

Abordaje académico de la lógica en la India: las escuelas Nyāya-Vaiśeṣika contra el nihilismo budista.

Resúmen:

En los programas de Lógica y de Historia de la Filosofía de la FHUCE el estudio y la introducción a la Lógica se realiza partiendo siempre de la tradición Occidental Griega Clásica, y su desarrollo se sigue de forma exclusiva a través de la cultura Occidental. En esta presentación se propone dar a conocer un camino paralelo al Occidental, se trata de la tradición de las escuelas Nyāya-Vaiśeṣika, las que surgen en el S. V a.c. como respuesta al nihilismo budista anti védico, y que alcanzaron un importante desarrollo técnico a principios del S. II d.c. cuando se conocen los *Nyāyasūtras*, atribuidos a Akṣapāda Gautama, y que se consideran texto fundacional de la tradición Nyāya de filosofía india.

La gran virtud del logro de estas escuelas radica en que si bien el sistema Vaiśeṣika ha sido descrito como “una síntesis entre la filosofía de la naturaleza, la ética y soteriología”ⁱ, lo cual vale también para la escuela Nyāya, en esta última nos encontramos, además, un gran énfasis en la epistemología y las normas que deben ser observadas en los debates filosóficos. En su síntesis, el sistema Nyāya-Vaiśeṣika logra que su lenguaje y sus tecnicismos sean adoptados por todos quienes desearan discutir temas de lógica en la India (sobre todo en las discusiones vedanta/budistas) sin necesidad de que por adoptar dicho lenguaje se debiera asumir sus premisas ontológicas, morales y religiosas.

Palabras clave: Lógica, India, budismo, vedanta, epistemología.

Lógica India como Sistema

El pensamiento y el habla en la historia cultural de Europa, necesitaron una ayuda explicativa y regulativa y la encontraron en una rama específica de la investigación, la cual fue fundada y organizada por Aristóteles y que llegó a ser designada como Lógicaⁱⁱ. Es sabido que el nombre lógica está etimológicamente relacionado con la palabra griega *logos*, que denota a su vez “pensamiento” y “palabra” o “discurso”.

La importancia de esto radica sobre todo en que la lógica estuvo desde su inicio relacionada a la práctica retórica. Así, el nombre lógica delata cómo, casi desde su nacimiento, la lógica occidental se concentró en el firme control del formalismo y cómo se tardó más de veinte siglos para que el método científico basado en el *Organon* de Aristóteles sea redimido, redimensionado y aplicado en el *Novum Organum* de Francis Bacon (1561-1626).

Sin embargo no debemos tomar el término lógica como si llevase consigo todas estas implicaciones cuando lo utilizamos en la frase *lógica de la India*. Esta frase suele ser puesta en lugar del equivalente sánscrito *-anviksiknyayavistara, nyayadarsana, tarkasastra y pramanasastra*. La lógica de la India también es normalmente descrita como *Sistema Nyāya-Vaiśesika* y será descrita así en este trabajo. Todas estas frases son significativas y apropiadas de uno modo u otro, sobre todo teniendo en cuenta el lugar que ocupa la lógica india en la *historia cultural de la India* y de la manera en que se originó y creció no sólo como una *mera gramática del pensamiento*, sino como un sistema ortodoxo (*astikay*) de filosofía. La lógica india es *anviksiki* o *nyayavistara* o *nyayadarsana* en el sentido que es un sistema filosófico, cuyo tema central es el razonamiento o investigación metódica de los conocimientos conseguidos mediante la observación o percepción y testimonio verbal digno de confianza. Es, por excelencia, la ciencia del razonamiento o *tarkasastra*, y en contraste con la *padasdstra* o "la ciencia de la gramática" (*Vyakarana*) y con el *vakyasastra* o “exégesis” (*Mimamsa*), es también descrita como *pramanasastra* o la ciencia epistemológica, que consiste fundamentalmente en el conocimiento válido y sus fuentes. Como mencionábamos anteriormente esta lógica india es descrita generalmente como el Sistema Nyāya-Vaiśesika no porque sea el resultado del sincretismo de los dos sistemas opuestos, el realismo Nyāya y el pluralismo atomista; sino más bien a que en una fase muy temprana de la historia de la lógica india, el énfasis Vaiśesika en la fase inductiva de la inferencia llegó a sintetizarse con la fase *deductiva* de la teoría de Nyāya del razonamiento.

Antes del Sistema Nyāya-Vaiśesika

La historia de la búsqueda India de la verdad y de los intentos de diseñar las formas más adecuadas a los enfoques hacia la verdad es larga y variada y se ha reconstruido con un considerable éxito en base a antiguas obras literarias de la India escritas en sánscrito. En toda esta búsqueda y estos intentos, un estudioso de la historia del pensamiento filosófico indio puede discernir, casi desde el principio, dos tendencias –la *intuicionista* y la *racionalista*–, y dos fines principales, la consecución del Dharma y la realización del Brahman. Si uno de los videntes Rig-védicos pudiera decir que ha *intuido* el *monismo absoluto* en el conocido verso "que era respirado por sí mismo sin aliento"ⁱⁱⁱ, no sería descabellado encontrar la exhortación racionalista de otro vidente Rig-védico en el verso "Conoce junto a otro, discutan y entiendan sus mentes"^{iv}. Estas dos tendencias llegaron a exhibirse en toda la edad Védica, en estrecha colaboración con los dos objetivos mencionados. Por un lado, como resultado de la influencia de la tendencia racionalista en el aspecto ritual de los Vedas, fueron desarrolladas las doctrinas y rituales exegéticos, que, a su debido tiempo, emergieron como el sistema Mimamsa de Purva Jaimini.

Y, por otro lado, el funcionamiento combinado de las tendencias intuicionistas y racionalistas en dirección del discernimiento espiritual y el conocimiento de la verdad llevó a la aparición de la filosofía Upanishadica del Atman. Esta filosofía se caracterizó por un pronunciado énfasis en la eficacia y el valor de la intuición, que culminó en el sistema Vedanta de Badarayana. El rasgo dominante de la filosofía de los Upanishad es su absolutismo monista, que condujo, en el período Upanishádico en sí mismo, a reacciones racionalistas de diferentes tipos representando fases causales y colaterales del pensamiento Upanishadico. Algunos de ellos llegaron a ser racionalizados más tarde en el realismo y el dualismo del sistema *Samkya* de Kapila y su disciplina aliada, el Yoga Patafijali; otros dieron lugar al racionalismo pluralista del sistema *Vaiśesika* de Kanada y su complementario *Nyāya* de Gautama, y otras emergieron como rebeldes anti-Vedicos en la forma del posibilismo Jaina (*syadvada*), el idealismo y el nihilismo Budista, y el materialismo Cārvāka. Todos estos sistemas post Upanishadicos llegaron a ser llamados *darsanas*. Cabe señalar aquí que el término "sistema" es muy inadecuado como equivalente en español de la palabra sánscrita "darsana". Mientras que la primera palabra da más importancia a la idea de sistematización, la segunda palabra hace hincapié en el hecho de que la intuición completa de *la verdad* o *el espíritu* (*tatvadarsana* o *atmadarsana*), que un santo o

vidente dotado llegó a tener, se encuentra en la *raíz* de todos los sistemas de filosofía India y forma su *fruto* también. Una tradición de larga data y ampliamente aceptada clasifica estos darsanas en *astika* y *nastika*. En el sutra de Panini 4.4.60 se da la derivación de las palabras *dastika*, *nastika* y *daistika*: y de acuerdo con Panini, *dastika* es “alguien que cree en el otro mundo”, *nastika* es “alguien que no cree en el otro mundo ” y *daistika* es “quién cree en la predestinación” o “fatalista”. Esta explicación es la más antigua registrada para estas palabras. Sobre la base de esta explicación, incluso el jainismo y el budismo en algunos de sus aspectos, se podrían describir como sistemas *daistika*. Una vieja tradición popular tomaría la palabra *astika* en el sentido de "alguien que cree en Dios". Si esto llegase a ser aceptado, Mimamsa y Samkhya, que generalmente se incluyen en la lista *astika*, deben ser quitados de esa lista, ya que no reconocen a *Itvara*. Una tradición postbudista, pero pre-cristiana, fija el sentido de la palabra *astika* como "quien cree en la infalibilidad y la suprema autoridad de los Vedas" y de la palabra *nastika* como “el que no cree en ello”. Esta tradición ha sido ampliamente aceptada desde hace mucho tiempo. De acuerdo con esto, el Samkhya y el Yoga, el Vaiśeṣika y Nyāya, el Mimamsa y Vedanta se describen como *astika-darsanas*, y los sistemas Cārvāka, Jaina y Budista como *nastika-darsanas*. En este contexto, siempre que los términos *ortodoxo* y *heterodoxo* sean utilizados como los equivalentes en español de *astika* y *nastika*, hay que recordar que tienen referencia a la creencia y la incredulidad en la autoridad de los Vedas.

Aunque los inicios de los sistemas Vaiśeṣika y Nyāya no son claros en algunos aspectos, si se estudia cuidadosamente se pueden encontrar presagios de la doctrina central de estos sistemas en los Upanishad. En el conocido esquema tripartito la cultura propia lleva a la autorrealización, como se enseña en el tantas veces citado texto Upanisadico "De cierto, Maitreyi, el Espíritu debe darse cuenta, escucharse, discutirse y contemplarse constantemente en ellas"^v, es generalmente aceptado que la audición o comprensión inicial (*sravana*) representa la etapa inaugural, investigación y discusión con la ayuda de la razón (*manana*) representan la etapa central y la contemplación constante (*nididhysana*) representa la fase culminante. El maestro espiritual sombrío del Katfiopanisad, Yama, detiene al racionalista de la época Upanisadica con la advertencia de que "La auto-realización no se puede conseguir a través del raciocinio o tarka"^{vi}. A partir de estos presagios de los intentos deliberados de ejercer la razón, cuando se considera junto con el hecho de que los debates filosóficos como los que se llevaron a

cabo bajo los auspicios de Ajatasatru Janaka y fueron muy frecuentes durante la edad Upanishadica, la inferencia es irresistible, ya que durante el período de la Upanishads, algunas doctrinas lógicas deberían haber hecho más que empezar a aparecer, sino que también progresado más allá de la etapa de nebulosa.

Origen de las Escuelas Nyāya-Vaiśesika

Antes del final del período Upanishadico y antes de la llegada del Buda, a la escritura védica se incorporan los resultados de la percepción intuitiva que los Vedas y los videntes Upanishadicos habían afirmado logrando que una gran parte de los pensadores racionalistas acordaran que la autoridad de las escrituras desempeñara un papel secundario. Esto debería haber dado lugar al desarrollo del método *Nyāya* pre-Budista, en estrecha colaboración con la exégesis védica y explicaría el uso anterior del término *Nyāya*, en el sentido de “los principios y el método lógico de la exégesis”. Esto también explica el hecho de que, incluso después de que la lógica Nyāya se desprendiera de la exégesis védica, los legisladores de la India antigua, como Manu y Yajñavalkya reconocieron enfáticamente la importancia y el valor del razonamiento lógico (*tarka*) en la correcta comprensión del *dharma* como fue enseñado por los Vedas^{vii}.

Otra parte de los pensadores racionalistas que no estaba de acuerdo con hacer jugar un papel secundario a la autoridad de las Escrituras, desarrollaron y expusieron doctrinas racionalistas en una línea independiente, sin sujetarse a la esclavitud de la religión y la filosofía védica. Algunas de estas doctrinas se formaron a si mismas dentro del pensamiento Samkhya de la fase pre-budista, con un marcado grado de hostilidad hacia el ritualismo védico. Otras doctrinas de este tipo dieron lugar a la lógica y metafísica pre-budista de la Escuela Vaiśesika, con una inclinación especial a favor del método inductivo de razonamiento basado en la observación y análisis, y con un esquema racionalista simple de dos fuentes de conocimiento válido -la percepción y la inferencia (*pratyaksa* y *anumāna*)-.

Es muy probable que las especulaciones anti-vedicas de los pre-budistas Samkhya y la lógica y la epistemología anti-védica pre-budista Vaiśesika allanaron el camino para el desarrollo y sistematización del budismo. En este respecto, debe tenerse en cuenta que la tradición budista, como se conserva en antiguos registros chinos, fácilmente se reconoce la prioridad de la Samkhya y el Vaiśesika por el Budismo.

Sobre el siglo V a. C., cuando los movimientos anti-védicos del budismo se levantaron y comenzaron a extenderse, los exponentes de la filosofía védica y la religión sintieron

vivamente la necesidad de mostrar una mejor adaptación a los modos racionalistas de pensamiento. Los recursos racionalistas disponibles para la religión y filosofía védica tenían que ser agrupados juntos y mantenerse aptos para su uso defensivo y ofensivo, frente a los efectos de la colisión con los desarrollos de *avaidika*. Por un lado, constató que era fácil separar de su entorno Védico el método lógico (Nyāya) de exégesis védica, y por otro lado, poner trabas a los métodos de razonamiento y análisis conocidos por la temprana Vaiśeṣika bajo la influencia de los intentos de acercamiento hechos por los pensadores Vaiśeṣika resultó ser una tarea fácil, principalmente como resultado de los inquietantes excesos nihilistas del budismo primitivo. Así, la exégesis védica Nyāya y la lógica y la metafísica de los primeros Vaiśeṣika anti-védicos llegaron a fraternizar entre sí y dieron lugar a dos escuelas hermanas de razonamiento filosófico. Estas dos escuelas que han aparecido en una forma bastante definida, con sus métodos característicos de razonamiento y metafísica, a mediados del siglo IV a. C., aunque las doctrinas principales de estas escuelas llegaron a ser sistematizadas y redactadas en sus sutras básicos en una fecha relativamente posterior. Las doctrinas de estas dos escuelas fueron sistematizadas y redactadas en forma de los *Nyāyasutras* y *Vaiśeṣikasutras*. La autoría de los primeros se atribuye a Aksapada Gautama y de los últimos a Kanada.

Aunque las fechas exactas de Kanada y Gautama no son conocidas, las fechas de los sutras se puede fijar dentro de unos límites bastante definidos. Jacobi, en su conocido artículo sobre la fecha de los sutras filosóficos^{viii}, se esfuerza por demostrar que los *Nyāyasutras* y los *Brahmasutras* fueron redactados entre 200 y 500 dC, que los *Vaiśeṣikasutras* y *Mīmāṃsāsutras* fueron redactados en una fecha algo anterior^{ix}.

Los *Nyāyasutras*, según Jacobi, refutan el *śūnyā-vāda* nihilista de Nagarjuna (siglo III d.c.) y no refutan el idealista *vijñāna-vāda* de Asanga y Vasubandhu (mediados del siglo IV d.c.). Pero, según Vatsyayana y Vacaspatimisra, los *Nyāyasutras* IV. 2,26 refutan la *vijñāna-vāda*. Los profesores Ui y Randle prestan atención a los casos notables de paralelismo entre los *Vaiśeṣikasutras* y *Nyāyasutras*, en lo que sería más razonable decir que los sutras anteriores se utilizaron en la composición de este último^x. Randle concluye que “Vaiśeṣika y Nyāya fueron sistematizados entre 200 a.c. y el 200 d.c., siendo Vaiśeṣika la primera de las dos” ; y que se debe tomar “el punto al principio del siglo I d.c., como fecha límite para la sistematización de la Vaiśeṣika”^{xi}.

Descripción de los Sistemas Nyāya-Vaiśesika

En general se acepta que los nombres Vaisesika-darsana y Nyāya-darsana se basan en los términos *viśesa* y *nyāya*. No es posible ahora identificar exactamente lo que estos dos términos significaban para los primeros exponentes de estos dos sistemas, que fueron responsables de la elaboración y la introducción de estos dos nombres. Según una antigua tradición registrada por los budistas chinos Ci-tsan (549-623 dC) y Kwheici (632 a 682 dC), el trabajo de Kanada llegó a ser llamado el Vaisesika-sastra, ya que destacó las obras de los otros sistemas, más concretamente, el Samkhya y se diferencia de ellos, el término *vaiśesika* se ha adoptado en el sentido de “superior a”; “distinto de”^{xii}. La tradición de la India está a favor de conectar el nombre Vaiśesika con la doctrina de especialidades (*visesah*), *visesa* es considerada como la categoría específica del régimen Vaiśesika de categorías. El Vaiśesika-sutra 1.1.4, que prácticamente representa el comienzo de los sutras de Kanada, establece especial énfasis, no sobre ninguna de las categorías, sino en “la comprensión de la verdad a través de las similitudes y diferencias” a la salida notable del *uno* en el *many*; y esto equivale a un interés intenso en el “método *analítico* o *inductivo* del razonamiento filosófico”. El *Nyāya-darsana* de Gautama tomó su nombre de *Nyāya*, que significa “el método *sintético* o *deductivo* de la demostración silogística”. El sistema de Gautama hace especial hincapié en el método de síntesis del razonamiento silogístico. Uno de los significados anteriores del término *nyāya* es «principio exegético o máxima», y del cual una vez que el razonamiento lógico fue liberado de la *exégesis védica* el término *nyāya* se desarrolló en el sentido especializado de razonamiento silogístico. La conveniencia de utilizar el término *nyāya*, en este sentido especializado, como el nombre del sistema de Gautama se encuentra no sólo en la conexión histórica entre el sistema *Nyāya* y el sistema Mimamsa, pero se encuentra también en el hecho de que el término *Nyāya* significa *ilustración* o *ejemplo* y que ejemplo (*udaharana*) es el más importante de los cinco miembros que constituyen la expresión silogística de Gautama.

Así se puede observar que los nombres *vaiśesika* y *nyāya* se pueden conectar con los dos aspectos del razonamiento conocido- el aspecto *analítico* o *inductivo* que parte de lo particular (*Visesa*) a lo general o universal (*samanya*) y el aspecto *sintético* o *deductivo* que se mueve de lo universal (*samanya*) a lo particular (*visesa*). En estas nociones lógicas, estaría en consonancia con la historia del pensamiento filosófico indio reconocerlas como el fundamento de los nombres, *vaisesika* y *nyāya*, más que en las doctrinas ontológicas del *atomismo* y el *realismo pluralista*. Esto explicaría mejor la

forma en que la interrelación de los Vaiśeṣika y Nyāya y llegaron a ser concebidos como dos sistemas hermanos, a pesar de sus diferencias en el lado metafísico.

En sus fases iniciales y posteriores, no estos no se encontraban restringidos en su alcance y objetivo a la lógica en un sentido estricto. Al igual que otros sistemas de la India, estos dos forman disciplinas filosóficas auto-contenidas de un carácter complejo, con un tema central distintivo correlacionado con sus objetivos especiales. El cese definitivo de todas las miserias (*apavarga*) es el objetivo de estas escuelas. El Vaiśeṣika subraya el lado analítico del razonamiento y proporciona el trasfondo metafísico y la base inductiva del sistema Nyāya. Con la materia Vaiśeṣika, convenientemente modificada en pequeños detalles, el Nyāya acumula un sistema completo de epistemología y lógica, en cierta medida, combinado con la psicología, la ética, la ontología y la religión. Esta composición mixta de los sistemas filosóficos de la India no se debe a la falta de valoración de las diferencias de valor existentes en cosas diferentes, sino más bien el panorama cultural de la India, que está dominado por un intenso deseo de sintetizar todos los departamentos del conocimiento en un sistema de realización progresiva del fin de la vida culminando en la emancipación final (*mukti*) concebido como el sumo bien. El razonamiento metódico, incluida la investigación crítica del conocimiento fue conseguido a través de la experiencia perceptiva y el testimonio verbal, es decir, con la ayuda del esquema de expresión silogística de cinco miembros; constituye la contribución distintiva de la Nyāya al pensamiento filosófico. Desde su primera redacción, el sistema Nyāya permanentemente ha garantizado un puesto de importancia en el esquema hindú de la filosofía y religión védica, principalmente por el papel auxiliar que ha asumido en su relación con los Vedas, y si el Vaiśeṣika se da un lugar entre los sistemas *astika* es debido principalmente a su fraternidad con el Nyāya. Gokulanatha un Nyāyayika del siglo 16 d.c. , sugiere en su drama filosófico, llamado *Amrtodaya*, que Anviksiki es la emperatriz gobernante sobre el imperio de la emancipación y el conocimiento. Esta representación poética sería muy útil para apreciar la posición exacta del sistema Nyāya-Vaiśeṣika en el régimen de las escuelas *astika* de filosofía.

Síntesis de los sistemas

Se ha vuelto habitual entre los estudiosos modernos, al hablar del desarrollo histórico de los sistemas Nyāya y Vaiśeṣika, referir a la tendencia al sincretismo en estas dos escuelas. En el capítulo II, parte I de “*Indian Logic and Atomism*” el Dr. Keith se

detiene en lo que él describe como “el sincretismo de las escuelas” y “ la escuela sincretista”. El sincretismo, en su sentido estricto, significa la tendencia a conciliar y combinar dos sistemas opuestos e irreconciliables, al minimizar las diferencias. En este sentido, sería correcto hablar de sincretismo sólo en referencia a su condición antes de su redacción en los sutras, e incluso entonces, con la debida reserva. Se puede decir que, en la era pre-budista, el pensamiento racionalista llegó a tener una división cismática que dio lugar a dos tipos opuestos de pensamiento racionalista, uno que se vincula con la tradición védica y el otro presentando un antagonismo.

Como ya se señaló, se llevó a cabo un acercamiento entre estos dos tipos de pensamiento, y como resultado de esto, Vaiśeṣika y Nyāya surgieron en forma de dos escuelas hermanas. La tendencia que llevó a la primera redacción de estas dos escuelas en una relación fraterna puede ser descrita apropiadamente como sincretismo. Desde su aparición definitiva como dos sistemas distintos y aliados alrededor del siglo IV a.c. hasta el día de hoy, Vaiśeṣika y Nyāya han sido tratadas como escuelas hermanas, fundamentalmente debido a que acuerdan entre ellas respecto de importantes doctrinas metafísicas y lógicas, y si bien persisten algunas diferencias comparativamente de menor importancia, es en esta condición, que nunca fueron consideradas como escuelas opuestas y por ello no sería exacto hablar de sincretismo en ellas, en el sentido estricto del término. En un sentido más amplio, sin embargo, el de la síntesis, puede uno hablar de sincretismo en estas dos escuelas hermanas y sobre todo después de su primera redacción.

En la historia del sistema Nyāya-Vaiśeṣika, estas escuelas nunca fueron consideradas como escuelas rivales. Tampoco han olvidado siempre de sus diferencias: y hasta hace poco, se continuaron escribiendo tratados Nyāya y Vaiśeṣika por separado. De hecho, incluso en el siglo XVII d.c., fueron escritos manuales independientes dedicados a las doctrinas Vaiśeṣika, como el *Kanadasiddhantacandrika* de Gangadharasuri^{xiii}. Hay que recordar aquí que Aksapada-Gautama, efectuó la síntesis trascendental entre los tipos de pensamiento racionalista inductivo (*Vaiśeṣika*) y deductivo (*Nyāya*), en su doctrina de expresión silogística de cinco miembros (*nyayaprayoga*) determinando al ejemplo (*udaharana*) como el elemento central. La ontología Nyāya se basa en la teoría atómica y el realismo pluralista de la Vaiśeṣika. La epistemología Nyāya, con su esquema cuádruple de *pramanas* es claramente pro-védica, y en este sentido, muestra un fuerte contraste con el esquema Vaiśeṣika de *pramanas* que consiste en la percepción y la inferencia y que revela tendencias anti-védicas. Esos puntos de cambio sólo han

llevado a que Vaisesika fuera perdiendo gradualmente su control e influencia. La tradición filosófica india reconoce tres importantes pares de sistemas conexos (*samanatantrani*) a saber., el *Samkhya* y el *Yoga*, *Vaiśesika* y *Nyāya* y el *Mimamsa* y *Vedanta*. Cabe señalar que, mientras que *Samkhya* y *Yoga*, y *Mimamsa* y *Vedanta* crecieron como dos pares de sistemas conexos, el *Vaiśesika* y *Nyāya* llegaron a estar más estrechamente entrelazados y crecieron como sistemas individuales, principalmente como resultado de la síntesis completa que el *Nyāya* realizó en su método lógico.

La negación en el contexto de la Nueva Nyāya^{xiv}

La estrategia lógica de la Nueva Nyāya es ante todo una lógica de las cogniciones, que intenta dar cuenta de la forma correcta de expresar todos los contenidos cognitivos y surge como respuesta al nihilismo budista que intentaba demostrar que, la conciencia pura (*vijñaptimātra*) es la única realidad, no existiendo por lo tanto los objetos externos. De acuerdo con la escuela budista Svatantra Yogācāra, lo que es real es también momentáneo, lo que de hecho se opone a la posibilidad de que las cosas se encuentren ubicadas en, o relacionadas con cualquier otra cosa. Cada entidad, según ellos, es única (*svalaksana*) y sin relación. También se busca la respuesta a las célebres máximas de la escuela Budista Mahayana representada por Nagarjuna el cual señala que “No se debe decir *vacío*, ni *no-vacío*, tampoco *los dos a la vez* y tampoco *ninguno de los dos*”^{xv}. En síntesis la Estrategia Budista consistía en:

- Mostrar que las entidades admitidas por el Nyāyayika no pueden ser adecuadamente definidas.
- Señalar dificultades lógicas como la auto-dependencia, la dependencia mutua, regresión infinita, etc. al interior de las doctrinas Nyāya.
- Demostrar que lo que se considera como una entidad única o unitaria no puede ser así, ya que cada una de ellas alberga propiedades mutuamente incompatibles.

Los filósofos de la Nueva Nyāya no se olvidaron de estas cuestiones cuando desarrollaron su lenguaje y su lógica. Dada la dificultad que encontraron a la hora de responder a estas críticas los partidarios de la escuela Nyāya se vieron obligados a desarrollar algunas técnicas para la formulación de definiciones precisas e inmaculadas, que los ayudaran a responder a los argumentos dialécticos de los budistas. Esto produjo algunos cambios menores en las doctrinas anteriores, lo cual no implicó que las

doctrinas básicas y el compromiso con el realismo y el pluralismo se vieran comprometidos de manera alguna. Los lógicos de la Nueva Nyāya desarrollaron un lenguaje que intentó dar cuenta de los ataques budistas incorporando las variaciones relativistas que estos realizaban a sus definiciones; un paso importante en esta estrategia es cómo estos dan cuenta de la negación. Según la estrategia lógica de la Nueva Nyāya el trato que se da a la negación es dentro del contexto de una ontología de la ausencia. Esta ontología consiste en ver a la ausencia en el mismo estatus que las entidades positivas: ausencia de algo (que es el *negatum* o contrapositivo de esa ausencia) en un locus, en una relación específica (relación de contrapositividad).

Por ejemplo, si el contenido cognitivo es “hay aceite en el agua”, podríamos decir esto de un modo resumido al menos de dos formas:

- El aceite se encuentra en el agua en la relación de contacto; y
- Hay ausencia de aceite en el agua en la relación de inherencia.

Lo que no es posible es que el contrapositivo y la ausencia se encuentren en el mismo locus delimitados por la misma relación, mientras eso no se cumpla no se estará cayendo en ninguna de las trampas antes señaladas ya que la adecuada identificación de la relación delimitante elimina la duda acerca de en qué sentido se está refiriendo a una determinada entidad. El Nyāyayika expresaría el contenido cognitivo “hay aceite en el agua” de estas dos formas:

$a(a)L(C)w(w)$; donde a =aceite ; w =agua; L = relación *locus-locado*; a = atributo delimitante de *aceitedad*; w = atributo delimitante de *aquedad*; y C = relación delimitante de contacto; y se leería: “el aceite (delimitado por la *aceitedad*) se encuentra en el agua (delimitada por la *aquedad*) en la relación delimitante de contacto”.

$a-1(a)L(I)w(w)$; donde $a-1$ = ausencia de aceite ; w = agua; L = relación *locus-locado*; a = atributo delimitante de *aceitedad*; w = atributo delimitante de *aquedad*; y I = relación delimitante de inherencia; y se leería: “hay ausencia de aceite (delimitado por la *aceitedad*) en el agua (delimitada por la *aquedad*) en la relación delimitante de inherencia”.

De este modo, ante el sofisma del budista que de esto pretendería deducir que no hay entidades únicas o unitarias el Nyāyayika demostraría a través de una reformulación en su lenguaje que las entidades expresadas en los dos contenidos son la misma entidad, al mismo tiempo, la diferencia radica solo desde la perspectiva de la relación delimitante, lo cual no compromete la existencia de entidades unitarias. Lo que no es admisible es

que el locus de una ausencia sea a su vez el locus de su contrapositivo en la misma relación delimitante, en lo cual sí habría contradicción.

Esta resolución al problema de la existencia de entidades particulares es solo una pequeña muestra de la rica agenda de problemas y tratamientos lógicos que lleva a cabo la tradición lógica India y que en la medida en que aceptemos la posibilidad de un diálogo lógico intercultural puede aportar a la solución o disolución de problemas similares que han surgido y siguen surgiendo en nuestra propia tradición occidental.

ⁱ Partha Ghosh (2010) p. 258

ⁱⁱ Las referencias históricas acerca de la Filosofía India han sido tomadas del muy completo libro del autor Kuppaswami Sastri , A Primer of Indian Logic, The Madras Law Journal Press, Madras, 1951.

ⁱⁱⁱ Rigveda. X.129.2

^{iv} Rigveda. X.191.2

^v Brhad. IV. 5

^{vi} Katha II . 9.

^{vii} Manu XII 105 y 106; Yajñavalkya I. 3.

^{viii} Journal of the American Oriental Society XXXI. 1911.

^{ix} Véase el Diario de Investigación Oriental, Madras, vol. II. páginas 145 a 147.

^x Ver Ui: *Filosofía Vaiśeṣika* , Introducción , página 16, nota 1, y Randle: *La lógica india en las primeras escuelas*, Introducción, página 7, nota I.

^{xi} Randle *La lógica india en las primeras escuelas* 9, Introducción, páginas 16 y 17.

^{xii} Véanse las páginas 3 a 7 de Ui *Filosofía Vaiśeṣika*.

^{xiii} Trivandrum Sanskrit Series N ° XX.

^{xiv} Referencias tomadas del artículo de Prabal Sen, “Navya Nyāya-Logic”, Calcuta, 2010, donde se da un amplio panorama de esta escuela filosófica.

^{xv} Nagarjuna: “Estrofas sobre las enseñanzas básicas del camino del medio” (Mūlamādhyaṃakārikā - abreviado MMK) 22:11.