinguish, obscure and dependent as it may be to us who are distracted by objects, but nonetheless with a claim to some kind of being of its own.” Kuzminski, Op. cit., p. 95

<sup>58</sup> “Yo no niego nada, pues no hay nada que negar. Por tanto, me calumnias cuando dices que niego.” Vv VI.63 (Arnau B, p. 64). “Con respecto a tu afirmación de que la negación de lo inexistente se prueba sin palabras, nosotros observamos que en ese caso, el discurso lo da a conocer como inexistente, pero no lo niega.” Vv VII.64 (Arnau B, p. 65)

<sup>59</sup> “Si yo tuviera alguna proposición (*pratijñā*) entonces ese defecto (*doṣaṇa*) sería mío. Sin embargo, yo no tengo proposición (*nāsti ca mama pratijñā*). Por tanto no se me puede achacar defecto alguno. Si yo tuviera alguna proposición, entonces el defecto que estableciste previamente sería mío, porque afectaría al carácter específico de mi proposición (*pratijñā-lakṣaṇa-prāptavāt*). [Pero] yo no tengo proposición. Así, [nosotros creemos que] siendo todas las cosas vacías, perfectamente serenas y en reposo, ¿cómo podría haber una proposición?(...)”. Vv II.29 (Arnau B, pp. 36-37)

concepto? ¿Qué lo hace inmune a su propia crítica? ¿En dónde se encuentra su congruencia filosófica? Lo que podría otorgar como respuesta provisional aquí, basado en mi limitada experiencia con el estudio de los textos de Nāgārjuna, es que esta cuestión presenta un dilema que se resuelve –o se desanuda, como diría Wittgenstein– por la vía de la contextualización.

Yendo un poco más lejos que lo que nos permite una lógica restrictiva en la cual se apoyan los principios del tercero excluido y de no-contradicción, *śūnyatā* es y no es un concepto a la vez, de manera simultánea. Es decir, es susceptible de entenderse como un concepto desde el punto de vista de la convención y del uso llano de nuestro lenguaje, ya que indudablemente nos encontramos usamos el término *vacuidad* para referirnos a algo, a una palabra como cualquier otra, la cual tiene un significado que varía de contexto en contexto, y que parece no tener un referente empírico (o que, en todo caso, refiere a una visión holista de la interdependencia de lo existente). Sin embargo, dentro del imaginario de los interlocutores de Nāgārjuna en MMK y Vv –y por extensión, al interior de cualquier discurso de índole metafísico en donde ciertos conceptos poseen un estatuto ontológico privilegiado, de validez epistemológica universal–, no parece pertinente llamarle “concepto”, por la serie de razonamientos que he tratado de desglosar anteriormente. La clave de su particularidad está en lo que de autorrefutativo tiene el concepto de vacuidad mismo, en la medida en la que éste termina siendo “engullido” por su propia crítica de manera deliberada, al igual que la mítica serpiente Uróboros se engulle a sí misma, borrando sus huellas del sendero de arena mediante el cual ha llegado hasta nosotros.

En última instancia, me parece, la herramienta conceptual de la vacuidad, *śūnyatā*, cumple su propósito cabalmente en el trabajo de Nāgārjuna: mostrar la falibilidad del discurso filosófico –y quizás no sólo filosófico, sino de cualquier discurso con pretensión de verdad– mediante la exposición de las contradicciones internas presentes en las tesis de sus oponentes, sean budistas o pertenecientes a alguna otra *darśana* de su tiempo. Sin embargo, cabe preguntarnos si este propósito obedece, a su vez, a otro propósito más apremiante y menos soberbio que el mero hecho de regodearse en la deconstrucción de las argumentaciones de sus contrarios, por el puro placer de hacerlo, lo cual convertiría a la figura del mādhyamika en una especie de amante de la confrontación. A mí me parece que no es así.

Precisamente la intención del mādhyamika, como señala el título de una de sus obras aquí

analizadas, es abandonar la discusión. Al evitar entrar en polémicas infructuosas dentro del campo de batalla dialéctico, se previene el estado anímico de intranquilidad y turbación (*kleśa*) que producen las largas cadenas de argumentaciones e intercambio cansino de premisas tan familiares en los debates filosóficos tanto en la India como en el resto del mundo, cuya principal intención es tratar de fundamentar o de dar una respuesta definitiva a los dilemas que se han planteado una y otra vez desde la milenaria tradición del discurso metafísico: verdaderos obstáculos si es que uno asume genuinamente la convicción de liberarse del sufrimiento humano por la vía del *mādhyaṃika*. Nāgārjuna no continúa discutiendo si, por ejemplo, la forma sensorial (*rūpa*) es generada a partir del órgano perceptivo que la capta, o si en realidad éste es resultado de la forma sensorial. A este respecto, concluye que es completamente innecesario llegar a una conclusión de este tipo, optando por dejar de lado el supuesto problema, cerrando la boca y extinguiendo la sed de la disertación sin límites, emulando al Śākyamuni<sup>60</sup>.

## VIII. Bibliografía

### Fuentes primarias

- Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro. Ediciones Siruela, Madrid, 2004
- \_\_\_\_\_, *Versos sobre los fundamentos del camino medio (Mūlamadhyamakakārikā)*. Introducción, traducción y notas de Abraham Vélez de Cea. Editorial Kairós, Barcelona, 2003
- \_\_\_\_\_, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Translation and commentary by Jay L. Garfield. Oxford University Press, New York, 1995

<sup>60</sup> “Por tanto para qué tratar de distinguir (*vikalpa*) si la forma sensorial es causa o efecto del órgano que la percibe”. MMK IV.5 (Arnau A, p. 73) Nāgārjuna continúa a lo largo de MMK enarbolando este tipo de enunciados con un marcado rechazo a la especulación filosófica, como, por ejemplo, cuando se dedica a deconstruir la concepción abhidhārmica de la idea del *saṃsāra* como carente de límites: “Si la secuencia de anterior, simultáneo y posterior no es posible, ¿para qué calentarse la cabeza y especular (*prapañca*) con el nacimiento, la vejez y la muerte?”. Cfr., MMK XI.6 (Arnau A, p. 111)



- \_\_\_\_\_, *Nāgārjuna's Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)*. Mark Siderits and Shōryū Katsura. Classic of Indian Buddhism, Wisdom Publications, Boston, 2013
- \_\_\_\_\_, *Abandono de la discusión*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau. El Árbol del Paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2006
- \_\_\_\_\_, *The Dialectic Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*. Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya. Text critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst. Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Delhi, 2002
- *Las preguntas de Milinda [Milinda-Pañha]*. Edición de Lucía Carro Marina. Colección Taxila, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*. Translated and Edited by Patrick Olivelle. Oxford University Press: New York, 1998
- *The Nyāya Sūtras of Gotama*. Translated by Mahāmahopadhyāya Satīśa Chandra Vidyābhūṣana. New Delhi: Oriental Books Reprint, 1975
- *The Nyāya-darshana: The sutras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana*. Edited by Mahāmahopadhyāya Ganganatha Jha. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1925

### **Fuentes secundarias**

- Austin, J. L., *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, 1962* (eds. J. O. Urmson y Marina Sbisa), Oxford: Clarendon Press.
- Daye, Douglas Dunsmore, "Tarka (inductive reasoning) as Pramana and the justification of inductive arguments", en *International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* (30: 1976: Mexico). South Asia, El Colegio de México, 1982

- Della Santina, Peter, *The tree of enlightenment: an introduction to the major traditions of Buddhism*. Taipei: Chico Dharma Study Foundation, 1997
  
- Dragonetti, Carmen, y Fernando Tola, "Realidad, vaciedad y verdad en la filosofía budista", en *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*. Augusto Pérez Lindo, compilador. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993
  
- Figuero Castro, Óscar, *El arte de desdecir: inefabilidad y hermenéutica en India antigua*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México D. F., 2015
  
- \_\_\_\_\_, "La negación como recurso especulativo en la India", en *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Número V. Editorial Trotta, Madrid, 2011
  
- Frauwallner, Erich, *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*. Translated from the german by Sophie Francis Kidd. Albany, N. Y.: State University of New York, 1995
  
- Katsura, Shōryū, "Nāgārjuna and the Tetralemma (Catuṣkoṭi)", en *Studies in the Buddhist Traditions: Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*. Edited by Jonathan A. Silk. University of Hawai'i Press, 2000
  
- Kuzminski, Adrian, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Plymouth, Lexington Books, 2008
  
- Matilal, Krishna Bimal, *The Navya-nyaya doctrine of negation: the semantics and ontology of negative statements in Navya-nyaya philosophy*. Harvard University Press: Cambridge, Mass, 1968
  
- McEvilley, Thomas, "Pyrrhonism and Mādhyamika", en *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1 (Jan., 1982), pp. 3-35. University of Hawai'i Press

- Panikkar, Raimon, *El silencio del Buda: una introducción al ateísmo religioso*. Colección El Árbol del Paraíso: Ediciones Siruela, Madrid, 2000
  
- Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1977-1983
  
- Vivenza, Jean-Marc, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*. Editions Albin Michel, Paris, 2001
  
- Westerhoff, Jan, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press, 2009
  
- Wood, Thomas E., *Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, No. 11. University of Hawaii Press, 1994

## 4. La inefabilidad filosófica

### I. De la dialéctica a las formas de vida ¿Puede el escepticismo devenir en religión?

Habiendo presentado ambos panoramas, y de frente a ellos, me parece que las propuestas filosóficas del pirronismo y el budismo de la vía media muestran similitudes conceptuales francamente sorprendentes: desde mi punto de vista, uno podría sustituir *aoristía* por *śūnyatā* en el discurso pirrónico sin mucho problema, o proponer como método de investigación los *tropoi* en lugar del *catuṣkoṭi* en las discusiones nagarjunianas, y sus objetivos seguirían siendo básicamente los mismos: el rechazo a afirmar o negar rotundamente el carácter esencial de los conceptos y las cosas, el cuestionamiento de las realidades absolutas, la crítica feroz a la especulación metafísica y la elaboración de sistemas filosóficos, etc.; es decir, las dos se preocupan y deciden enfrentarse a las mismas dificultades, y proponen resolverlas de manera prácticamente idéntica, con variantes mínimas. El destacado papel de la dialéctica en ambos casos –el cual me he empeñado en mostrar en los dos capítulos anteriores– pone de manifiesto esta coincidencia doctrinal a la que me refiero, conclusión de la cual me considero un mero heredero, ya que, como he dicho, existe una notable historia de trabajos previos en el terreno de las filosofías comparadas entre estas dos cosmovisiones.

Es así como, después de haber revisado brevemente lo que ofrecen ambas escuelas en los ámbitos de la metafísica y la epistemología, es momento de preguntarse por las implicaciones que estas doctrinas tienen en el ámbito de la ética, de la filosofía práctica. Aunque definitivamente en ambos casos el elemento ético está vinculado de manera intrínseca a sus desarrollos teóricos, y de alguna manera es éste el que dirige toda la discusión y motiva sus esfuerzos argumentativos, quizás no resulte tan claro de qué manera su postura filosófica –escéptica, con tintes agnósticos– deriva en una ética terapéutica; es decir, partiendo del presupuesto de que el ejercicio dialéctico ofrecido en sus textos nos conduce, a su vez, a la no-pronunciación por parte de los pirrónicos, y al abandono de la discusión por parte de los budistas de la vía media, parecería que estas filosofías asumen de entrada que la consecuencia anímica que le sigue a éstas es, respectivamente, la tranquilidad del ánimo (*ataraxía*) y la pacificación de la mente (*śāntā*), lo cual me parece cuestionable.

Sobre esta misma línea, es difícil negar que nos encontramos frente a un par de ofertas filosóficas caracterizadas por su incisivo carácter refutativo de otras doctrinas y sistemas, y en último término, de la suya misma. Sin embargo, lejos de desecharse éstas junto con todas las demás y de calificarse como discursos superfluos, inútiles e ineficaces, parece que sucede justo lo contrario: en el caso del budismo de la vía media, se hace explícita su labor como aniquiladora de las elucubraciones de la mente y de la turbación que éstas provocan en el individuo, mismas que le vuelven incapaz de alcanzar la liberación; en el caso del pirronismo, se pone el énfasis en su labor curativa del dogmatismo, y su consecuente posibilidad de aminorar el sufrimiento producido por un juicio parcial de las cosas, provocado, a su vez, por emplear la dicotomía “bueno/malo por naturaleza”. Es decir, ambas asumen, al interior de sus discursos, un cierto tono soteriológico, de compromiso moral universal, de deuda para con el prójimo, con el género humano mismo. Al realizar este movimiento, ¿no se presuponen ya como doctrinas poseedoras de una visión correcta del mundo, y de algún modo, de un punto de vista privilegiado de la realidad? Uno podría pensar –quizás basado erróneamente en un prejuicio ilustrado, quizás no– que al ostentar pretensiones salvíficas, y al concebirse ellas mismas como aquellas doctrinas que nos muestran el camino a seguir en la vida, terminan por perder su espíritu crítico y su capacidad indagatoria constante que en un primer momento les caracterizaba: su escepticismo se transforma, finalmente, en una senda religiosa.

En ese sentido, mi crítica a ambas doctrinas se divide en dos partes: 1) ¿Por qué necesariamente una abstención consciente del asentimiento en el terreno discursivo –la inefabilidad filosófica– debería desembocar en una vía ética con características terapéuticas, y no, por ejemplo, en formas de vida más radicales, como un nihilismo moral o una forma de vida hedonista?; 2) ¿Qué separa este tipo de filosofías escépticas con aspiraciones terapéuticas de otras escuelas filosóficas de carácter dogmático y de ciertos cultos religiosos, ya que parece que, como condición de posibilidad, uno debe suponer la eficacia de su doctrina si es que se pretende, posteriormente, desarrollar su filosofía práctica de manera óptima, y ser partícipe de su impacto benéfico en nuestras emociones?

1) En lo concerniente a nuestro trabajo, alguien podría fácilmente argüir que la consecuencia práctica de la inefabilidad filosófica puede tomar muchas vertientes en el ámbito de la ética, y no sin cierta razón. Imaginemos lo siguiente: una persona dedicada enteramente a la filosofía,

gran entusiasta de la investigación de la realidad, poseedora de una gran confianza en sus capacidades intelectuales y sus dotes espirituales, se percata paulatinamente –conducida por su propia reflexión– de sus considerables limitaciones como ente racional, y de súbito se topa frente a la encrucijada de la imposibilidad de dar cuenta a través del lenguaje de todos aquellos problemas que constituyen el corazón mismo de su oficio ¿Qué tipo de reacción tendría? Preguntémonos: ¿qué tan probable es que nuestro filósofo en cuestión, empujado por él mismo a la resignación callada, y quizás profundamente frustrado en su papel como profesional de la filosofía, asuma después un modo de vida filantrópico, o se adhiera a una ética de la compasión?

A partir de mi conocimiento de otras filosofías puedo afirmar que, aquellos pensadores con una orientación escéptica y/o agnóstica son susceptibles de tomar muchas y muy variadas posturas –mismas que se forman y se desarrollan a partir de numerosos factores de índole histórico, social, político, etc.–. No obstante, a mí me gustaría destacar dos de ellas a manera de experimento mental, mismas que, al igual que el pirrónico y el budista de la vía media, asumen una actitud escéptica y una visión agnóstica del mundo; las pongo en relieve por parecerme las más interesantes de explorar, pero sobre todo, por ser dos posturas que han logrado generar escuelas filosóficas claramente identificables en la historia del pensamiento, tanto en Oriente como en Occidente: el hedonismo y el nihilismo moral.

Desde mi punto de vista, un filósofo que ha sido conducido a una situación limítrofe en términos lingüísticos, preocupado por librarse de sus prejuicios de índole especulativo, y sobre todo, uno que ha logrado abandonar cualquier esperanza de encontrar sosiego en la persecución de realidades trascendentes o ideales inmortales: i) podría comenzar una búsqueda perpetua del placer sensual, de persecución de la riqueza y del bienestar individual que consiguieran apartarle de cualquier posible causante del dolor físico o corporal: la enfermedad, la pobreza, la indigencia, la insatisfacción de sus deseos más próximos; o bien, ii) adoptar una visión pesimista de nuestra condición humana que le conduzca, a su vez, hacia una absoluta indiferencia respecto de lo humano, o la práctica de una serie de acciones subversivas a toda moral establecida, adoptando un comportamiento autodestructivo. Exploremos, muy brevemente, estas dos opciones.

i) Según considero, una postura escéptica y/o una visión agnóstica se pueden tornar, sin

demasiado esfuerzo, en un materialismo exacerbado o un sensualismo rampante. No podemos negar que esta opción resulta bastante tentadora: ¿por qué *ataraxía*, y no más bien *hedoné*? ¿Por qué *śāntā*, y no mejor *kāma*? Para ilustrar lo anterior, en la historia de la filosofía contamos con algunos paradigmas de este tipo.

Tenemos, en el caso de la antigua Grecia, la escuela filosófica de los cirenaicos<sup>1</sup>. Fundada por Aristipo de Cirene hacia el siglo cuarto antes de nuestra era, constituyó una de las primeras llamadas “escuelas socráticas” –al parecer, Aristipo fue un discípulo directo del propio Sócrates–, la cual, a diferencia del Sócrates platónico, tenía en muy baja estima la valoración de la virtud como un bien intrínseco, considerando el placer corporal como el mayor de los bienes<sup>2</sup>. Al preferir el disfrute de los sentidos y la generación constante de sensaciones agradables por encima del mérito moral o de cualquier otro tipo de prácticas, su criterio de verdad adquirió prácticamente todas las características inconfundibles de un pensamiento escéptico y/o agnóstico con inclinaciones materialistas, el cual, a diferencia del pirronismo, desemboca en un modo de vida marcadamente hedonista: el ámbito sensorial se erige, así, como el único punto de referencia capaz de otorgar al individuo una garantía epistemológica, siempre con miras a la obtención del placer, convirtiendo al cirenaico en un hombre proclive a la opulencia<sup>3</sup>, la promiscuidad<sup>4</sup>, etc. Algunos integrantes de la escuela cirenaica, como

---

<sup>1</sup> Un cúmulo de información confiable sobre la escuela cirenaica puede ser encontrada en el libro de la reconocida helenista Julia Annas, *The Morality of Happiness*, publicado en 1995 por Oxford University Press; o en todo caso, en el ya clásico de 2005, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, en el apartado “The Socratic Legacy”, cuyo autor es el eminente académico especialista en filosofía helenística, A. A. Long. También existe un texto un poco más reciente (2008), escrito por Voula Tsouna, titulado *The Epistemology of the Cyrenaic School*, editado también por Cambridge University Press.

<sup>2</sup> “Now, Aristippus was a companion of Socrates, and was the founder of the so-called Cyrenaic sect, from which Epicurus has taken occasion for his exposition of man's proper end. Aristippus was extremely luxurious in his mode of life, and fond of pleasure; he did not, however, openly discourse on the end, but virtually used to say that the substance of happiness lay in pleasures. For by always making pleasure the subject of his discourses he led those who attended him to suspect him of meaning that to live pleasantly was the end of man.” Cfr.: Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*, 14.18. Translated by E.H. Gifford (Cambridge: 1903)

<sup>3</sup> “When Charondas (or, as others say, Phaedo) inquired, “Who is this who reeks with unguents?” he replied, “It is I, unlucky wight, and the still more unlucky Persian king. But, as none of the other animals are at any disadvantage on that account, consider whether it be not the same with man. Confound the effeminate who spoil for us the use of good perfume.” Cfr.: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2.76. Translated by Robert Drew Hicks (Issues 184-185 of Loeb Classical Library: Harvard University Press, 1925)

Teodoro, fueron conocidos por su ateísmo; otros, como Hegesias, por su incredulidad frente a la obtención de la felicidad: lo que queda por hacer, según éste, es tratar de evadir las circunstancias dolorosas y penosas a como dé lugar, empleando nuestro buen juicio en la elección cuidadosa de nuestros placeres, como señalaría Epicuro después (aunque en un sentido completamente distinto, y con una noción de placer diferente a la de los cirenaicos<sup>5</sup>).

En el caso del pensamiento hindú, me viene a la mente la escuela materialista Cārvāka<sup>6</sup>, también conocida como Lokāyata<sup>7</sup>. Surgida entre el siglo sexto o quinto antes de nuestra era –aunque, al parecer, su existencia se extiende hasta el siglo doceavo de nuestra era–, suele considerarse como una de las escuelas heterodoxas del hinduismo (*nāstika*), poseedora de algunos de los planteamientos más radicales dentro de su horizonte cultural. Durante mucho tiempo fue perseguida por la ortodoxia religiosa de la India, logrando su erradicación casi por completo del panorama doctrinal hindú. Conocidos por su férrea oposición a las creencias en entidades y fenómenos sobrenaturales, y a toda suposición de índole deductivo que no pudiera ser corroborado por la vía de la experiencia sensorial directa (la existencia del alma, la pervivencia después de la muerte, la reencarnación, la existencia de un solo artífice del universo, la ley de la retribución de los frutos de la acción, etc.), su orientación filosófica es

---

<sup>4</sup> “And when Dionysius gave him his choice of three courtesans, he carried off all three, saying, “Paris paid dearly for giving the preference to one out of three.” And when he had brought them as far as the porch, he let them go (...) He enjoyed the favors of Laïs, as Sotion states in the second book of his *Successions of Philosophers*. To those who censured him his defense was, “I have Lais, not she me; and it is not abstinence from pleasures that is best, but mastery over them without ever being worsted.” Cfr.: Op. cit., 2.67, 74-75

<sup>5</sup> “Entonces, cuando decimos que el placer es el fin (del vivir venturoso), no hablamos de los placeres de los disolutos ni a los que residen en el goce regalado, como creen algunos que ignoran o no están de acuerdo o que interpretan mal la doctrina, sino de no padecer dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.” Epicuro, *Carta a Meneceo*, 131. Traducción de Pablo Oyarzún R., publicada en la Revista Onomazein, Núm. 4 (1999): 403-425.

<sup>6</sup> Cabe señalar, por supuesto, que las corrientes filosóficas materialista y hedonista no siempre se identifican, ni en la India ni en Grecia. Sin embargo, en el caso particular de esta escuela, ambas convergen.

<sup>7</sup> Para un estudio más minucioso sobre el tema de la escuela Cārvāka o Lokāyata, recomiendo la consulta de los siguientes textos: 1) Bijayananda Kar, *The philosophy of lokāyata: a review and reconstruction* (Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 2013); 2) *Cārvāka Fragments: A New Collection* de Ramakrishna Bhattacharya (The Journal of Indian Philosophy, Volume 30, Number 6, December 2002); 3) Eli Franco, *Perception, knowledge and disbelief: a study of Jayarāśi's scepticism* (F. Steiner: Stuttgart, Germany, 1987).



claramente escéptica, inclinada al agnosticismo<sup>8</sup>. Es así como, el único criterio de verdad aceptado por el Cārvāka es la percepción –la sensación inmediata–, y ninguna otra, rechazando, mediante una serie de argumentos y estrategias discursivas bastante similares a las empleadas por la escuela Madhyamaka, los otros tres criterios de verdad tradicionales en el pensamiento filosófico de la India: inferencia, comparación y testimonio verbal. Considerando el placer sensual como el único objetivo valioso en nuestra existencia<sup>9</sup>, y siendo conscientes de que las circunstancias placenteras a menudo van acompañadas de las dolorosas, identificaban a la sabiduría como aquella capacidad en el hombre para obtener los mayores placeres, y tratar de evitar los mayores dolores, haciendo uso de nuestro sano discernimiento<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> “[We have said in our preliminary invocation "salutation to Śiva, the abode of eternal knowledge, the storehouse of supreme felicity,"] but how can we attribute to the Divine Being the giving of supreme felicity, when such a notion has been utterly abolished by Chārvāka, the crest-gem of the atheistical school, the follower of the doctrine of Bṛihaspati? The efforts of Chārvāka are indeed hard to be eradicated, for the majority of living beings hold by the current refrain:

‘While life is yours, live joyously;  
None can escape Death's searching eye:  
When once this frame of ours they burn,  
How shall it e'er again return?’

The mass of men, in accordance with the Śāstras of policy and enjoyment, considering wealth and desire the only ends of man, and denying the existence of any object belonging to a future world, are found to follow only the doctrine of Chārvāka. Hence another name for that school is Lokāyata,—a name well accordant with the thing signified.” Cfr.: *The Sarva-Darśana-Samgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, by Mādhava Āchārya. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough (Trübner & Co., Ludgate Hill: London, 1882), p. 2

<sup>9</sup> “The enjoyment of heaven lies in eating delicious food, keeping company of young women, using fine clothes, perfumes, garlands, sandal paste... while *moksha* is death which is cessation of life-breath... the wise therefore ought not to take pains on account of *moksha*.

A fool wears himself out by penances and fasts. Chastity and other such ordinances are laid down by clever weaklings.”

—*Sarvasiddhanta Samgraha*, Verses 9-12

Cfr: Ray Billington, *Understanding Eastern Philosophy* (Routledge: UK, 1997), pp. 44-45

<sup>10</sup> “The only end of man is enjoyment produced by sensual pleasures, Nor may you say that such cannot be called the end of man as they are always mixed with some kind of pain, because it is our wisdom to enjoy the pure pleasure as far as we can, and to avoid the pain which inevitably accompanies it; just as the man who desires fish takes the fish with their scales and bones, and having taken as many as he wants, desists; or just as the man who desires rice, takes the rice, straw and all, and having taken as much as he wants, desists. It is not therefore for us, through a fear of pain, to reject the pleasure which our nature instinctively recognises as congenial.” Cfr.: *The Sarva-Darśana-Samgraha*, p.4

Desde mi punto de vista, la teoría del conocimiento tanto en la escuela cirenaica como en el materialismo Cārvāka son muy cercanas a las propugnadas por el pirronismo y el budismo de la vía media, sobre todo en el aspecto de apegarse a lo que el común denominador cree, piensa y siente –recordemos la noción de “verdad convencional” tan importante para el mādhyamika, y el afán de validar únicamente lo que “nos aparece” o “nos es manifiesto” a través de los sentidos que sugiere Sexto Empírico–, dejando de lado el afán filosófico de encontrar la verdadera esencia o naturaleza de las cosas, deteniendo el ejercicio especulativo del discurso metafísico justo en donde empieza: su epistemología parte, así, prácticamente de los mismos principios. Su rechazo tajante a las elucubraciones de índole mental, y a toda la serie de personajes y entidades que puedan generar nuestras capacidades imaginativas, no me parece distinto en lo absoluto.

En ese sentido, no resulta descabellado pensar que la actitud que corresponde a un rechazo tajante de la creencia en los trasmundos y las realidades trascendentales, y a la delimitación de nuestras posibilidades como entidades cognoscentes, pueda derivar en una prolongada y constante persecución de los placeres mundanos; una vida voluptuosa, sibarita, ricamente provista de estímulos sensoriales, delegando el bien común y el auto-sacrificio en pro de la comunidad hacia un segundo plano, al mostrar suma indiferencia ante el destino de los semejantes (siempre y cuando éstos sirvan, claro está, como fines para la adquisición de bienes materiales, y del aumento del placer propio) ¿No suena esto profundamente incompatible con la vía budista de la compasión, e incluso con la tendencia filantrópica que propugna el pirronismo? Así parece.

ii) Otra posibilidad que se abre en el ámbito de la ética derivada del agnosticismo y/o del escepticismo, es, desde mi punto de vista, la actitud nihilista. Recordemos la distinción que realicé en el segundo capítulo entre nihilismo metafísico –“ninguna esencia o quiddidad existe en absoluto”– y el nihilismo moral, el cual tiene, como principales características, el rechazo de cualquier orden social establecido y de cualquier escala de valores o significados ya dados, pudiendo asumir una actitud rebelde o simplemente indiferente (es decir, siguiendo el orden moral que se le impone sin creer realmente en éste, considerando que no existe alguno por el cual valga la pena luchar, ya que, al final, todos carecen de fundamento). Según considero, tanto el nihilismo moral como las éticas propuestas por Sexto y Nāgārjuna, se derivan del constante cuestionamiento de la imposición de una serie de postulados con pretensión de

validez universal, trascendentes, inmutables, etc. En el caso del pirronismo y el budismo de la vía media, como ya vimos, condujeron al descubrimiento de un método de supresión del sufrimiento, mientras que en el caso del nihilismo moral, por lo general este sufrimiento prevalece, y de alguna manera es éste el que genera y da sustento a la revuelta espiritual de la que se es partícipe; es importante señalar también que, en ambos casos, se trata de un malestar de índole intelectual con repercusiones en el ámbito afectivo.

De hecho, si llevamos más lejos la cuestión, me parece bastante plausible que un nihilista moral, después de haber recorrido el camino de la dialéctica esbozada en las *Hipotiposis pirrónicas* o en *Los fundamentos de la vía media*, reducido al silencio en lo que concierne a los grandes temas de la filosofía especulativa, simple y sencillamente se vea inclinado a rechazar todo tipo de doctrina o de camino redentor, entre éstos cualquier ética con tintes terapéuticos o liberadores. Para el nihilista moral, todo intento de “salvación” o de “liberación” le sonará sospechosamente trascendentalista, imposibilitando su adherencia a este tipo de escuelas filosóficas.

Un nihilismo existencial del tipo que podemos encontrar, por ejemplo, en algunos personajes de Dostoievski o en ciertos fragmentos de la filosofía nietzscheana, negador de valores intrínsecos o de significados inherentes a la vida –“no hay Dios, ni verdades trascendentes; no hay tal cosa como principios morales absolutos”–, tiende por lo general a adoptar una visión pesimista del mundo y de la condición humana, mostrándose antipático (si no es que repugnado) ante un tipo de ética de la compasión como la propuesta por el budismo, o de la filantropía pirrónica. A este respecto, como mera curiosidad, podemos encontrar en un pensador como Arthur Schopenhauer –para muchos, el mayor exponente de la corriente de pensamiento que se suele denominar como “pesimismo filosófico”–, una alusión muy cercana a la inefabilidad filosófica, en relación, precisamente, con el análisis del ámbito moral en el ser humano<sup>11</sup>. Semejantes aseveraciones nos hacen cuestionar seriamente si la inefabilidad filosófica deriva, en la

---

<sup>11</sup> “Pese a todo, y como decía hace un momento, la virtud proviene del conocimiento, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje. La auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un conocimiento intuitivo e inmediato, que no está ni más allá ni más acá del razonar, de un conocimiento que no es abstracto y, por lo tanto, tampoco se deja participar; cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo, y esa es la razón de que semejante conocimiento no encuentre su expresión adecuada en las palabras, sino únicamente y exclusivamente en los hechos, en la conducta, en el transcurso vital del ser humano.” Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 58

mayoría de los casos, en las consecuencias emocionales de la tranquilidad de ánimo o la pacificación de la mente, y posteriormente, en éticas de la compasión o la procuración del bien común.

2) Para la mayoría de los individuos acostumbrados a concebir la filosofía como aquella “capacidad de los conceptos” tan cara a la razón ilustrada, o como una disciplina que concierne exclusivamente al análisis lógico del lenguaje, una vía de liberación del sufrimiento les puede sonar quizás como una noción mucho más cercana a una práctica religiosa que al ejercicio filosófico mismo. Lo anterior, desde mi punto de vista, no carece del todo de fundamento, ya que, en la mayoría de los casos, el papel de la religión es éste precisamente: la oferta de una vía que ayude a suprimir, disminuir o sobrellevar la serie de padecimientos constantes de los que somos partícipes a lo largo de nuestra vida.

En ese sentido, las escuelas filosóficas pirrónica y budista de la vía media, al ofrecer una ética persecutora de ciertos estados ideales de conciencia, mediante los cuales es posible suprimir el dolor que produce la indagación constante sobre las grandes interrogantes de nuestra existencia, al abandonar la dialéctica y quedar reducidas al silencio, ¿se transforman finalmente en religiones? ¿En dónde termina el pensamiento filosófico, y en dónde comienza el credo religioso en estos dos casos? ¿Es posible distinguir esta frontera? ¿Sería pertinente señalarla?

A este respecto, me parece que existe una notable diferencia entre el pirronismo y el budismo de la vía media que habría que considerar. Cuando nos referimos a Sexto Empírico, estamos situados frente a un pensador fundamentalmente laico, ya que, pese a ser partidario de una escuela filosófica claramente delimitada en la historia del pensamiento occidental, hasta donde se sabe nunca formó parte de una religión institucionalizada o fue adherente de ningún culto en particular, es decir, no se encontraba sometido a una serie de creencias o prescripciones de naturaleza religiosa. En el caso de Nāgārjuna, no es así. Las dos obras filosóficas que hemos revisado tienen como propósito emular el camino silencioso del Buda, que si bien es un camino primordialmente agnóstico, sí puede ser claramente enmarcado como un camino religioso: el budismo Madhyamaka. Es así como el pirronismo, desde mi punto de vista, se resiste más fuertemente a ser encasillado como una religión o una secta que el pensamiento nagarjuniano: quizás la denominación de “empíricos” brindada por el escepticismo tardío de Sexto resulte más *ad hoc* a su labor de filósofos prácticos combatientes del dogmatismo, más cercana a los

terapeutas de hoy en día, una especie de “médicos del alma”, o simplemente, si se quiere, de prescriptores del buen vivir.

Según veo, la complicación en este punto radica –como sucede con casi cualquier concepto polémico de este tipo– en lo que cada quien entiende por “religión” y/o “filosofía”, ya que, por ejemplo, normalmente se cuestiona si el budismo debe ser considerado una religión y no más bien una escuela filosófica; incluso un autor es de la opinión de que el pirronismo puede ser visto como una senda religiosa<sup>12</sup>.

Hay que decir también que, de cualquier modo, no resulta tan fácil el tratar de adjudicar a este tipo de filosofías un carácter doctrinal de corte dogmático o de índole religioso, sobre todo por su posición agnóstica, abierta en todo momento a la examinación de sus principios más básicos, muy propensa inclusive, como hemos visto, a la refutación constante de sí misma, lo cual le conduce a menudo hacia la auto-contradicción y la paradoja<sup>13</sup>. Sin embargo, tampoco puedo ocultar mi inclinación a pensar que, una vez que la dialéctica presente tanto en el pirronismo como en el budismo de la vía media se asume como el método necesario para alcanzar la liberación del sufrimiento humano, el cariz de discurso crítico que en un principio le caracterizaba parece esfumarse, y con éste la razón por la cual resultaba tan interesante y atrayente al principio: en la plenitud radiante del reposo espiritual, todo movimiento reflexivo que implique algún tipo de inquietud o discrepancia carecería de sentido, ¿no es así?

Dado lo anterior, es posible plantear una pregunta de singular importancia para cualquier profesional de la filosofía, ya que, según considero, es sobre todo a este tipo de temperamento reflexivo al que se le ofrece una salida de las elucubraciones mentales tortuosas, una vía para acabar con su turbación: una vez que uno ha decidido asumir la cruzada ética del pirrónico y

---

<sup>12</sup> Cfr.: Sabatino DiBernardo, "The Skeptic way as a religious way: A meditation on religion and Pyrrhonian spirituality" (2000)

<sup>13</sup> "In stressing the reflexive nature of their rejection, both Sextus and Nāgārjuna attempt to prevent the student from adopting indeterminacy (*aoristía*) or emptiness (*śūnyatā*) as a supposedly superior point of view. The dialectic must not be clung to anymore than the assertions which it has refuted. It does not describe an ultimate reality; it is not a premise or a set of premises, but a method of analysis which can be applied to premises. It is a unique kind of philosophical discourse designed to eliminate philosophical discourse. Here Sextus and Nāgārjuna reveal themselves as practical teachers. Their dialectic is not an exercise in logic; it is functional, experiential. Its value, like that of a medicine, it is not in itself, but in the ability to do a job." T. McEvilley, *Op. cit.*, pp. 13-14

del mādhyamika por liberarse del sufrimiento innecesario derivado de la labor filosófica, ¿ha suspendido por completo su búsqueda del conocimiento, abandonando su apetito por la verdad y la claridad de perspectiva; ha dejado, por así decirlo, de investigar la realidad? No parece posible.

A decir verdad, la única manera mediante la cual puedo aducir en favor de esta clase de éticas terapéuticas cuando se les compara con doctrinas e instituciones de corte dogmático o con senderos religiosos, es trayendo a cuenta la noción de adoptar la postura del escéptico como recomendación esbozada por Sexto Empírico: el pirrónico simplemente recomienda seguir su camino sin tratar de imponerlo –es preciso considerarlo como una sugerencia práctica, no como un dogma–, ya que, habiéndole resultado efectivo en su propia vida, con un afán filantrópico, ha decidido compartirlo con los demás, haciendo a un lado la voluntad de señalarlo como la única opción posible de obtención de una vida dichosa. El budista de la vía media, a pesar de aceptar la ética de la compasión que proviene del cuerpo mismo de sus creencias religiosas, tampoco pretende establecer una serie de principios que puedan o deban ser válidos para toda persona, en todo momento: para éste el empleo mismo de nuestro lenguaje es una cuestión de mera convención, de acuerdos de índole conceptual con repercusión en lo social, una especie muy particular de pragmatismo. La interrogante, me parece, sigue quedando en el aire, sin una respuesta definitiva que otorgar por lo pronto: ¿es posible mantener una posición crítica frente al mundo y la sociedad en la que nos desarrollamos cuando, de manera simultánea, se coloca entre paréntesis la efectividad de la reflexión filosófica como una vía de acceso hacia la verdad y la obtención de conocimiento?

## **II. Escepticismo y misticismo: umbrales de lo inexpresable**

Por lo general, cuando nos referimos al fenómeno de la inefabilidad o a la experiencia de lo incomunicable, se suele pensar en la mística. Resulta extraño que, de igual manera, cuando se mencionan expresiones como “inefable”, “incomunicable” y demás adjetivos de este tipo, nos estemos refiriendo a un cierto tipo de escepticismo, tendencia filosófica cuya fama no radica precisamente en la suspensión de nuestras capacidades lingüísticas y discursivas, sino, más bien, que implica, en la mayoría de sus usos, la activación de las mismas, el punto más álgido de nuestra conciencia crítica ¿De qué manera es pertinente poner en relación estos dos

fenómenos o tendencias, escepticismo y misticismo? ¿Cuáles son los vasos comunicantes que podemos localizar entre éstos en relación con la inefabilidad? ¿Es siquiera posible?

Para empezar, recordemos una vez más que a través de estas páginas no me he dedicado a exponer cualquier tipo de escepticismo, sino uno de cierta clase, bastante peculiar, muy distante de las acepciones que se le asignan con regularidad en el discurso filosófico contemporáneo. Habiendo analizado de cerca el pirronismo y el budismo de la vía media propuestos por Sexto Empírico y Nāgārjuna respectivamente, las preguntas que he planteado parecen, al menos, más sencillas de responder.

Como he indicado en el anterior apartado, se suele pensar al pensamiento filosófico y al sentimiento de lo religioso como dos entidades separadas, incluso antagónicas, sobre todo en medio del clima de secularización academicista de la filosofía que se vive actualmente. Semejante panorama se ha venido gestando por lo menos desde el surgimiento de la llamada modernidad filosófica, y se ha transformado en una tendencia que se ha visto intensificada con el auge del pensamiento posmoderno, con su rechazo implícito a cualquier filosofía que implique nociones como las de “trascendencia”, “universalidad”, “totalidad”, etc.

Lo que sorprende sobremanera es que, incluso desde ópticas tan empáticas con la crítica posmoderna a las realidades absolutas, auto-subsistentes y trascendentales –como es el caso del pirronismo y el budismo de la vía media–, se llegue a la consecuencia práctica de la suspensión del juicio y el aquietamiento de la mente, asumiendo una clase muy particular de inefabilidad, muy cercana a la que podemos localizar en las expresiones escritas de la llamada “experiencia mística” o “éxtasis místico”. En este punto, el tope lingüístico y expresivo que encontramos en prácticamente todos los caminos místicos pertenecientes a las múltiples manifestaciones religiosas alrededor del mundo lo encontramos, de algún modo, implícito en estos dos tipos tan peculiares de discurso filosófico. En esta particular característica habita, precisamente, la peculiaridad de los pirrónicos y mādhyaikas frente a otras formas y/o clases de escepticismo.

Semejante situación nos sorprende quizás más de la cuenta a nosotros, habitantes del hemisferio occidental, herederos de las tradiciones judeo-cristiana y anglosajona, ya que, en otras latitudes, parece darse de lo más natural, precisamente porque en muchos casos no

existe una clara línea divisoria entre pensamiento filosófico y tradición religiosa. Por alguna razón, la relación entre escepticismo y misticismo parece serle más familiar a las corrientes filosóficas y religiosas orientales que a las occidentales, sobre todo en la India, como bien señala Matilal<sup>14</sup>. Es muy extraño encontrarse en Occidente con paradigmas en el que el elemento “misticismo” sea un componente esencial –o al menos poseedor de importancia– al interior de la reflexión filosófica y del discurso que la integra.

A mi parecer –y en consonancia con la opinión de Blackwood<sup>15</sup>–, el punto en donde parece que las dos tangentes se tocan es, más que en ningún otro, en el ámbito de la teoría del conocimiento: desde la perspectiva tradicional de la mayoría de las tradiciones místicas, una aproximación epistemológica a lo sagrado parece fútil, aunque, en un primer momento, sea absolutamente necesaria. Si bien es cierto que casi siempre se remarca en los textos místico-religiosos más importantes la imposibilidad del conocimiento de ciertas realidades superiores, de su acceso a éstas, y por ende, de su posterior expresión y comunicación a los demás miembros de la comunidad, no por ello se han dejado de escribir y transmitir estas anécdotas y prescripciones en un segundo momento, lo cual ya implica un esfuerzo consciente y considerable en pos de la comunicación de aquellas realidades, o al menos, de la demarcación de los límites de aquello que es susceptible de ser comunicado, y aquello otro que trasciende semejante demarcación: ese es, quizás, el objetivo del misticismo en general. En definitiva, si no fuera a través de los textos legados por aquellos sujetos que han sido partícipes de semejante acontecimiento (i.e., la experiencia mística), no tendríamos ninguna noticia al respecto de éste, por lo que la relación que el místico establece con el lenguaje y la expresión

---

<sup>14</sup> “Sceptics do not always take a plunge into the ‘oceanic feeling’ of mysticism. At least I do not hold such a thesis. But that is why it seems more interesting and more intriguing to find the above phenomenon: why did the sceptical tradition form a very important, an almost inseparable, component of the major mystical traditions of India? What did the mystics have to do with the use of logic and rational means that would have been more appropriate for scepticism? Why is this craving for attempts a rational explanation using logic and dialectics if at the end all this would be superseded by some irrational, inexplicable and ineffable consciousness? If I am going to enjoy poetry would it matter much if I discover that the poet used bad logic and fallacious arguments? The answer to such question is not immediately obvious.” Bimal Krishna Matilal, “Skepticism and Mysticism”, p. 497

<sup>15</sup> “Throughout the history of philosophy the claims of the mystics have formed the shoals on which the epistemologist’s raft has foundered. From the philosopher’s point of view this continuing collision results from the mystic’s obstinate refusal to make his report in acceptable terms, that is, in terms which the non-mystic can understand and weigh. To the mystic, of course, such a requirement is no less than absurd. It demands a translation which is impossible; it betrays the outsider’s ignorance of the inside of the mystical experience.” R. T. Blackwood, “Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience”, p. 201



hablada o escrita guarda frecuentemente un curioso tono de ambigüedad.

Sin embargo, desde mi punto de vista, el acceso al terreno de lo inefable suele ser distinto desde la perspectiva del místico en comparación con la del escéptico, aunque ambos coincidan en el aspecto limítrofe del lenguaje y el pensamiento frente a lo absoluto o lo indeterminado: la naturaleza misma de su relación con lo impronunciable e intransmisible proviene de experiencias de distinta índole, según creo. Desde luego, no todas las místicas son idénticas<sup>16</sup> –por muy tentadora que resulte su generalización–, así como cada pensador escéptico y/o agnóstico tiene su dote particular de originalidad; quizás lo más pertinente sería distinguir, de forma similar a Pierre Hadot<sup>17</sup>, entre misticismo (o tradición mística escrita en sus múltiples facetas: aforística<sup>18</sup>, poética<sup>19</sup>, hermenéutica<sup>20</sup>, etc.), experiencia mística (o éxtasis místico, *Unio*

---

<sup>16</sup> “(...) Sería erróneo suponer que todo lo que llamamos misticismo es idéntico a la experiencia personal que tuvo lugar en un estado de éxtasis o de meditación extática. El misticismo, como fenómeno histórico, abarca mucho más que esa experiencia, que sin embargo constituye su raíz. Es peligroso basarse demasiado en definiciones puramente especulativas del término. Lo que me gustaría dejar claro es que no existe el misticismo en abstracto, es decir, un fenómeno o experiencia independiente de otros fenómenos religiosos. No existe el misticismo como tal, sino el misticismo de un sistema religioso en particular: misticismo cristiano, musulmán, judío y así sucesivamente.” Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 18

<sup>17</sup> “A propósito de esta identificación entre indecible y místico tendría que haber distinguido entre lo inefable teológico de los neoplatónicos, lo inefable de la experiencia mística tradicional y lo inefable de la experiencia particular de Wittgenstein. El primero es el resultado de la teología negativa, que es un método *racional* consistente en demostrar que el Principio de todas las cosas no puede ser ninguna de esas cosas y sólo puede definirse por negación de todos los predicados posibles. Este método racional no debe ser confundido con la experiencia “mística” en sí misma. Todo lo que podemos decir a propósito de esta relación es que la teología negativa que demuestra la imposibilidad de pensar el principio puede presuponer otro modo de conocimiento, diferente del conocimiento racional, una experiencia superracional. Sin embargo, todas las teologías negativas posibles jamás podrán procurar esta experiencia. Esto puede verse claramente en el tratado 38 (VI, 7) de Plotino. Lo “inefable” de lo que se habla a propósito de la experiencia mística tradicional (ya sea cristiana o neoplatónica), no se refiere evidentemente a la noción de Principio, sino a la experiencia extática misma, ese famoso éxtasis del que yo había hablado indebidamente y que es indecible.” Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, p. 22

<sup>18</sup> “El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que somos uno y lo mismo, ¿es menester no hablar?” *Zhuangzi*, II.V (p. 48)

<sup>19</sup> “*Se habla con el silencio:*  
Hombre, si quieres expresar el ser de la eternidad,  
Primero has de privarte del lenguaje.”  
Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, II.68 (p. 104)

*mystica*) y experiencia de lo incomunicable (en un sentido amplio, de mayor regularidad, más cercano a alguna experiencia afectiva sobrecogedora): la primera, vista como un esfuerzo racional por poner en palabras o en conceptos a la segunda; la tercera, perteneciente a otro orden de ideas –casi siempre de un carácter no-religioso–, aunque con vasos comunicantes con las dos anteriores.

En el caso particular de la segunda opción, la experiencia mística o extática, el místico –aquella persona que ha sido susceptible de experimentar esta serie de encuentros privilegiados con la divinidad o lo absoluto– penetra en un estado de conciencia no convencional o alterado, en el que la relación entre el individuo y lo que le rodea se derrumba por completo, y la distinción entre “adentro” y “afuera” pierde toda significación posible, de manera súbita, como un golpe de luz que produce ceguera. La suspensión del principio de individuación –aquello que nos hace constituirnos como personas y que nos hace funcionar socialmente, bajo el constructo de nuestra identidad, de nuestro “yo” o “sí-mismo”– es una de las características más recurrentes en los múltiples textos que versan sobre este tema, presente, como he dicho, en variadas tradiciones religiosas alrededor del mundo: aquella poética disolución de nuestra personalidad en la plenitud de la existencia desnuda, la gota que encuentra el océano y se pierde en éste.

En contraste, en el caso de los escepticismos pirrónico y mādhyamika, el acceso a la zona limítrofe de nuestro lenguaje se realiza mediante la aplicación de una serie de estrategias retóricas cuya intención principal radica en la reducción al absurdo de las tesis de sus oponentes filosóficos, intentando agotar todas las posibilidades lógicas con que cuentan para aseverar la existencia o la no-existencia de realidades trascendentes, absolutas o auto-subsistentes, y en último término, erradicar la pretensión de alcanzar un punto de vista privilegiado o superior de la realidad ¿Qué podría ser más opuesto a este tipo tan particular de escepticismo que la concepción tradicional o popular de “experiencia mística” que he descrito anteriormente, normalmente tenuta en cuenta como lo más alto en la escala de lo humano, el pináculo mismo de cualquier experiencia posible?

---

<sup>20</sup> “En la historia de las religiones la mística representa –en cuanto conjunto de diferentes fenómenos religiosos– el intento de interpretar y comunicar a los demás los caminos que han seguido los místicos, las iluminaciones que han recibido y las experiencias que han sufrido. Sin este intento no existe manifestación histórica de la mística. Y precisamente en este intento tiene lugar el encuentro, o más bien el choque de la mística con la autoridad religiosa.” Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, p.6

En ese sentido, y como ya hemos visto, la relación del escéptico con lo inefable tiene más que ver con un severo ejercicio dialéctico previo, el cual desemboca paulatinamente en la suspensión de juicio y el freno de la elucubración –y al final, en la tranquilidad de ánimo y la pacificación de la mente–, que con un sobrecogimiento súbito precedido por un riguroso camino de privaciones físicas y renunciaciones de índole material y/o sensual, como sucede normalmente con la figura del místico<sup>21</sup>. Ese es, creo, el principal sello distintivo entre un tipo de inefabilidad, la mística, y otro, la filosófica.

Lo anterior no quiere decir, desde luego, que la clase de inefabilidad propugnada por los místicos, por una parte, y los escépticos, por otra, anden por caminos completamente separados: seguramente, si ahondamos más en el asunto, encontraremos algunos casos en los que la inefabilidad mística y la filosófica no sean tan fáciles de discernir –por ejemplo, en el caso paradigmático de la llamada vía negativa o apofática<sup>22</sup>, popularizada través de la fórmula “*neti, neti*” del Advaita Vedānta que traje a cuenta en el segundo capítulo, o el de *divina tiniebla*

---

<sup>21</sup> Sobre el tortuoso proceso de ascesis que normalmente lleva a cabo el místico antes de entrar en la experiencia extática de Dios o el Absoluto, recomiendo el texto de Isabel Cabrera, “Para comprender la mística”. En éste, Cabrera sugiere, para facilitar su estudio y a manera de “generalización inductiva”, la distinción de cuatro etapas o momentos de la experiencia mística (los inicios, la fase negativa, la fase positiva y el después), a partir de algunos ejemplos extraídos de una serie de textos clave pertenecientes a seis tradiciones religiosas distintas (hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo oriental, mística cristiana medieval alemana, y castellana). Resulta llamativo –al menos dentro de este trabajo– que la autora traiga a cuenta a Nāgārjuna para ejemplificar este camino sinuoso de duda y crisis existencial, poniendo, así, al fundador del budismo de la vía media en relación con la mística: “Cabe señalar además que en varios de estos ejemplos sucede algo adicional: justo antes de cerrar la fase negativa hay un momento de completo desconcierto, el reinado del absurdo, un último estertor de la agonía. Nagarjuna (y muchos budistas después de él) va mermando sus creencias con un proceso escéptico de reducción al absurdo hasta socavar incluso las cuatro verdades básicas del budismo y mostrar la vaciedad propia de la doctrina y del mismo *nirvana*, dejando así un profundo desconcierto (...)” Cabrera, *Op. cit.*, p. 15

<sup>22</sup> “(...) It is well to be clear regarding the meaning of ‘ineffability’. For the purposes of this paper at least, the claim that the mystical experience is ineffable is to be understood as a claim that any descriptive statement regarding it is false. This is the classic *via negativa*, ‘*neti, neti*’, in its simplest form. Is that which is known, good? No. Is that which is known, small? No. Is that which is known, powerful? No. Even the popular attempts at affirmative description, e.g., ‘*Sat-cit-ānanda*’, ‘the flight of the alone to the Alone’, ‘OM’, must be understood as essentially denials of any form of predication. ‘*Neti, neti*’, ‘not this, not this’, should be preserved in its clearer form. If so, it must be understood to be applicable to any and all forms of predication. Again, this is to say that any descriptive statement regarding what is known in the mystical experience is false. It would seem that any compromise with such an understanding reduces the ineffability of the mystical experience to obscurantism or mere vocabulary failure.” Blackwood, *Op. cit.*, p. 203

presente en la Teología Mística de Pseudo Dionisio el Areopagita<sup>23</sup>, por citar un par de ejemplos—, mismos en los que, desde mi punto de vista, al individuo partícipe de la revelación sagrada le es posible establecer los límites del intelecto y del lenguaje mediante una vía marcadamente reflexiva, muy cercana a ciertas filosofías de corte agnóstico, entre ellas el pirronismo y el budismo de la vía media. Sólo quiere decir que, en lo que concierne a este trabajo, la inefabilidad mística y la filosófica ocupan, dentro de este orden de ideas, territorios claramente diferenciados.

### III. Conclusión

*La extrañeza es siempre un nuevo punto de partida: la crítica lingüística de la filosofía, que parte de esa extrañeza, no pone fin a la filosofía, pero la devuelve a una de sus posturas, a aquella que H. Wein ha llamado la postura de la ‘conciencia aporética’: mostrar en la aporía lo inexpresable. Porque, nos dice H. Wein, “es en la posibilidad de la no-respuesta donde reside la inminente posibilidad filosófica del lenguaje.”*

Pierre Hadot

Existen muchas circunstancias por las cuales alguien puede quedarse sin habla: desde una deficiencia fisiológica congénita, o alguna discapacidad producto de algún lamentable incidente, hasta una situación más bien emparentada con un desequilibrio de nuestro ámbito emocional, la cual ejerce un obstáculo en el ordenamiento de nuestros pensamientos y demás elementos que conforman la estructuración racional de nuestras vivencias. Se fija, así, en nuestra

---

<sup>23</sup> “Decimos pues, que la Causa de todo y que está por encima de todo no carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia, que no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen. No está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar. No siente ni puede ser percibida por los sentidos. No sufre desorden ni perturbación debido a las pasiones terrenales, ni le falta fuerza para poder superar accidentes sensibles. Ni está necesitada de luz. No es ni tiene cambio, corrupción, división, privación, ni flujo, ni ninguna otra cosa de las cosas sensibles (...) Y ascendiendo más, añadimos que no es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender (...) Nada en absoluto se puede afirmar o negar de Ella, pero cuando afirmamos o negamos algo de las cosas inferiores a Ella no le añadimos ni quitamos nada, pues la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo.” Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología Mística*, IV-V (pp. 251-252)

memoria, la multiplicidad de sentidos que ofrece la realidad a la que pertenecemos.

Las expresiones del tipo “no encuentro palabras para lo que acabo de sentir” o “no hay manera de describir lo que recién presencié”, dentro de lo banales y trilladas que nos puedan parecer, responden a un hecho concreto que difícilmente podemos ignorar en el devenir de nuestra vida cotidiana: existen ciertos momentos en los que nuestras capacidades lingüísticas y expresivas fallan frente a un fenómeno o acontecimiento que nos sobrepasa emocionalmente, produciendo en nuestro organismo un enmudecimiento momentáneo, cuya duración es variable en relación con el nivel de intensidad experimentado o con el nivel de complejidad que represente a nuestro discernimiento. La anterior observación, si bien no representa ninguna novedad ni mucho menos, constituye la base misma de la que parte mi reflexión sobre lo inefable y sus múltiples transformaciones.

Tiempo atrás, en un ensayo publicado en internet titulado *Filosofía y silencio*<sup>24</sup>, me dediqué a realizar un recorrido fenomenológico del plurivalente y complejo fenómeno del silencio, concebido como un componente intrínseco e insustituible de nuestro lenguaje, realizando un esmerado análisis y nomenclatura del mismo, los cuales me veo imposibilitado de reproducir en su totalidad en este trabajo por motivos de extensión y de falta de pertinencia de algunas de sus partes.

En *Filosofía y silencio*, identifiqué cuatro niveles principales de silencio (silencio gramático o de ordenamiento del lenguaje; silencio dialógico o de interacción lingüística; silencio contemplativo o de inefabilidad mística; silencio aporético o de inefabilidad filosófica), así como una serie de derivados y subderivados que se desprenden de éstos, los cuales pretendían abarcar todos los espectros de nuestra condición humana. Ahora me doy cuenta, cinco años después de haberlo escrito que, pese a contar con algunas ideas bastante sugerentes, el número de niveles y matices del silencio identificables en nuestra experiencia del mundo puede variar considerablemente, dependiendo radicalmente de la vivencia particular del sujeto que los experimenta y los identifica; en ese sentido, considero que mi ensayo se ha quedado bastante corto en relación con sus fines, quizás demasiado ambiciosos. Sin embargo, por mucho que haya cambiado mi forma de pensar a través de los años, una noción se sigue manteniendo firme en medio de las demás y me sigue resultando bastante útil como concepto, susceptible

---

<sup>24</sup> [filosofiaysilencio.blogspot.mx](http://filosofiaysilencio.blogspot.mx)

de ser aplicada en situaciones concretas: la inefabilidad filosófica.

Es por ello, principalmente, que me he visto orillado a retomar esta noción como materia de estudio durante esta época de mi vida, tratando de ser esta vez más riguroso en su análisis, enriqueciéndolo gracias a la ayuda de las milenarias perspectivas de las dos escuelas filosóficas que conciernen a este trabajo. Espero que, bajo esta luz, se haga más explícito mi afán de tratar de dilucidar la serie de problemas que este tipo de reflexión sobre el lenguaje acarrea, cumpliendo, así, de manera cabal con el principal objetivo de mi proyecto de investigación, prácticamente el mismo desde hace más de cinco años: encontrar los vasos comunicantes que existen entre el fenómeno del silencio y el pensamiento filosófico.

Habría que decir también que, a diferencia de otros tipos de inefabilidad –aunque guardando un cierto parentesco con ellos–, los cuales pueden ser considerados como manifestaciones de diversas clases de desbordamiento emocional y de un desequilibrio momentáneo de nuestras capacidades afectivas (arranques de ira, excesos de melancolía, terror, éxtasis, estados alterados de conciencia, climax orgásmicos, experiencias estéticas, etc.), en su mayoría provocadas por un agente ajeno a nosotros y a menudo inesperado, la inefabilidad filosófica guarda un vínculo más íntimo con la reflexión y la introspección, pero sobre todo con la expresión en forma hablada o escrita, ya que es mediante el desarrollo y la práctica constante de la dialéctica que se llega a la tranquilidad de ánimo según los pirrónicos, o a la pacificación de la mente según los budistas de la vía media. Es, por decirlo de alguna manera, una clase de silencio muy particular, el cual termina, de acuerdo con estas escuelas, por tener un impacto directo en el ámbito emocional, con consecuencias benéficas –de índole terapéutico, como señala Garfield<sup>25</sup>–.

Poco podría añadir en relación con la inefabilidad filosófica que no haya sido desglosado y

---

<sup>25</sup> “It is this sense that all skeptical philosophers from Sextus and the historical Buddha to Wittgenstein and contemporary Mahāyānist have regarded skeptical philosophy as a form of therapy: the goal is not simply the search for truth for its own sake, or the critical appraisal of arguments, or intellectual entertainment. The goal is to cure the philosopher of the confusion attendant upon the fundamental misconceptions underlying dogmatism –that underlying any reasonable practice must be some set of certain propositions, and that underlying those propositions must be some convention-independent, ontologically given reality. Such misconceptions engender endless sophistical dialectic and block clear thinking about language, explanation, morality, and ontology. The skeptic endeavors to replace such dogmatic impediments to understanding not with an alternative theory about the chimerical substratum of our practices but rather with a contentment with those practices on their own terms, and with their conventional status.” Jay L. Garfield, “Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West”, p. 295

expuesto en los capítulos anteriores, sobre todo después de haber revisado las propuestas filosóficas de Sexto Empírico y Nāgārjuna, y las convergencias doctrinales que ambas sostienen. Sólo restaría poner el énfasis, una vez más, en que esta posición tan particular frente a la filosofía no debe ser vista como un simple renuncia a la disertación filosófica propiciada por pereza, por arrogancia o por mera incapacidad: desde mi punto de vista, representa la consecuencia práctica que emerge después de un arduo ejercicio teórico, de encuentros y desencuentros, emergida a partir del trabajo con los conceptos y de la enorme capacidad creativa que ostenta el ser humano para generar narrativas que den sustento y solidez a su realidad.

En algún sentido, la inefabilidad filosófica representa un salto de la metafísica y la ontología hacia la ética y la pragmática, un puente que se tiende desde la especulación y la construcción de hipótesis y paradigmas, modelos sistemáticos de una visión de mundo, hacia la puesta en práctica de todos los preceptos, valores y convicciones que mantenemos como creencias –ya sean fijas o provisionales– en nuestra vida diaria, mismos que nos permiten y facilitan la coexistencia con los demás, esto es, la interacción y retroalimentación cotidianas en la sociedad en la que estamos inscritos, haciéndonos funcionales, dejando a un lado –al menos durante cierto tiempo– las inquietudes tortuosas propias de un temperamento tendiente a la indagación filosófica.

Como ya he señalado, el modelo paradigmático del filósofo silencioso, discreto amante de la sabiduría, suena a buenas y a primeras como una especie de contrasentido si se contrasta con la concepción clásica de la filosofía como *prapañca*, como *logos theoretikón*: la figura del filósofo-político enamorado de las arengas resulta más afín de acuerdo a esta lógica, aquel orador que diserta y discute de manera incansable, que argumenta y refuta con conocimiento de causa, que encara tenazmente a sus adversarios y que se construye a sí mismo mediante el intercambio dialógico con quienes le rodean; desde esta óptica, es el discurso filosófico el que dictamina el sendero de la incansable búsqueda de la verdad, y el que guía la acción del individuo que se auto-inspecciona mediante la constante puesta en movimiento del mismo, pero jamás mediante una abstención deliberada de éste.

Desde otra óptica muy distinta, situada desde el pirronismo y el budismo de la vía media, resulta todo lo contrario, ya que esta aparente contradicción insalvable entre el ejercicio dialéctico y una eventual renuncia a la discursividad –aquel abismo imaginario entre palabra y

silencio—, después de ser analizada con detenimiento, aparece como una mera opinión parcial, derivada de una estrechez de perspectiva, ya que, en realidad, estas dos visiones en el ámbito de la filosofía no son opuestas, sino complementarias, sobre todo para el tipo de filósofo que nos encontramos estudiando: una figura en la que coexisten el inquisidor con propensión al análisis de la realidad y el meditabundo que calla frente a las grandes incógnitas de la existencia, el mayéutico y el aporético, un Sócrates completo.

De esta manera, la conciencia prudencial que descansa en la posibilidad limitada del discurso filosófico en aras de desentrañar los perennes problemas de la filosofía resulta convertirse incluso en un gesto respetuoso y de abrumadora congruencia con la labor filosófica: se transforma, desde mi punto de vista, en una especie de virtud, *moderatio* de la razón discursiva. En ese sentido, la inefabilidad filosófica no debe ser vista como una especie de supresión definitiva de nuestras capacidades lingüísticas, o la ausencia completa de pensamiento, sino, más bien, como una modalidad regenerativa del lenguaje; un remanso de la palabra, pero no su final.

Como ya expliqué, esta toma de distancia frente al discurso filosófico propugnado por el pirronismo y el budismo de la vía media no resulta de ninguna manera gratuito ni caprichoso, sino, por el contrario, surge como resultado de un arduo proceso de ascesis intelectual efectuado por el individuo en cuestión, casi una consecuencia inevitable de las abundantes disertaciones de las que fue partícipe a lo largo de su vida, las cuales, de súbito, se topan de frente con los territorios de la auto-contradicción y la paradoja. Así pues, este tipo tan particular de filósofo necesita, forzosamente, haber filosofado exhaustivamente antes de haber decidido dejar de filosofar, y no presupone, como aseveran algunos, el tirar la toalla antes de haber librado la contienda.

No olvidemos que tanto el pirronismo como el budismo de la vía media pueden ser concebidos como doctrinas del desapego, promotoras del aquietamiento de las pasiones y la austeridad de pensamiento, persecutoras de una ligereza de espíritu y un sosiego emocional derivados del paulatino desprendimiento de aquello que ya no necesitamos, de lo que hemos dejado atrás y que muy probablemente no regresará a nosotros. Las ideas también atan, y pesan, a veces incluso mucho más que nuestros bienes materiales y demás pertenencias o comodidades a las que podamos estar acostumbrados.



Al final, quizás alguien pueda llegar a pensar –yo incluido, la mayor parte del tiempo– que el solo hecho de tratar de adoptar la ética de desasimiento que nos ofrecen los caminos propugnados por Sexto Empírico y Nāgārjuna no puede ser considerado como una garantía incuestionable de la erradicación del sufrimiento provocado por las dificultades teóricas o especulativas, y mucho menos de otro tipo de padecimientos conectados con nuestras emociones. Parece, ante todo, más una apuesta ética que una certeza práctica. Una apuesta que, por más improbable que resulte denota, de parte de sus fundadores, una considerable nobleza de espíritu, un genuino humanismo.

#### **IV. Bibliografía**

- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, United Kingdom, 1995
  
- Bhattacharya, Ramakrishna, *Cārvāka Fragments: A New Collection*. The Journal of Indian Philosophy, Volume 30, Number 6, December 2002
  
- Billington, Ray, *Understanding Eastern Philosophy*. Routledge: United Kingdom, 1997
  
- Blackwood, R. T., “Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience”, en *Philosophy East and West*, Vol. 13, No. 3 (Oct., 1963), pp. 201-209. University of Hawai'i Press.
  
- Cabrera, Isabel, “Para comprender la mística” (pp. 7-23), en *Umbrales de la mística*. Isabel Cabrera y Carmen Silva, compiladoras. Colección Cuadernos (Cuaderno 66): Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2006
  
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by Robert Drew Hicks. Issues 184-185 of Loeb Classical Library: Harvard University Press, 1925
  
- Epicuro, *Carta a Meneceo*, 131. Traducción de Pablo Oyarzún R., en *Revista Onomazein*, Núm. 4 (1999): 403-425.
  
- Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*. Translated by E.H. Gifford. Cambridge, 1903

- DiBernardo, Sabatino, "The Skeptic way as a religious way: A meditation on religion and Pyrrhonian spirituality", in *Religion - Dissertations*. Paper 39. 2000
  
- Franco, Eli, *Perception, knowledge and disbelief: a study of Jayarāśi's scepticism*. F. Steiner: Stuttgart, Germany, 1987
  
- Garfield, Jay L., "Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West", en *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1990), pp. 285-307. University of Hawai'i Press.
  
- Hadot, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Traducción de Manuel Arranz. Pre-Textos, Valencia, 2007
  
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press, New York, 1988
  
- Kar, Bijayananda, *The philosophy of lokāyata: a review and reconstruction*. Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 2013
  
- Krishna Matilal, Bimal, "Skepticism and Mysticism", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 3, Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls (Jul.-Sep., 1985), pp. 479-484. American Oriental Society Press.
  
- Long, A. A., "The Socratic Legacy", in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005
  
- McEvelley, Thomas, "Pyrrhonism and Mādhyamika", en *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1 (Jan., 1982), pp. 3-35. University of Hawai'i Press
  
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2007
  
- Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducción de Beatriz

Oberländer. Sección de Obras de Filosofía: Fondo de Cultura Económica, México, 1996

- \_\_\_\_\_, *La Cábala y su simbolismo*. Traducción de José Antonio Pardo. Siglo XXI Editores, México, 2005

- Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las costumbres*. Editorial Trotta, Madrid, 2001

- Siderits, Mark, *Personal identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate World Philosophy Series, 2003

- Silesius, Angelus, *El peregrino querúbico*. Edición y traducción de Lluís Duch Álvarez. Colección El Árbol del Paraíso: Ediciones Siruela, Madrid, 2005

- *The Sarva-Darśana-Saṃgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, by Mādhava Āchārya. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. Trübner & Co., Ludgate Hill: London, 1882

- Tsouna, Voula, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 2008

- Von Glasenapp, Helmuth, "Parallels and Contrasts in Indian and Western Metaphysics", en *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 3 (Oct., 1953), pp. 223-231. University of Hawai'i Press

- *Zhuangzi: Maestro Chuang Tsé*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Ydoeta. Editorial Kairós, Barcelona, 1996