



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Marañón, O. (1974). *Pramaña (Medios de Conocimiento)* [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título

Pramaña (Medios de Conocimiento)

Autor

Oscar Augusto Marañón Ventura

Año

1974.

**Lugar de
publicación**

Lima.

**Tipo de
tesis**

Doctorado.

**Palabras
clave**

Pramaña; Medios de conocimiento; Filosofía
india; Epistemología; Percepción.

**Referencia
en APA 7ma
edición**

Marañón, O. (1974). *Pramaña (Medios de Conocimiento)* [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

La presente tesis se centra en el concepto de “Pramaña” dentro de la filosofía india, analizando los distintos medios de conocimiento reconocidos en las tradiciones ortodoxas. Oscar Augusto Marañón Ventura examina cómo estas escuelas filosóficas entienden y utilizan procesos como la percepción, la inferencia, la analogía y el testimonio para validar el conocimiento. La investigación establece un corpus que discute la importancia de estos medios en la construcción de una epistemología coherente, enfatizando su valor dentro de la tradición filosófica india en comparación con otras corrientes filosóficas. Además, la tesis explora las críticas a estas teorías dentro del propio sistema filosófico indio, ofreciendo una visión integral de cómo los métodos de conocimiento impactan la comprensión de la realidad y el papel de la verdad en la vida cotidiana.

**NO SE PRESTA
A DOMICILIO**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programa de Filosofía



PRAMĀṆA
(Medios de Conocimiento)

Tesis para optar el Grado de

DOCTOR EN FILOSOFIA

Oscar Augusto Marañón Ventura

LIMA-PERU

1974

011

103

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

AGRADECIMIENTO

Expreso mi gratitud y mi deuda al Dr. Onorio Ferrero por toda la ayuda brindada para la estructuración de esta tesis y para obtener la bibliografía pertinente; también manifiesto mi agradecimiento interminable al Dr. José León Herrera por su valiosa colaboración, lo mismo que a todas las personas que han contribuido de alguna manera en la realización de este trabajo.

" Lo que existe realmente no puede dejar de existir; lo que no existe no puede comenzar a existir. El final de esta oposición entre el ser y el no ser lo han visto los que ven las verdades fundamentales".

Bhagavad Gita.

LE
011
Fi

INDICE

Introducción.	págs.
Preliminar.	
I Capítulo.	1 - 19
1. Sistema Ortodoxo.	
1.1. El Sistema en el Pensamiento Indio.	
1.2. El Sistema Ortodoxo.	
1.3. Los Sistemas Ortodoxos.	
II Capítulo.	20 - 26
2. Pramāṇa	
2.1. Revisión Etimológica.	
2.2. Concepto de Pramāṇa.	
2.3. Número de Pramāṇa s.	
III Capítulo.	27 - 81
3. Nyāya - Vaiśeṣika.	
3.1. Nyāya.	
3.1.1. El Conocimiento.	
3.1.2. Los Medios de Conocimiento.	
3.1.2.1. Pratyakṣa.	
3.1.2.2. Anumāna.	
3.1.2.3. Upamāna.	
3.1.2.4. Śabda.	
3.2. Vaiśeṣika.	
3.2.1. El Conocimiento.	
3.2.2. Los Medios de Conocimiento.	
IV. Capítulo.	82 - 103
4. Sāṅkhya-Yoga.	

67/5/82

4.1. Sāṅkhya.

4.1.1. El Conocimiento.

4.1.2. Los Medios de Conocimiento.

4.1.2.1. Pratyakṣa.

4.1.2.2. Anumāna

4.1.2.3. Śabda.

4.2. Yoga.

4.2.1. El Conocimiento.

4.2.2. Los Medios de Conocimiento.

4.2.2.1. Pratyakṣa.

4.2.2.2. Anumāna.

4.2.2.3. Śabda.

V Capítulo.

5. Pūrva y Uttara Mīmāṃsā.

5.1. Pūrva Mīmāṃsā.

5.1.1. El Conocimiento.

5.1.2. Los Medios de Conocimiento.

5.1.2.1. Pratyakṣa.

5.1.2.2. Anumāna.

5.1.2.3. Upanāna.

5.1.2.4. Śabda.

5.1.2.5. Arthāpatti.

5.1.2.6. Abhāva.

5.2. Vedānta.

5.2.1. El Conocimiento.

5.2.2. Los Medios de Conocimiento.

5.2.2.1. Pratyakṣa.

5.2.2.2. Anumāna.

	págs.
5.2.2.3. Sabda.	
VI Capítulo.	156 - 162
6. Puntos Discutibles.	
VII Capítulo.	163 - 168
7. El Rol del Pensamiento Lógico.	
Conclusiones.	169 - 179
Bibliografía.	

INTRODUCCION

Este trabajo está relacionado con las nociones que sobre los medios de conocimiento (pramāṇa) se puede extraer de cada uno de los sistemas denominados ortodoxos en el pensamiento de la India.

Los medios de conocimiento constituyen una región importante puesto que corresponden a una perspectiva, que a pesar de ser cronológicamente remota no por eso deja de tener valor, relacionada con la teoría del conocimiento, ángulo desde el cual se nos puede hacer transparente el Verdadero conocimiento, postulado irrenunciable del pensamiento hindú.

Esta tesis consta de siete capítulos; de los cuales, los seis primeros son desarrollados siguiendo la orientación de ānvīkṣikī como darśana. El séptimo capítulo es una breve alusión al pensamiento lógico, lo cual corresponde a la otra orientación de ānvīkṣikī, es decir, a la lógica. La razón de esto ha sido no restringir demasiado el marco de referencia general de nuestro estudio.

En cuanto al desarrollo, el primer capítulo está dedicado a determinar la noción de sistema ortodoxo. El segundo constituye una explicación de la idea fundamental de pramāṇa (medio de conocimiento). El tercer capítulo es una exposición de las ideas principales sobre el conocimiento y los medios de conocimiento en el Nyāya - Vaiśeṣika, cuya clara orientación lógica nos ha permitido dedicarle a esta parte una ex-

tensión considerable. El cuarto capítulo mantiene el mismo esquema que el anterior con la diferencia que el sistema estudiado es el Sākhya - Yoga, la extensión que le hemos dedicado es un tanto reducida de bido a que pranāya no constituye, la preocupación general de este sistema. La quinta parte también mantiene el esquema planteado para la tercera y la cuarta. El sistema tratado es el Mīmāṃsā en sus dos aspectos : como pūrva (anterior) y como uttara (última), con la aclaración que en cuanto al Uttara Mīmāṃsā nos hemos limitado a exponer el pensamiento de Śāṅkara principalmente. El capítulo sexto es una presentación de algunos puntos discutibles que aparecen en los sistemas que hemos tratado y que podrían tomarse como puntos de partida para plantear una serie de objeciones. Finalmente, la última parte es una exposición muy breve del rol del pensamiento lógico, lo cual no quiere decir que el problema de pranāya sea puramente lógico. La intención es mostrar que tanto la filosofía como la lógica resultan insuficientes para alcanzar el objetivo supremo del ser humano.

Esperamos contribuir con este trabajo a la difusión de nociones muy importantes relacionadas con la teoría del conocimiento, bosquejadas en los antiguos sistemas del pensamiento indio.

PRELIMINAR

ĀNVĪKṢIKĪ o 'investigación' inicialmente se ocupaba de dos grandes cuestiones, a saber: una, el ātman (el alma) y, otra, hetu (las razones causales). En tanto estaba principalmente interesada en el ātman, ānvīkṣikī se desarrollaba como una filosofía llamada darśana; mientras que cuando trataba extensamente de hetu se iba desarrollando en una lógica, la cual fue llamada precisamente ānvīkṣikī o ānvīkṣikī por excelencia.

Vidyabhusana, en su obra *A history of Indian logic*, pág. 5 dice que esta bifurcación en filosofía y lógica comenzó con la misma formación de la disciplina pero específicamente cuando Gautama (550 a.c.) expuso el lado lógico de ānvīkṣikī. A pesar de esto ānvīkṣikī fue un tiempo con el sentido general de una disciplina que comprendía tanto cuestiones de filosofía como de lógica.

Como se ha expresado, ānvīkṣikī cuando trata acerca del ātman se le denomina darśana, término que con algunas reservas podría traducirse como filosofía. Darśana significa 'visión' y por eso se dice que ella nos permite ver nuestro ātman. Es este sentido de ānvīkṣikī como darśana lo que nos ha de servir de orientación para emprender nuestro estudio, que específicamente trata sobre esta uno de los medios de conocimiento considerados por los sistemas ortodoxos.

De acuerdo con esta perspectiva trataremos de mostrar

que los medios de conocimiento son instrumentos de medida que nos conducen a la conclusión de que lo medido es existente pero no real.

CAPITULO I
SISTEMA ORTODOXO

1.1.- EL SISTEMA EN EL PENSAMIENTO INDIO.

Dentro del pensamiento de la India un sistema es un darśana. Este término proviene de la raíz sánscrita DRS que significa 'ver', 'visión', por lo cual el término darśana puede traducirse como 'punto de vista'. Más exactamente como 'punto de vista coherente acerca de la verdad'. Es este significado el que prevalece fundamentalmente cuando se habla de sistema.

Además, se puede afirmar que los darśanas son escuelas de especulación y realización; "pues muy a menudo, quienes las siguen, transmiten desde ellas, de guru (maestro) a śiṣya (discípulo) la enseñanza tradicional (paraṅgama)"¹

Los puntos de vista de los sistemas posiblemente fueron derivados de una experiencia previa acerca de la verdad; esto significaría que no fueron nociones puramente especulativas. Los sistemas no sólo estaban motivados por el deseo de descubrir, experimentar y transmitir la verdad sino también por el propósito de realizarla en vida; por esto tal vez tenga sentido referirse a Patanjali como un Yogui, a Gautama como Buda, a Jina como Mahāvira, etc. Todo esto indica que para el pensamiento indio la realización del sistema prevalece sobre el individuo.

1. KENCHU y FILLIOZAT, L'Inde classique. pág. 1, Vol. II.

La concepción que posee cada sistema no presenta un carácter parcial o específico; ellos, por el contrario, aparecen como visiones integrales de la verdad: presentan una metafísica, una cosmología, una teoría del conocimiento, perspectivas a través de las cuales se nos mostraría la verdad.

La búsqueda de la verdad condicionó, de manera decisiva, la actitud especulativa de la India. "Desde un comienzo el indio sintió que la verdad fue de gran curiosidad intelectual, los diferentes puntos de vista contenían diversos aspectos de la Verdad que ninguno podía expresar integralmente. Por consiguiente, él fue tolerante y receptivo. El no tuvo temor de aceptar sus doctrinas intrépidas con tal que ellas fueran respaldadas por la lógica"². Heimann incide también en esta actitud de tolerancia hacia las otras ideas, lo cual no es extraño en el pensamiento indio, cuando escribe:

"El punto de vista indio acerca del mundo no puede estancarse, y jamás puede ser satisfecho con los logros ya obtenidos. La búsqueda india tiene que seguir incesantemente; todavía se revelarán más potencialidades. En semejante valoración modesta de cada logro individual humano, una nueva búsqueda permanece por siempre necesaria. El resultado de esta actitud implica una tolerancia hacia los otros puntos de vista, una viva aceptación, no una repulsa, de nuevas ideas". (3).

En este sentido se puede afirmar que el pensamiento indio acepta la pluralidad especulativa para beneficio de su actitud filosófica, por lo cual se puede considerar a esta actitud como inclusiva, no como exclusiva, con relación a los diversos puntos de vista acerca de la verdad.

2. RAJAKRISHNAN Sarvapalli, Indian philosophy. pág.49, Vol.I
3. HEIMANN Betty, Facets of Indian thought. pág. 22.

1.2.- EL SISTEMA ORTODOXO.

Los sistemas del pensamiento indio pueden ser clasificados en dos clases, a saber: nāstika (no-ortodoxo) y āstika (ortodoxo).

El término sánscrito nāstika (na-asti-ka) puede ser traducido como 'afirmar que no es', 'afirmar que no hay' y a veces se le traduce como 'aquel que cree que no hay Dios'; āstika, por el contrario, puede ser traducido en sentido afirmativo. Sin embargo, sostener que los sistemas no ortodoxos niegan la existencia de Dios y que los ortodoxos la afirman puede originar algunas contrariedades. La aceptación o no aceptación de Dios no es un factor determinante dentro del pensamiento indio para que un sistema sea ortodoxo o no ortodoxo. En efecto, dentro del contexto indio se puede ser a la vez ortodoxo y ateísta; dado que para el indio ortodoxo consiste no en subscribirse a una creencia doctrinal particular sino en aceptar la validez de las escrituras; y por otro lado, ateísmo implica descreimiento en un Dios creador. De esta manera, se puede aceptar la validez de las escrituras y no creer en la existencia de Dios; este es el caso en que se encuentra, por ejemplo el Sākhya. Con todo, este descreimiento en un Dios es compatible con la creencia en la salvación. Esto es, con la posibilidad de liberarse de la rueda de renacimientos (samsāra). Además, ateísmo tampoco es incompatibilidad con los rituales ofrecidos a Dios, concebidos antes que entidades trascendentes como seres empíricos que moran dentro del campo empírico. Aun más, ateísmo no es incompatibilidad con el complejo de deberes socio religiosos en el cual se encuadra la vida diaria del

indio ortodoxo. En el contexto indio ateísmo no conduce a irreligiosidad.

Ortodoxo, en efecto, es el que acepta la validez de las escrituras. Estas son esencialmente los Vedas. Esto no quiere decir que la fuente del pensamiento ortodoxo se reduzca exclusivamente a las obras provenientes del período védico, ya que hay toda una corriente brahmánica que viene de él y se transmite a los brāhmana y los Upanigads, éstos últimas colecciones donde se buscaba penetrar en diversas formas en el real significado de la religión sacrificial, expresada en muchos himnos védicos primitivos. Este cuerpo total de pensamiento y literatura es lo que constituye el cánón básico del hinduismo, aunque se pueden mencionar ediciones muy notables como la Upaniṣad Gītā. Es justamente a este cuerpo, a esta fuente a la que recurre el ortodoxo. Pues se considera que ella expresa la verdad eterna, transmitida oralmente desde tiempos inmemoriales; esto se debió a que en la India la escritura fue un proceso muy posterior a la transmisión y aprendizaje de los sistemas.

En la introducción a los Brāhma Sūtras se hace una breve explicación relacionada con la génesis de los sistemas ortodoxos y no ortodoxos: "el criticismo destructivo de todo en el viejo sistema por los Cāryakāṇ y otros grupos preparó a la sección ortodoxa a organizar sus creencias sobre una base más racionalista y la hizo inmune contra todos los criticismos semejantes. Esto condujo a la fundación de los seis sistemas ortodoxos de la filosofía Hindú-ortodoxa en el sentido que ellos aceptaron la autoridad de los Vedas en las cuestiones trascen-

dentes - mientras existieron otros que no aceptaron esta autoridad y por consiguiente fueron denominados heterodoxos, aunque de otro modo ellos también fueron el resultado del pensamiento Upaniśádico. La aceptación de la autoridad de los Vedas por esas escuelas ortodoxas, sin embargo, no significó que ellas la aceptaron in toto. Su lealtad a los Vedas varió ampliamente y a menudo no fue muy exacta⁴.

Ahora bien, los sistemas que consideraron los Vedas como la revelación (śruti) y que fundan su propia validez en la autoridad de tales escrituras se denominan sistemas ortodoxos.

Estos sistemas son el Sākhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Pūrva Mīmāṃsā y Uttara Mīmāṃsā o Vedānta.

1.3.- LOS SISTEMAS ORTODOXOS.

La caracterización que se presentará de cada uno de los darśanas tiene como finalidad delinear un marco de referencia general para cuando nos dediquemos a bosquejar las nociones que sobre la teoría del conocimiento aparecen en ellos.

En relación con el carácter de presentación primero nos referimos al Sākhya, luego al Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Pūrva Mīmāṃsā y finalmente al Uttara Mīmāṃsā.

Sākhya.

Este sistema sostiene un punto de vista fundado en dos

4. VIKRAMARANDA Swami, Brahma Sūtras. pág. III (Introducción)

nociones esenciales: Prakṛti y Puruṣa.⁵ Para este sistema la Naturaleza (Prakṛti) es decir todo excepto Puruṣa, es una entidad unitaria que ha evolucionado en diversas formas. Los productos que surgen en este proceso de evolución (pariṣāra) de Prakṛti son Buddhi (Intelecto, luz reflejada de Puruṣa), ahaṅkāra (concepto de ego); luego manas (mente), īndriyas (órganos de sensación): vista, oído, tacto, olfato y gusto⁶; karmendriyas (órganos de acción): lenguaje, manipulación, locomoción, evacuación y reproducción; y tanmātra (elementos sutiles): sonido, tacto, sabor, olor y color elementales; y de éstos surgen los elementos densos: espacio, aire, fuego, agua y tierra. Estos elementos de la evolución junto con Puruṣa constituyen los veintidós principios fundamentales que enumera el Sākhya en su descripción de las formas de evolución de la naturaleza. Este carácter enumerativo del darśana puede estar ligado al hecho de que su nombre proviene de la palabra Sākhya, cuyo significado es 'número', 'enumeración'.

A este proceso de evolución (arjhi) que va desde lo más sutil a lo más denso, le sigue uno de disolución (pralaya) y la sucesión de evoluciones y disoluciones le da al univer

5. Prakṛti puede ser considerada como una especie de sustancia desde la cual habría evolucionado todos los elementos del universo (tanto materiales como síquicos). Se le puede traducir también como Naturaleza. Puruṣa es el principio consciente por el cual nos damos cuenta de la naturaleza. Es la conciencia absoluta. Referido a las existencias particulares tiene el carácter de un principio espiritual múltiple.

6. El orden que la tradición considera en cuanto a la presentación de los sentidos: oído, tacto, vista, gusto y olfato; y el hecho que en este trabajo no nos hayamos referido a él, no quiere decir que semejante ordenamiento carezca de importancia. Ver sobre esto: Chāndogya Upaniṣad VI, 4; Taittiriya Upaniṣad II, 1.

so un carácter pulsante.

La disolución es una vuelta al estado original (mūlapra kṛti), donde todas las fuerzas internas que generaron la evolución están en perfecto equilibrio. En el estado original Prakṛti y Puruṣa permanecen en la más perfecta indiferencia como si uno no existiese para el otro.

De acuerdo con el Sākhya, en nuestra condición denominada normal el Puruṣa, como un principio de carácter múltiple, parece envuelto en la naturaleza humana; en otras términos, está como inmerso en el flujo mental a donde ha sido arrastrado a causa de nuestras acciones (karma) y de las consecuencias de ellas; mientras esto continúe así seguiremos en la rueda de renacimientos (saṃsāra) hasta que llegue la liberación, la cual se obtiene únicamente a través del discernimiento entre Puruṣa y Prakṛti, es decir, entre lo Verdadero y lo no-Verdadero; cuando se logra esta distinción uno se convierte en viśoka, o sea en un liberado.

YOGA.

Es un sistema cuyo nombre se deriva de la raíz sánscrita Yuj que significa 'unir', 'unión'. Sin embargo, 'unión' parece incidir sólo en el objetivo último de este sistema, que por contraste, en su fase inicial es, en cierta forma, desunión (des-unión), de la multiplicidad de objetos, para incidir en uno de ellos a través de la concentración (dhāraṇā), proceso que se va haciendo cada vez más perfecto hasta conseguir la liberación (kaivalya). Pero como el Yoga no es un puro objetivo, ya que implica un proceso que culmina en la Liberación, resulta necesario para una mejor comprensión de esta doctrina considerar otros significados relacionados con el

término 'yoga' tales como 'controlar', 'someter', 'uncir', 'dominar', etc.

Este sistema propugna señalar al Purusa del flujo transmigrante a donde ha sido arrastrado; ya que en nuestra condición humana el Purusa se encontraría incorporado, mezclado con el flujo de la actividad mental. Sin embargo, sería justamente por la presencia de Budhi (las reflexiones del Purusa) que nos damos cuenta de todos nuestros actos. Probablemente, por esta razón es que Eliade traduce el yuga como 'la cesación de los estados de conciencia'⁷. Esto quiere decir, en otras palabras, que la cesación de los estados de la Conciencia incorporada, no implica la cesación de ella, que no sería pura y, exclusivamente, estados sino Conciencia Pura, absoluta. Aquí es necesario distinguir, de acuerdo con el contexto Indio, entre estados de Conciencia y estados de la mente-materia (citta). Los estados de Conciencia son jāgrat (vigilia) svapna (ensueño), susupti (sueño sin ensueño) y turīya (supra conciencia). Estos están relacionados con todos los estados que vive el ser humano. Los estados o laksas como se presenta citta son Kṛipta (inestable), mūḍha (confusa), vikṛipta (dispersa), skāgra (fijada en un solo punto) y nirudhā (sin actividad). Eliade en su traducción del aforismo 1,2 de los Yoga Sūtras, alude a esta última clasificación cuando dice 'estados de conciencia'. Pues citta en el aforismo yogaścittavṛtti nirodhah está tomada en su sentido más amplio, incluido el darśan cuenta que se supone se debe a la luz de la conciencia.

7. ELIADE Mircea, Yoga, inmortalidad y libertad, pág. 51 y sgte.

Para conseguir el aislamiento de Puruṣa es necesario la realización de un proceso psico-fisiológico, en el cual a través de una serie de pasos (anga), a saber: yama, niyama, āsana, prāṇāyāma, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna y samādhi somos conducidos a la obtención de la Liberación (kaivalya). Esto implica la autonomía absoluta de Puruṣa.

El Yoga, puede afirmarse, tiene esencialmente la misma metafísica que el Sākhya, del cual evidentemente ha absorbido muchas nociones; pero se diferencia de él porque dentro de su concepción añade la creencia en Ivara, divinidad que goesa de una categoría especial, pues es ella quien gobierna la naturaleza. Y, además, quien a veces concede al yogui el samādhi como un acto de gracia.

En el estado de Liberación el Puruṣa, la Consciencia, el ātman, permanece idéntico a sí mismo, puro (śuddha) y como un testigo (sākṣin) Universal que Ve todo lo que sucede a su alrededor.

NYĀYA.

El nombre de este sistema proviene de (ni-aya) que significa regla, método. "Nyāya significa argumentación y sugiere que el sistema es predominantemente intelectual, analítico, lógico y epistemológico. Es también llamado Narkadastra o la ciencia del razonamiento; Pramādastra o la ciencia de la lógica y la epistemología; Hetuvidyā o la ciencia de la causa; Vadevidyā o la ciencia del Debate y Ānvīksikī o la ciencia del estudio crítico o investigación"(8), relacionada especialmen-

te con la lógica.

El término Nyāya significa literalmente aquello por medio de lo cual la mente es conducida a una conclusión. "Nyāya llega a ser equivalente a un argumento; y el sistema que trata de los argumentos más a fondo que otros es conocido con el nombre de Nyāya. Los argumentos son válidos o inválidos. El término "nyāya" significa en uso popular recto o justo, y así el Nyāya llega a ser la ciencia del recto razonamiento. "Nyāya en sentido estrecho significa razonamiento silogístico mientras en sentido amplio significa el examen de los objetos por las evidencias. Así llega a ser una ciencia de la demostración o del razonamiento correcto, prāmaṇāstra.

Aunque el Nyāya trata con el conocimiento, trata más específicamente con la condición óptima del conocimiento llamada el pramāṇa, y así es llamado pramāṇāstra. Antes que investiguemos la naturaleza de los objetos, nosotros debemos conocer la capacidad de los instrumentos del conocimiento; pues "el conocimiento de la cosa que ha de ser medida depende del conocimiento de la medida". Prāmaṇāstra no sólo nos ayuda a la aprehensión correcta de objetos, sino también nos capacita para probar la validez del conocimiento. Es sabio formal y material y está interesado en la consistencia como también en la verdad. El Nyāya empieza con la suposición que el informe del mundo que nuestras mentes nos proporcionan es un informe confiable, fidedigno. Todo conocimiento es revelatorio de la realidad (arthaprakāśa). Nosotros estamos por tanto constituidos como parap percibir objetos, notar sus semejanzas y hacer inferencias. Esas operaciones son realizadas por todos

los hombres, aunque con diferentes grados de cuidado y exactitud. Siempre que tenemos actividad mental, controlada por el propósito de adquirir un conocimiento de la realidad, tenemos un tópico para la averiguación lógica. Buscar -la-verdad está ya presente en la acción humana. La teoría lógica no lo crea. Ella sólo trata de interpretar este elemento y expresar su naturaleza en principios generales. Su problema no es muy diferente de aquel de una ciencia positiva. Precisamente como un fisiólogo investiga el proceso por el cual la vida está sustentada en el individuo, el lógico establece las leyes que gobiernan el proceso del conocimiento. El no es más responsable por ello como el fisiólogo no lo es por el funcionamiento del organismo corporal.⁹

Según este sistema uno llega a la liberación final cuando ha alcanzado la comprensión de la naturaleza real de las categorías, es decir, de los medios del conocimiento correcto, el objeto del conocimiento correcto, la duda, el propósito, el ejemplo familiar, el principio establecido, los miembros (del silogismo), confusión, averiguación, discusión, disputa, cavilación, falacia, autrefugios, futilidad y cesación.¹⁰

VAISEṢIKA

El nombre de este darśana se deriva de vidāna, que significa particularidad, término que, a su vez, proviene de la voz sánscrita VI, la cual al lado del prefijo vi significa

9. RADHAKRISHNAN Sarvapalli, Op. cit., págs. 44 - 45, Vol. I
 10. BHĀTIYACHANKYA Haridas, The cultural heritage of India,
 pág. 92, Vol. III.

distinguir, particularizar. Este sistema enfatiza la significación de particularidades o individualidades y es decididamente pluralista. Adopta una séxtuple clasificación de los objetos de la experiencia. En efecto, el Vaiśeṣika prescribe seis categorías (padārtha). Estas seis categorías son las modalidades del ser, por lo cual ellas son todo lo que existe, ellas son sustancias (dravya), cualidad (guṇa), actividad (karma), sustrato genérico (sāmānya), diferencia (viśeṣa), y finalmente inherencia (asamvāya). Estas modalidades son consideradas como realidades objetivas distintas. Renou y Filliozat dicen:

"No solamente la sustancia es una realidad, si no que aun sus propiedades, cualidades (guṇa) y su acción (karma) son igualmente realidades de los "objetos" (artha). Sāmānya (propriadamente lo "común" o lo "conforme") es porque el género existe en la naturaleza y no solamente en el espíritu, ocupado en clasificar representaciones. No es un objeto que cae bajo los sentidos, él es, sin embargo, conocido por la conciencia (buddhi). Lo discriminativo, que afecta cada sustancia eterna y le da su individualidad existe de la misma manera que sāmānya. La existencia de la inherencia está implicada por la realidad de los elementos que ella une. De suerte que las categorías del Vaiśeṣika no son puros seres de razón sino que responden a las realidades exteriores".(11).

A las seis categorías del Vaiśeṣika ulteriormente fue añadida una más: inexistencia (abhāva).

De acuerdo con el Vaiśeṣika el mundo es una realidad, resultado de la combinación de átomos en eterno movimiento.

Los átomos de las diversas sustancias carecen de extensión, pero al combinarse se vuelven extensos y visibles. De-

rante los períodos de disolución cósmica, entre los siglos cosmogónicos, no se combinan, por ende no hay entonces universo visible. Sin embargo, las almas conservan su mérito y su desmérito y, en consecuencia, se unen luego a los diversos átomos. Así se renueva el movimiento de los átomos y comienza un nuevo ciclo de crecimiento¹².

El Vaiśeṣika admite de una parte los átomos materiales los cuales se combinan para componer todas las cosas; y de otra los ātman (que aquí denota como expresa Zimmer monada vital) y que no debe confundirse con el ātman de los Upaniṣads la Bhagavad Gītā y el Vedānta.¹³

La existencia del alma se inferida del hecho que la conciencia no puede ser una propiedad del cuerpo, los órganos de los sentidos o la mente. Aun cuando el alma lo penetra todo, su vida de conocer, sentir y desear reside sólo donde el cuerpo está. La pluralidad de almas se infiere de sus diferencias en status y su diversidad de condiciones. Cada alma experimenta las consecuencias de sus propios hechos, y el sistema Vaiśeṣika usa este hecho como una prueba de la pluralidad de las almas.

Estos ātman múltiples, asociados a los compuestos de los átomos, están inmersos en el mundo fenoménico y son arrebatados al círculo del samsāra. Pero estos ātman se liberan por el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, lo que le hace ver su propia esencia, distinta de aquellos con-

12. ZIMMER Heitarich, filosofías de la India; pág. 466.

13. Loc. cit. (nota).

puestos de átomos y de otras realidades más.

Más simplemente el Vaiśeṣika ofrece la determinación exacta del ātman por excelencia con exclusión de todo el resto (viśeṣa); para entonces él se aísla y se libera.¹⁴

PŪVA MĪMĀNSĀ.

La preocupación fundamental de este sistema es la investigación del dharma, el deber, especialmente como están prescritos en los Brahmana. Precisamos aquí que el dharma en sí no es objeto de examen crítico. Hay un dharma para cada hombre, o mejor para cada casta y no puede dejar de haberlo. Esto significa que por encima del mundo visible hay un mundo de fuerzas invisibles que gobierna la suerte de los seres, pero que los hombres pueden también en un sentido gobernar; gracias a la eficacia del ritual.

El término mīmāṃsā proviene de la raíz MAN que significa 'pensar', por lo cual este sistema puede ser traducido como conclusiones racionales. mīmāṃsā es un código sistematizado de principios de acuerdo con los cuales han de ser interpretados los textos védicos para los propósitos de los sacrificios.

Este sistema sostiene una teoría de la infalibilidad de los Vedas y otra de la significación como algo inherente al sonido. Así, el sánscrito, lengua sagrada de los Vedas, no sería una lengua histórica basada en convenciones, sino una emanación del ser (sat) en el sonido (śabda); de aquí ese sentido relacionado con el poder de los mantra sagrados y de

los himnos védicos para tocar el resorte vital de la verdad; y, de ese modo, producir efectos mágicos. De esta potencia derivan los efectos del sacrificio, no de la intervención divina; pues aunque las ofrendas son dirigidas a las divinidades, las divinidades mismas se sostienen gracias al poder del sacrificio"¹⁵. Para este darśana el ritual es considerado eficaz en sí mismo.

Su énfasis ritualista condujo a resultados curiosos. Las escrituras fueron consideradas como eternas y poseedoras de una autoridad intrínseca. Por esta razón el sistema, único entre las escuelas ortodoxas, no acepta la creación ni la disolución (pralaya) sucesiva del cosmos. Un universo 'pulsoante' dice requiere la intervención de un Señor (Iśvara) para volver a crear las escrituras y el Mīmāṃsā es ateoista, aun cuando los dioses, que moran dentro del cosmos, son reconocidos como ellos están referidos en los himnos védicos.¹⁶

En este darśana la liberación hasta un período tardío de su desarrollo es descrita como vida en el cielo (svarga) y no como el estado de liberación encontrado en la mayoría de los otros sistemas del pensamiento indio.

El interés filosófico del Mīmāṃsā consiste pues en su tentativa para analizar los escritos como un conjunto de imperativos - un análisis que estimuló la especulación lingüística en la India - y en sus argumentos que sostiene su posición teísta.

15. HINDEK Heinrich, Op. cit. pág. 467.

16. SMART Ninian, doctrine and argument in Indian philosophy pág. 26.

VEDĀNTA.

La palabra Vedānta significa 'fin del Veda' y designa a los propios Upanisads en tanto ellos concluyen el edificio védico. Este es el sentido, por ejemplo, que Śāṅkara constantemente da a este término. En el lenguaje corriente Vedānta designa el sistema tal cual ha sido edificado por los cinco grandes comentaristas: Śāṅkara, Rāmānuja, Viśvākṣa, Mādhava y Vallabha y a menudo, aunque abusivamente, sólo la doctrina de Śāṅkara es considerada como el Vedānta por excelencia.

Desde el punto de vista ortodoxo el Vedānta comporta una triple ruta: Los Upanisads que representan la 'revelación' śruti, la Bhagavad Gītā que representa la tradición (smṛti) y los Brahma sūtra; al final los Brahma sūtra como el texto que sirve de base a la exégesis literaria.¹⁷

"La idea fundamental del Vedānta advaita es que la ātma vital o alma encarnada (jīva) es, en esencia, el Īp (Ītman) el cual por estar más allá de las apariencias cambiantes, transitorias y fenoménicas de nuestra experiencia empírica, no es otra cosa que el Brahman, la única y universal Realidad eterna que está más allá de todo cambio, que relumbra por sí mismo y es siempre libre, y se la define como "uno-sin-segundo", (Advaitya), "realmente existente" (sat), "puramente espiritual" (cit) y "pura beatitud" (Ānanda) -18

17. BENOIS y FILLIOZAT, op. cit. pág. 16 - 17, Vol. II
18. ZIMMER Heinrich, op. cit. pág. 337.

El Vedānta Śāṅkara postula una rigurosa interpretación de ciertos textos en los Upanisads que implican la unidad entre ātman y Brahman. En la interpretación de Śāṅkara esta unidad es identidad numérica; no hay por lo tanto una pluralidad de ātman. El mundo concebido como una realidad distinta de Brahman es ilusorio. Hay un solo ser y la liberación consiste en realizar la unidad de uno con el ser. El proceso que conduce no son las obras. Es cuestión de conocimiento (vidyā), es cuestión de meditación (dhyāna). A causa de la identificación del ātman con el Brahman la doctrina de Śāṅkara es conocida como no dualismo (advaita). El mundo es irreal, ilusorio esāñyā.

Lo que el ātman es a nosotros, el Brahman es al mundo. El mundo no tiene realidad para los sentidos trascendentes (pāramārthika); él tiene realidad sólo para los sentidos pragmáticos (vyāvahārika).

Es aquí que aparece la distinción -una de las originalidades del sistema- entre las dos especies de "saber" (vidyā), el saber superior (para) que conduce a la irrealidad del mundo y el saber inferior (apara) que nos hace sentir el mundo como real. Hay dos planos de conocimiento, donde uno no será tentado a distinguir con Deussen una doctrina esotérica y una doctrina exotérica, sino más bien dos grados de aproximación hacia Brahman. (19).

Con el curso del tiempo los seis darśanas llegaron a ser

unidos y presentados dos a dos formando tres pares: Sākhya-Yoga, Vaiśeṣika-Nyāya y Vedānta-Mīmāṃsā. Las razones de esta unión podrían haber sido que el último sistema de cada uno de esos tres pares es más una metodología que un sistema metafísico propiamente dicho y esto es una razón para la impericia de la clasificación tradicional en seis sistemas. Así, el Yoga es principalmente un método que implica una disciplina psicofisiológica; el Nyāya es principalmente lógica y reglas de argumentación; el Mīmāṃsā es fundamentalmente una formalización de métodos de interpretación de las Escrituras. "Sin embargo, en la historia de la evolución de los sistemas ortodoxos ha ocurrido una conjunción de Sākhya con Yoga, Vaiśeṣika con Nyāya. En cada caso la investigación metodológica ha sentido, por decirlo así, la necesidad de un fondo 'teórico', de manera que el expositor del Yoga usa la metafísica del Sākhya con alguna adaptación; e igualmente el Nyāya ha tomado la dirección de la imagen del mundo presentada por el Vaiśeṣika. El Mīmāṃsā, sin embargo, no ha tomado las concepciones del Vedānta, pero tiene una metafísica propia algo rudimentaria.²⁰

Por otro lado, el Vedānta: 'fin de los Vedas' -esto es, el punto final de las escrituras -apunta a formular la metafísica religiosa ortodoxa esencial.

En el desarrollo subsiguiente que haremos de hacer acerca de los medios de conocimiento que acepta cada sistema seguiremos la secuencia que ha sido implantada por la costum-

bre en relación con la cual Radhakrishnan nos dice:

En obediencia a la costumbre que sería raro tratar de desarreglar empérgame (al tratar con los seis sistemas del hinduismo) con las teorías Nyāya y Vaiśeṣika, que nos dan un análisis del mundo de la experiencia; pasamos al Sākhya y al Yōgā que tratan de explicar por esadas aventuras especulativas y concluiremos con una discusión de los Mīmāṃsā, que intentan mostrar que las revelaciones de śruti están en armonía con las conclusiones de la filosofía. Un tratamiento semejante tiene al menos apoyo de un tono lógico aunque no de un tono cronológico. 21.

CAPITULO II

PRAMĀṆA

2.1.- REVISION ETIMOLOGICA.-

El término pramāṇa ha sido traducido con diversos sentidos. Así, en Radhakrishnan este término aparece como 'medio de conocimiento' y también como 'fuente de conocimiento'; para Sharma, al igual que para Radhakrishnan, pramāṇa es 'medio de conocimiento' y 'fuente de conocimiento'; Renou y Filliozat lo traducen con el sentido 'medio de conocimiento'; Smart se refiere a pramāṇa como 'bases o fuentes del conocimiento' Dasgupta usa el sentido 'medios de conocimiento correcto'; en Tucci aparece como 'medios de conocimiento'; Bhattacharya lo traduce como 'medios o fuentes del conocimiento'; y finalmente por no mencionar más, Hiriyanna le da el sentido de 'prueba de conocimientos válido' o también 'medio inmediato al conocimiento'.²²

De todas estas diversas formas de traducir el término pramāṇa se puede observar que mayormente se le da el sentido de 'medio de conocimiento', en menor número de veces se le traduce como 'fuente' y menos aun como 'prueba'; sin embargo

22. RADHAKRISHNAN S., Indian philosophy. págs. 43 y 48, Vol. II. SHARMA Op. cit. págs. 180 y 191. RENOUE y FILLIOZAT, Op. cit. pág. 14, Vol. II. SMART, Op. cit. pág. 150. DASGUPTA, A history of indian philosophy; pág. 294, Vol. I. TUCCI Storia della filosofia indiana; pág. 197. BHATTACHARYA, Op. cit. pág. 198, Vol. III. HIRIYANNA, Introducción a la filosofía de la india; págs. 51 y 52.

no es el carácter cuantitativo al que apelaremos para adoptar el sentido que le asignaremos a este término en nuestro trabajo.

Pramāṇa proviene de la raíz sánscrita √ que significa 'medir'. Por lo cual no sería impropio sostener que pramāṇa es una medida; o mejor, un tipo, un criterio de medida, sentido que le asignan Henou y Fillioxat.²³ Tucci, quien se ha ocupado detalladamente, de pramāṇa dice que: "en filosofía el sentido es preciso; es un instrumento apropiado del conocimiento, es el medio que conduce a un conocimiento válido y excluye lo aproximativo o el error"²⁴ Ahora bien, este sentido dado a pramāṇa parece apropiado. Sin embargo, se le podría agregar algo más: Si bien pramāṇa "es un instrumento apropiado..." suponemos que todo instrumento debe servir para operar, obrar sobre algo, y efectivamente nos parece correcto concluir que pramāṇa es un instrumento para operar, obrar en lo que designamos como lo existente y que para el Vedāntino es māyā, es decir el mundo finito y relativo, limitado por el espacio, tiempo y causa. Este término curiosamente tiene la misma raíz que (pra-mā-ṇa) es decir √; en razón de lo cual nos arriesgamos a afirmar que pramāṇa es un instrumento apropiado, un criterio de medida justo aplicable a māyā. Esto no significa que coloquemos todo el énfasis en la instrumentalidad de pramāṇa. Consideremos como Tucci que el resultado de sus aplicaciones es un conocimiento válido pero relativo

23. HENOU y FILLIOXAT, Op. cit. pág. 14, Vol. II

24. TUCCI Giuseppe, Op. cit. pág. 197.

e Sāyā.

2.2.- CONCEPTO DE PRAMĀṆA .-

Pramāṇa, según lo que se ha afirmado antes, es un criterio de medida apropiado aplicable a la realidad psico - física, y cuyo resultado es el conocimiento válido, que excluye toda aproximación o todo error. Pramāṇa es una de las condiciones que implica todo conocimiento; las otras condiciones son el sujeto o el pramātr, conocedor o fundamento sustantivo de las cogniciones; el objeto o el prameya, al cual está dirigido el proceso de cognición y por último el estado resultante de la cognición o pramiti.

En este trabajo, para referirnos a pramāṇa adoptaremos la expresión 'medios de conocimiento'. Sin que esto signifique que se excluya el sentido de 'fuente' o 'prueba de conocimiento' expresiones que, por lo demás, no son contradictorias o excluyentes.

Por lo cual posiblemente los que han tratado a pramāṇa le asignan algunos de estos sentidos y aun otros. Hiriyanna, refiriéndose a los pramāṇa dice: "Generalmente se los considera como ayuda, no sólo en la adquisición de nuevos conocimientos sino también en la verificación de lo que se conoce, de modo que la lógica, como la concibe la India, es una ciencia tanto de prueba como de descubrimiento. Un pramāṇa, como la percepción, puede revelar la existencia y la naturaleza de las cosas no conocidas hasta ahora. Puede ser también un medio de comprobación, como cuando un objeto es apprehendido por la vista es sometido a la prueba del tacto, o cuando una cosa que sur

ge con respecto a algo inferido es aclarada por medio de la observación directa"25

Mientras Vātsyāyana define pramāṇa como un instrumento de conocimiento o "aquello por lo cual el sujeto cognoscente conoce el objeto", Uddyotakara lo llama la causa de conocimiento (upalabdhihetu). El admite que esta definición es un tanto amplia, puesto que el cognoscedor y el objeto conocido son también causas de la cognición, pero la justifica sobre la base que "el cognoscedor y lo cognoscido han realizado su función en otra parte, es decir, la función del sujeto cognoscente y el objeto conocido depende de y sólo es cumplida por el incitar de pramāṇa hacia la actividad; pramāṇa, de otro lado, no ha realizado en función (excepto al producir la cognición); así, es pramāṇa lo que ha de ser considerado como la causa real de la cognición". Dondequiera que pramāṇa está presente, surge la cognición; dondequiera que está ausente cualquier cosa más se puede preguntar y no surge la cognición. Prāmāṇa es así la causa más eficiente de la cognición y el último en aparecer antes de que se origine la cognición. Sivaditya demuestra la implicación lógica cuando él define a pramāṇa como aquella que produce pramā o conocimiento de acuerdo con la realidad. Jayanta hace a pramāṇa la causa que no produce errores, conocimiento cierto de objetos"26

25. HIRIYANNA M., Op. cit. pág. 52.

26. RADMAKRI SHAN, Op. cit. págs. 44, Vol. II.

2.3.- NUMERO DE PRAMANAS.-

Los pramāṇa mayormente tratados son pratyakṣa (percepción sensorial), anumāna (inferencia), śabda (testimonio), upamāna (analogía, similitud o comparación), arthāpatti (suposición) anupalabhi (no-aprehensión). De éstos El Sāṅkhya y el Yoga sólo aceptan la percepción, la inferencia y el testimonio. El Nyāya acepta uno más, la analogía. Sin embargo el Vaiśeṣika, sistema vinculado al Nyāya acepta sólo dos: la percepción y la inferencia. El Pūrva Mīmāṃsā considera los seis que hemos mencionado, mientras el Uttara Mīmāṃsā refiere inicialmente sólo la percepción, la inferencia y el testimonio. Y se da el caso de los Cārvākā que aceptan únicamente la percepción, sin embargo aquí no se trata de una escuela ortodoxa.

Por todo esto se puede decir que el número pramāṇa que admitido por cada sistema no es el mismo. En relación con esto Hiriyanna expresa que "con respecto al número de pramāṇa las concepciones de las diversas escuelas divergen ampliamente. En efecto un modo de clasificar las escuelas, muy común pero algo mecánico, tiene en cuenta el número de pramāṇa que ellas aceptan y que van desde uno hasta seis e aun más"²⁷ En nuestro trabajo nosotros nos referimos específicamente a los seis que hemos mencionado.

La clasificación de los medios de conocimiento es muy variable: a la autoridad de la revelación y de la tradición (śruti y smṛiti) se agrega poco a poco tanto la percepción

27. HIRIYANNA M., Op. cit. pág. 52.

directa como el razonamiento inductivo que las discusiones lógicas venían siempre explicando y especificando mejor en sus momentos y en sus términos. Caraka reúne sāpti y sitihya en la āptopadeśā "enseñanza digna de fe" (que el Sāṅkhya llamará āptavyagāṇa). Más la clasificación cuaternaria de Caraka: testimonio digno de fe (āptopadeśā), percepción directa (pratyakṣa), inferencia (anumāna) y yukti, esto es confirmación de una verdad por medio de un razonamiento silogístico, era ya reducible, en cuanto la yukti podía entrar en la inferencia. De esta manera se llega a la división tripartita del Sāṅkhya. El budismo que había comenzado por reconocer como pramāṇa también a los textos, terminará por reducir los medios de conocimiento solamente a dos: la percepción directa y la inferencia; así también hará el Vaiśeṣika que considera a la comparación y a la autoridad, admitidos por el Nyāya, como reducibles a la inferencia.

La división cuatripartita fue seguida por el Nyāya, el cual admite además de la percepción directa, la inferencia, la autoridad revelada (śabda) y la comparación (upamāna).

El Mīmāṃsā de la escuela de Kumārila y el Vedānta ²⁸ llevaron a seis los medios de conocimiento: percepción directa, la inferencia, comparación o analogía, autoridad, evidencia o presunción y aprehensión de la no existencia. Prakāśhara, quien elimina el último, reduce los pramāṇas a cinco. (29)

28. Aquí se alude al Vedānta en sentido general y no únicamente al Vedānta de Sankara, el cual refiere tres medios de conocimiento: la percepción, la inferencia y el testimonio a los cuales escritores tardíos agregan la comparación, la suposición y la no-aprehensión o negación.

29. TUCCI G., op. cit. pág. 202.

CAPÍTULO XXI
NYĀYA - VAJESIKĀ

3.1.- NYĀYA.-

3.1.1.- EL CONOCIMIENTO.-

El Nyāya supone que el informe acerca del mundo que nos proporciona nuestra mente es mayormente confiable. Esto significa que todo conocimiento es revelador de la realidad (arthaprakāśa). Nosotros, según este darsana, estamos constituidos para percibir objetos, observar sus semejanzas y extraer inferencias. Estas actividades son realizadas por todos los seres pensantes aunque con diferentes grados de cuidado y exactitud.³¹ Se puede agregar que el mundo exterior es conocido por nosotros en su genuina realidad; o sea que no habrían, pues, ideas innatas ni principios a priori, todo vendría al individuo cognoscente desde afuera.

"Todas nuestras cogniciones son experiencias dirigidas por el aparato de nuestros sentidos al alma cognoscente, son de son examinadas, ordenadas y preservadas como huellas de experiencias pasadas. Estas huellas latentes (sañskāra) son capaces, bajo ciertas condiciones favorables, de ser activadas y producir recordaciones, las cuales al mezclarse con las nuevas experiencias han de crear perceptos cualificados

31. HADHAKRISHNAN Sarvapalli, op. cit. pág. 45. Vol. II.

(svikalpakas pratyakṣam). La conciencia es conciencia pura; ella no contiene imagen alguna pero contempla o ilumina directamente la realidad externa por la luz de la cognición. Ella vierte una luz pura de conciencia sobre los objetos que yacen al alcance de la vista. El sentido de la visión es como un rayo de luz que alcanza al objeto, aprehende su forma y la comunica al alma cognoscente. No hay imágenes que yacen entre la realidad externa y su cognición. La cognición por lo tanto no es introspectiva, ella no aprehende imágenes sino que aprehende la realidad externa, la realidad misma. La conciencia de sí es explicada como una cognición inferencial de la presencia del conocimiento en uno mismo o por un paso subsecuente en el acto de la percepción. La estructura del mundo externo corresponde adecuadamente a lo que es encontrado en nuestra cognición y en las categorías de nuestro lenguaje³²

El Nyāya, a pesar de este tipo de concepción que postula, cree que el conocimiento revela al sujeto y al objeto, los cuales son muy distintos cada uno del otro. Todo conocimiento es una revelación o manifestación de objetos (arthaprakāśa buddhiḥ). El conocimiento revela todos los objetos que llegan ante él, precisamente como una lámpara hace manifestar cosas exteriores colocadas ante ella.

El conocimiento puede ser válido o inválido. El conocimiento válido (pramā) es definido como la recta aprehensión de un objeto (yathārthasambhavaḥ); es la manifestación de un objeto como él es. El Nyāya sostiene la teoría de la corres-

pondencia (paratah prāmānya); según él el conocimiento para ser válido debe corresponder a la realidad. El conocimiento válido es producido por los cuatro medios de conocimiento: la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio.

De otro lado, el conocimiento inválido incluye la memoria (smṛti), la duda (saṁśaya), el error (viparyaya) y el razonamiento hipotético (tarka). La memoria no es considerada medio válido porque no es cognición presentativa sino una cognición representativa. El objeto recordado no es directamente presentado al alma sino sólo es indirectamente evocado. La duda es incertidumbre en la cognición. El error es equivocación ya que él no corresponde al objeto real. El razonamiento hipotético tampoco es conocimiento real. Un ejemplo de esto es argumentar de la manera siguiente: 'Si no hubiera fuego, no podría haber humo'. Cuando usted ve una cuerda como una cuerda usted tiene conocimiento correcto. Si no tiene certeza de si ello es una cuerda o es una serpiente, usted tiene duda. Si usted recuerda la cuerda que ha visto, usted tiene memoria y si confunde la cuerda con una serpiente usted está equivocado.

El conocimiento se produce en el alma cuando ella se pone en contacto con lo que no es el alma. El conocimiento es una propiedad ocasional del alma, el cual se genera en ella por el objeto. Si las condiciones que generan el conocimiento son perfectas entonces éste es válido; si ellas son defectuosas el conocimiento es inválido. Ilustremos esto con un ejemplo: un hombre de visión normal ha de ver una madreperla blanca, mientras que un hombre que sufre de ictericia la ve

de ver amarilla. Esto quiere decir que la correspondencia con el objeto es lo que indica la naturaleza de la verdad. En consecuencia, si el conocimiento corresponde a su objeto es válido; si no corresponde es inválido. El conocimiento válido corresponde a su objeto (yathārtha y avisamvādi) y conduce a una actividad fructuosa (pravṛttisāmarthya). El conocimiento inválido no corresponde a su objeto (ayathārtha y visamvādi) y conduce al fracaso y a la desilusión (pravṛttivisamvāda). El fuego debe quemar, cocer y verter luz, si no lo hace no es fuego.

Intrínsecamente el conocimiento según el Nyāya es sólo una manifestación de los objetos. La cuestión de su validez e invalidez es una cuestión subsecuente y depende de su correspondencia con el objeto. La verdad y la falsedad son características extrínsecas del conocimiento. Estas son aprehendidas por un conocimiento subsecuente. En otros términos, ellas surgen y son aprehendidas sólo cuando el conocimiento ha surgido ya.

Elas no son ni intrínsecas ni evidentes por sí mismas. La validez y la invalidez del conocimiento surgen (utpattau paratah prāmāṇya) después que el conocimiento ha surgido. Nuevamente, ellas son conocidas (jiṅṅyau paratah prāmāṇya) después que el conocimiento ha surgido y ellas han surgido también. (33).

Específicamente, en relación con el conocimiento perceptivo, algunos sostienen - por ejemplo Madeline Biardeau -

que debido a la ignorancia en que permanecemos la mayor parte del tiempo acerca del mejor o peor funcionamiento de las causas que concurren en la producción del conocimiento perceptivo debemos en consecuencia verificar su validez por su coherencia con lo que sucede a continuación. En otros términos, se sostiene, que es más conveniente hablar de validez a posteriori del conocimiento que de una validez extrínseca.³⁴

Sin embargo, hablar de una validez a posteriori del conocimiento significa, de alguna manera, caracterizar el conocimiento fundamentalmente por el resultado, lo cual no es descuartado; pero se descarta el proceso mismo del conocimiento que es donde debe cumplirse la teoría denominada de la correspondencia, que es el supuesto básico del Nyāya para sostener la validez del conocimiento. En consecuencia, resulta más conveniente decir que "la correspondencia es el contenido (del conocimiento) y, la actividad fructuosa es la prueba de la verdad".³⁵

Todo conocimiento, como ha sido señalado en el segundo capítulo, implica cuatro condiciones: el sujeto o pramāṇī; el cognoscedor o fundamento sustantivo de las cogniciones; el objeto o pramāṇya, hacia el cual está dirigido el proceso de cognición; el estado resultante de la cognición o pramāṇī; y, además, los medios de conocimiento opramāṇya. Según el Nyāya, cada acto cognoscitivo válido o inválido tiene tres factores: un sujeto cognoscente, un contenido o un qué del cual

34. BIANDEAU Madeleine, Historia de la filosofía, págs. 159-160, Vol. I.

35. BHARMA Chandradhar, Op. cit. pág. 181.

el sujeto es consciente y una relación entre los dos, los cuales son distinguibles aunque no separables. La naturaleza del conocimiento como válido o inválido depende de un cuarto factor: pramāṅga. Pramāṅga es la causa operativa del conocimiento válido cuando las circunstancias son normales.

La forma específica del conocimiento depende de pramāṅga. Los otros factores del sujeto y del objeto pueden estar lo mismo en la percepción o en la inferencia. De igual manera, el contacto de manas con el alma es la causa mediate común de todas las formas de conocimiento. Solamente el contacto (saṅgyoga) toma diferentes formas en los diferentes tipos de conocimiento. Aunque el Nyāya trata del conocimiento, se puede afirmar que trata más específicamente con la condición óptima del conocimiento llamada pramāṅga, por lo cual el Nyāya también es denominado pramāṅgaśāstra, ~ término que puede ser también traducido como teoría del conocimiento.

3.1.2.- LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.-

El Nyāya postula la idea que "el conocimiento de la cosa que va a ser medida depende del conocimiento de la medida"³⁷. Esto quiere decir que el conocimiento del canon que se ha de aplicar es fundamental para conocer lo que se ha de medir. Los pramāṅga son criterios de medida, por lo cual se les ha de estudiar seguidamente en relación con cada uno de los darśana, como ha sido expuesto al inicio de este trabajo.

36. NADHAKRISHNAN Servapelli, Op. cit. págs. 44 - 45, Vol. II
37. Citsukhī II, 18.

3.1.2.1.- PRATYAKṢA (Percepción).

En primer lugar, comenzamos con este pramāṇa porque sirve de sustento a los demás. Esto significa que los otros medios de conocimiento necesitan de él para poder llegar a ser tales.

Gotama define la percepción como "aquel conocimiento que surge del contacto de los órganos de los sentidos con los objetos y el cual es inexpressable, inequívoco y determinado"³⁸ Esta definición de percepción, según Sharma, "excluye la percepción divina y yóguica,"³⁹ las cuales no son generadas por el contacto de los órganos de los sentidos con sus objetos. De aquí, continúa Sharma, Viśhvānātha ha definido la percepción como la cognición directa e inmediata que no es derivada a través de la instrumentalidad de alguna otra cognición, (jñānākaraṇakan jñānaṁ pratyakṣam)⁴⁰ Esta definición es considerada de mayor amplitud pues incluye la percepción ordinaria y también la extraordinaria.

Con todo, la percepción es un modo de conocimiento y es el atributo del sí mismo.⁴¹ La percepción ordinaria presupone la operatividad de los órganos de los sentidos, los objetos, manas y el sí mismo y sus contactos mutuos. La operación de los sentidos indica que el sí mismo se pone en contacto con

38. Āyava sūtra I, I, 4.

39. Mediante el Yoga se puede alcanzar una visión, es decir una percepción yóguica, que sobrepasa las condiciones que limitan a nuestros sentidos.

40. SHARMA Chandradhar, Op. cit. pág. 181.

41. El sentido asignado al sí mismo en esta parte no se refiere estrictamente al que posee el sí mismo o ātman upaniśádico

manas, éste con los órganos sensorios y éstos con los objetos. De modo que el contacto de los órganos sensorios con los objetos no es posible a menos que manas se ponga primero en contacto con los órganos sensorios; el contacto de manas con los órganos sensorios no es posible a menos que el sí mismo se ponga en contacto con manas. De aquí que el contacto objeto-sentidos presupone necesariamente el contacto manas - sentidos y el contacto manas- sí mismo. Los órganos sensorios son derivados de los elementos cuyas cualidades específicas de color, sabor, calor, tacto y sonido son manifestados por ellos. Manas es el mediador entre el sí mismo y los órganos sensorios. El objeto exterior, a través de los sentidos y de manas hace una impresión en el sí mismo y en esta forma se origina el conocimiento perceptivo. Explicación que concuerda, pues, con la teoría realista.

En la percepción se puede distinguir dos momentos. Estos no pueden ser considerados como dos tipos diferentes de percepción sino como la primera y la última etapa en el mismo proceso complejo de la percepción. Gotama en su definición de percepción reconoce estas dos etapas. El se refiere a la primera cuando dice que la percepción no está asociada con un nombre, es inexpresable (avyavahārikā); y se refiere a la segunda cuando dice determinada, o sea bien definida.

(avyavahārikā). La primera es conocida como percepción indeterminada y la segunda como percepción determinada. Toda percepción es determinada pero está necesariamente precedida por un primer momento en que es indeterminada.

La percepción indeterminada forma la materia de la cual

se constituye la percepción determinada; pero estos dos momentos sólo pueden ser distinguidos en el pensamiento más no en la realidad. En otros términos, la percepción nirvikalpa es la aprehensión inmediata, la nuda conciencia, la experiencia sensoria directa la cual es indiferenciada, sin relación y libre de asimilación, discriminación, análisis y síntesis. La conciencia del 'eso' (that) no está aun determinada por la conciencia del 'qué?' (what). Pero ya que el 'eso' no puede ser realmente conocido como separado del '¿qué?', la 'sustancia' no puede ser conocida separada de sus 'cualidades', nosotros pasamos inmediatamente a la percepción savikalpa, donde la pura conciencia del 'eso' y del '¿qué?' y su inherencia como algo indiferenciado, sin relación, ciego y desarticulado es transformada en conocimiento diferenciado, relacional, conceptual y articulado, que implica asimilación, discriminación, análisis y síntesis.

Antes de proseguir es necesario aclarar que los términos nirvikalpa y savikalpa ambos están usados en un sentido distinto del que les puede atribuir según la literatura budista en la cual se le traduce a nirvikalpa como 'no conceptualizado', 'desprovisto de toda "construcción mental" y a savikalpa como (percepción) 'conceptualizado', que entraña construcciones mentales. El sentido apropiado para estos términos es el que señala Madeleine Biardou cuando dice: "Pero es evidente que los dos términos, una vez recogidos por los hindúes, tienen un sentido diferente, puesto que de hecho el segundo estado de la percepción es tan "objetivo" como el primero y no implica ninguna elaboración conceptual. Por eso se les

traduce corrientemente por "percepción indeterminada" y "percepción determinada"⁴².

El siguiente ejemplo nos muestra los dos momentos que hemos distinguido en la percepción: cuando en un claro día de luz pasamos a la oscura sala de un cine para ver la función de matine; al comienzo nosotros no vemos los actores o la audiencia claramente, sino solamente tenemos una sensación poco clara de los objetos ahí presentes, los cuales gradualmente se van revelando a nosotros. La experiencia poco clara de los objetos de la sala es como la percepción indeterminada, mientras que la clara percepción de ellos es como la determinada. La aprehensión pura de algunos objetos como algo, como el 'eso' es percepción indeterminada, mientras que la percepción clara de ellos conjuntamente con sus atributos es percepción determinada.

Otros casos son, por ejemplo, cuando al terminar el día y al oscurecer vemos algo recto que yace sobre el camino y al aproximarnos vemos que aquello es una cuerda; también cuando a la distancia vemos un objeto que se mueve y cuando se nos acerca vemos que es un buey blanco. El primer momento en cada uno de los ejemplos corresponde a la percepción indeterminada y el último a la percepción determinada. Con respecto a estos dos momentos de la percepción *Thomas Sica*:

"La percepción indeterminada presenta al nudo objeto sin caracterización alguna. En la percepción determinada nosotros relacionamos la sustancia con sus atributos. La sensación de la percepción inde-

⁴² *BIANDEAU* Madeleine, Op. cit. pág. 165, Vol. I

terminada es psicológica pero su conocimiento es lógico. Nosotros sentimos la percepción indeterminada como nuda conciencia, como pura aprehensión, nosotros la sentimos, pero en el momento que tratamos de conocerla aun como 'nuda conciencia' ella ha pasado ya a la concepción y ha llegado a ser determinada.

De aquí que toda nuestra percepción siendo una cognición es determinada y es un juicio perceptivo. Nosotros podemos separar la percepción indeterminada de la determinada sólo en el pensamiento más no en la realidad. Por consiguiente, aunque sentimos la percepción indeterminada como un estado psicológico de la experiencia sensorial, su conocimiento así como percepción indeterminada es resultado de la deducción lógica. Nosotros la sentimos directamente, pero únicamente como un daras cuenta, no como una cognición. La pura aprehensión, al existir antes - de - toda relación no puede ser conocida. Como una cognición ella es inferida después cuando la concepción ha transformado la pura sensación en un juicio perceptivo". (43)

Además tenemos otras consideraciones acerca de estos dos momentos de la percepción. Vāṭayāna dice que si un objeto es percibido por su nombre tenemos la percepción determinada; si él es percibido sin su nombre tenemos la percepción indeterminada.

Jayanta Bhaṭṭa expresa que la percepción indeterminada aprehende la sustancia, las cualidades, acciones y universales como separados, como algo confuso y desprovisto de asociación alguna con un nombre; mientras la percepción determinada aprehende a todos esos juntos con un nombre. Gaṅgeśa Upādhyāya define la percepción indeterminada como la aprehensión de un objeto carente de relación y desprovisto de toda asociación con un nombre, género, diferencia, etcétera.

43. SHARMA Chandradhar, *Op. cit.* pág. 103.

Annaś Bhatta la define como la aprehensión inmediata de un objeto así como de sus cualidades pero sin el conocimiento de la relación entre ellos.

De otro lado, según Gaṅgeśa, la percepción puede ser laukika (ordinaria) o alaukika (extraordinaria o trascendente). Cuando los órganos de los sentidos se ponen en contacto con los objetos presentados ante ellos en la forma usual, tenemos la percepción laukika. Si el contacto de los órganos sensoriales con los objetos es de manera inusual; es decir, si los objetos no están como de ordinario presentados a los sentidos sino que son conducidos a ellos a través de un medio extraordinario tenemos la percepción Alaukika.

La percepción ordinaria, a su vez, puede ser de dos clases: interna (mānasa) o externa (bāhya). En la percepción interna la mente (manas), que es el órgano interno, se pone en contacto con los procesos y estados psíquicos como la cognición, la afeción, conación, deseo, pena, placer, aversión, etc. La percepción externa se produce cuando los cinco órganos de los sentidos se ponen en contacto con los objetos externos. Esta percepción es de cinco clases: visual, auditiva, táctil, gustativa y olfativa efectuada respectivamente por los órganos de los sentidos de la visión, audición, tacto, gusto y olfato cuando se ponen en contacto con los objetos externos. Según el Nyāya los sentidos son concebidos como sustancias sutiles (por lo cual se podría decir que son imperceptibles), y cada uno de ellos está hecho de los cinco elementos: fuego, tierra, aire, agua y éter; así la vista está constituida de fuego (y luz), el olfato de tierra, el

tacto de aire, el gusto de agua, y el oído de éter. Correlativamente, cada uno de los elementos tiene como propiedad una de las cualidades percibidas respectivamente por los cinco sentidos; el fuego posee el color percibido por la vista, la tierra es olorosa, el aire táctil, el agua está provista de sabor y el éter tiene por cualidad específica y única el sonido.

La percepción extraordinaria es de tres clases:

sāmānyalakṣaṇa, jñānalakṣaṇa y yogya. Sāmānyalakṣaṇa es aquella percepción mediante la cual percibimos la naturaleza genérica de lo individual. Esta es la percepción de los universales. Según el Nyāya, los universales son inherentes a los particulares, los cuales pertenecen a diferentes clases de acuerdo con los diferentes universales inherentes a ellos. De manera que, un individuo pertenece a una clase particular porque el universal de esa clase es inherente a él. Así una vaca llega a ser una vaca porque la vaquidad universal es inherente a ella. Comúnmente percibimos sólo los particulares y no los universales: percibimos vacas particulares pero no una vaca universal'. Esta es una abstracción conceptual necesaria para religar a todas las vacas particulares. Con todo, el Nyāya sostiene que los universales son percibidos extraordinariamente. Jñānalakṣaṇa es la percepción 'compleja' causada por la asociación. A veces diferentes sensaciones llegan a ser asociadas y forman una percepción integrada. Aquí un objeto no está directamente presentado a un órgano de los sentidos sino que es revivido en la memoria por medio de la cognición pasada de él; y es percibido a través de la representación. Por

ejemplo, cuando al mirar una rosa floreciente desde cierta distancia se expresa: 'veo una rosa fragante'. Sin embargo, ¿cómo puede ser vista la fragancia? La fragancia puede ser sólo oída. La fragancia puede ser percibida por el órgano sensorio del olfato y no por el órgano de la vista, el cual puede percibir el color. En este caso la percepción visual de la rosa revive en la memoria por asociación la idea de fragancia, la cual fue percibida en el pasado por medio de la nariz. La percepción de la rosa fragante por medio del ojo, por lo tanto, es jñānalakṣaṇa o percepción revivida en la memoria a través de la cognición (jñāna) del objeto en el pasado. Otros ejemplos de esto, citados por Dharmā, son: 'la piedra parece dura', 'el hielo parece frío', etc. Por último Yogaya es la percepción que podría denominarse yóguica. Esta es la percepción intuitiva e inmediata de todos los objetos pasados, presentes y futuros, poseída por los yogui a través del poder de la meditación. Es semejante al Kevalajñāna de los jainistas, la Bodhi de los Budistas, al Kaivalya del Sākhya - Yoga y al Aparokṣanubhūti de los Vedāntinos. Esta percepción es intuitiva, supra sensorial y sobre pasa toda relación.

La teoría de la ilusión que acepta el Nyāya y que se llama 'anyathākhyāti' se basa en el segundo tipo de percepción, o sea en jñānalakṣaṇa. La explicación que se da de ella es la siguiente: cuando nosotros confundimos una cuerda con una serpiente, la idea de serpiente percibida en el pasado es importada a la memoria a través de la percepción extraordinaria jñānalakṣaṇa y es confundida con el objeto (es decir

con la cuerda), la cual está directamente presentada al órgano sensorial. También cuando se confunde la madreperla con la plata, la idea de plata percibida en el pasado, por ejemplo, en una tienda (āpanastha) (o en cualquier otra parte) es revivida en la memoria a través de la percepción jñānalakṣaṇa y es confundida con el objeto (la madreperla, el cual es presentado directamente al órgano sensorial. La impresión pasada vuelve a presentar el objeto a nuestra mente. El error se debe a una síntesis equivocada de los objetos presentados y representados. El objeto representado es confundido con el presentado. La palabra 'anyastha' significa 'elsewise' y 'elsewhere' y esos dos sentidos se presentan en una percepción errónea. El objeto presentado es percibido elsewise y el objeto representado existe elsewhere.

La madreperla y la plata, la cuerda y la serpiente son reales separadamente, según el Nyāya, sólo su síntesis es irreal.

La madreperla y la cuerda son directamente presentadas como el 'eso' (cuando decimos: 'eso es plata' o 'eso es una serpiente') mientras la plata y la serpiente existen en otra parte y son revividas en la memoria a través de la percepción jñānalakṣaṇa.⁴⁴

44. Ibid. págs. 184 - 185

3.1.2.2.- ANUMĀNA (Inferencia)

Anumāna es una clase especial de pramāṇa y puede ser con siderado como conocimiento (māna) que surge después de (anu) otro conocimiento. En efecto, según el Nyāya sūtra "anumāna es el conocimiento que es precedido por la percepción y que puede ser de tres clases: a priori, a posteriori y "comunmen te vista"⁴⁵

La inferencia a priori (pūrvavat) es aquella que va de la cau sa al efecto, previendo el efecto según la causa; la inferen cia a posteriori (śeṣavat) es la que va del efecto a la cau sa y la inferencia "comunmente vista" (samyakto dṛṣṭa) es la que se apoya en una relación conocida en otra parte para in ferir una propiedad no vista.

La inferencia es definida como que es el juicio produci do por el conocimiento de la premisa menor cualificada por el conocimiento de la proposición universal, la premisa mayor que establece la conexión entre los dos términos en su refe rencia universal. Esta conexión universal es denominada vyāpti. Vyāpti es el nervio de la inferencia. La presencia del término medio en el término menor se llama pakṣadharmatā. La asociación del término medio con el término mayor se lle ma vyāpti. El conocimiento de pakṣadharmatā como calificada por vyāpti se llama parāmarśā. Nuevamente, la inferencia se define como el conocimiento que surge a través de parāmarśā. (parāmarśājanyam jñānam anumānīh. Vyāptiviśiṣṭapakṣadharmata

45. Nyāya sūtra. I, I, 5.

idānaṁ parāmarśah) es decir, la inferencia surge de la presencia del mayor en el menor a través del medio, el cual reside en el menor (pakṣadharmatā) y está asociado invariablemente (vyāpti) con el mayor.

Como el silogismo aristotélico la inferencia india tiene tres términos: mayor, menor y medio, llamados sādhya, pakṣa y liṅga o hetu respectivamente.

Nosotros sabemos que el humo está invariablemente asociado con el fuego (vyāpti) y si vemos humo en la colina concluimos que en aquella colina debe existir fuego. La colina es el término menor, el fuego es el término mayor y el humo es el término medio. De la presencia del humo en la colina como calificada por el conocimiento; dondequiera que hay humo hay fuego, procedemos a inferir la presencia del fuego en la colina. Esta es la inferencia.

El pensamiento indio no separa deducción de inducción, la inferencia es un proceso complejo que implica las dos. El punto de vista indio no se cifra estrictamente a la formalización verbal. El estudio del pensamiento como tal y no solamente las formas del pensamiento. En él están conjugadas lo que se conoce como lógica formal y lógica material.

La forma verbal no constituye la integridad de la inferencia. Hay todo un proceso que va desde el pensamiento discursivo hacia el pensamiento verbalizado en términos. Esto puede parecer más claro desde la división de la inferencia en svārtha (para uno mismo) y parārtha (para otros). En la primera no requerimos la exposición formal de los diferentes miembros de la inferencia, es un proceso psicológico. La se-

gunda, parārtha, que es un alogismo, ha de ser presentado en el lenguaje y esto ha de ser hecho sólo para convencer a los otros. Esta distinción aparece en el Tarkasamgraha, en el cual se dice:

40. El inferir es el instrumento de la inferencia. La inferencia es el conocimiento logrado por la reflexión. La reflexión es el conocimiento de una propiedad del sujeto cualificado por una implicación (vyapti). Por ejemplo es reflexión el conocimiento siguiente: "esta montaña tiene humo, el cual implica el fuego". El conocimiento que surge de esto - "la montaña tiene fuego" - es la inferencia (anumiti). La implicación es la seguridad de la asociación: "donde hay humo, hay fuego". Ser propiedad del sujeto es, por ejemplo, el hecho de que lo implicante (es decir: el humo) se halla en la montaña.

41. El inferir es de dos clases: para sí mismo y para otro. El inferir para sí mismo es la razón (hetu) de la inferencia para sí mismo. Por ejemplo: alguien -por haberlo visto muchas veces, en la cocina, etc. - está convencido de la implicación "donde hay humo, hay fuego"; luego, al pasear cerca de una montaña, ve en ella humo y tiene dudas acerca de si (en la montaña) hay fuego; recuerda entonces, la implicación "donde hay humo hay fuego" y en seguida se (le) presenta el conocimiento: "esta montaña tiene humo, el cual implica el fuego". Esto es, justamente, lo que se llama reflexión sobre el carácter distintivo y por ello surge como inferencia el conocimiento: "la montaña tiene fuego". Este es el inferir para sí mismo. Pero cuando alguien, después de llegar a inferir el fuego por el humo, emplea el razonamiento de cinco miembros para convencer a otro, entónces se trata del inferir para otro. 46.

Anteriormente se había señalado que la inferencia es producida por el conocimiento combinado de la proposición universal (vyapti) y de la premisa menor (pakṣadharmatā). La premisa menor manifiesta que el prahang (término medio) el cual,

46. Tarkasamgraha, 40 - 41. Texto usado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

se afirma, está esencialmente relacionado al probandum (término mayor) en la premisa mayor, existe en el sujeto de la inferencia (el término menor). Sin embargo, hay una condición preliminar que debe ser cumplida para que la inferencia como proceso psíquico pueda seguirse como una consecuencia natural de las premisas mencionadas anteriormente. Esta condición se llama pakṣā, el carácter esencial del sujeto; y es definida como la ausencia de una convicción previa de que el sujeto está poseionado del probandum como un acto realizado. Impero, esto requiere alguna dilucidación. En efecto, la inferencia como un vehículo de conocimiento intenta probar la existencia del probandum (śābha) en el sujeto, fundándose en la existencia del probans (hetu) y este conocimiento es el objetivo y la razón de ser de la inferencia como un medio de prueba; pero si hay un conocimiento previo de la conclusión, la inferencia será enteramente superflua y no buscada, ya que no tendrá extensión propia. De este modo, la condición preliminar de la inferencia es que el sujeto (pakṣa) no debe saberse estar en posesión del probandum antes de que éste sea inferido. Sin embargo, el conocimiento previo de la conclusión no parece (ser encontrado) operar como un impedimento para la inferencia, a condición de que haya un deseo positivo para probarlo por inferencia. Efectivamente, un hombre puede percibir humo y fuego en un lugar; eapero, él está en libertad de probar la existencia del fuego sobre la base de la existencia del humo, siempre que sienta la urgencia de un deseo de probar por la inferencia lo que él conoce por la percepción.

El conocimiento previo de la conclusión es un impedimen

to sólo cuando no está acompañado por un deseo de inferencia. Sin embargo, solamente el deseo por la inferencia no es la condición universal de la inferencia puesto que hay casos de inferencia espontánea imprevista. Por ejemplo, cuando inferimos la aparición de una nube debido a que se oye el estruendo del trueno.

Tampoco, por otra parte, podemos dudar del resultado, es decir, de que la existencia del predicado inferible en el sujeto sea considerado como la condición, ya que no es observado infrecuentemente que la inferencia se produzca sin una duda previa del resultado. La definición completa del carácter del sujeto (paksatā) como la condición universal de la inferencia puede así proponerse que sea la ausencia de la convicción previa de la existencia del predicado inferible en el sujeto, con tal que haya un deseo de probarlo por inferencia. El sujeto legítimo de la inferencia (pakṣa) es, por consiguiente, uno que no es juzgado de estar poseído del predicado inferible (prabandya) con antelación a la inferencia. La ocurrencia del predicado satā para ser probada por inferencia y aquella es la conclusión a alcanzar. Pero si la conclusión fuera impedida no habría oportunidad para la inferencia.

¿ Por qué el conocimiento previo de la conclusión puede operar como un impedimento para la realización de la inferencia? El conocimiento del predicado par ge no se puede creer que excluya un segundo conocimiento de lo mismo, puesto que hay una cosa tal como una repetición continua del conocimiento del mismo objeto. Tampoco se puede creer que excluya el conocimiento inferencial, puesto que un objeto, aunque

percibido, puede ser conocida nuevamente por la inferencia. La respuesta es que el conocimiento previo actúa como un impedimento para el conocimiento subsiguiente teniendo referencia al mismo objeto sólo si se impide la emergencia de un deseo por aquella clase de conocimiento.

El conocimiento previo de la conclusión actúa como un impedimento solamente al apartar la condición psicológica del conocimiento, es decir, el deseo por lo mismo, y en cuanto se ejerza una influencia hostil sobre esta condición psicológica, llega a ser considerado como un obstáculo para un conocimiento inferencial. Esta obstrucción, sin embargo, es válida sólo en el caso de la inferencia y no en el caso del conocimiento perceptivo o verbal. La razón es que el conocimiento perceptivo no está condicionado por el deseo sino por la conjugación de las condiciones del conocimiento perceptivo; ejemplo: la presencia del objeto, la aptitud de los órganos de los sentidos, la atención actual del percipiente y así sucesivamente. En el conocimiento verbal, el deseo tampoco tiene función y jamás deja de materializarse si hay un conocimiento de la oración. En la inferencia la llamada ley de la obstrucción es válida sólo si el conocimiento previo está en el mismo nivel que el conocimiento inferencial buscado; pero si hay un elemento adicional en el conocimiento subsiguiente el primero no operará como un impedimento.

En relación con lo que se ha expresado anteriormente, planteamos seguidamente las interrogantes expuestas por Bhattacharya. "¿Cuál es el objeto de la inferencia, cuál es la naturaleza de la conclusión? ¿Es el predicado solamente el

objeto de la inferencia, o el predicado como relacionado al sujeto, o la relación de los dos in abstracto? Ahora bien, el predicado solamente no puede ser el objeto de la inferencia, ya que el predicado en y por sí es conocido en nuestro conocimiento de la proposición universal. El sujeto también es conocido por otros medios de prueba, como la percepción y otros. La relación in abstracto es algo sin sentido y aun la relación entre el sujeto y el predicado en lo concreto no se puede suponer que sea el objeto. Si fuera así, la conclusión sería expresada como 'hay una relación entre el sujeto, decir hombre, y el predicado, decir mortalidad'. Debe admitirse por consiguiente que el objetivo de la inferencia es el juicio íntegro en el cual el sujeto y el predicado son mantenidos enlazados por una relación. El sujeto y el predicado juntamente con la relación que los enlaza son igualmente objeto de la inferencia - para ser preciso, la conclusión es un juicio unitario en el cual el sujeto y el predicado fusionan su individualidad y llegan a ser partes integrantes de un todo orgánico. Así, cuando una persona infiere fuego en una colina ante la evidencia del humo, el objeto de la inferencia no es ni el fuego ni la colina aislados, sino el juicio 'la colina posee fuego'. La colina es efectivamente percibida aunque el fuego no lo es; pero la situación total, la colina y el fuego juntos, constituyen el objeto de la inferencia y sería un error de juicio suponer que la colina es conocida por la percepción y el fuego solo por la inferencia" 47.

47. BHATTACHARYA Haridas, Op. cit. págs. 96 - 100, Vol. III.

El razonamiento de cinco miembros.

Este tipo de razonamiento se utilizaba con la finalidad de convencer a otros en relación con el conocimiento que por sí mismo uno había alcanzado, conforme al proceso de reflexión que hemos expuesto precedentemente.⁴⁸

El razonamiento Nyāya consta de cinco miembros. El primero se llama pratijñā o proposición, es la expresión lógica que ha de ser probada. Al segundo se denomina hetu o razón causal, precisamente expone la razón para el establecimiento de la proposición. El tercer miembro es udāharana o el ejemplo, el cual da la concomitancia universal junto con un ejemplo. El cuarto es upanaya o la aplicación de la concomitancia universal al presente caso. El último es nigamana o conclusión proveniente de las proposiciones precedentes y que es aparentemente idéntica a la proposición afirmada al comienzo. Estas cinco proposiciones del razonamiento indio se llaman 'avayavas' o miembros.

El ejemplo típico del silogismo Nyāya es el siguiente:

- 1.- La colina tiene fuego. (pratijñā)
- 2.- porque tiene humo. (hetu)
- 3.- lo que tiene humo tiene fuego, por ejemplo; la cocina. (udāharana)
- 4.- la colina tiene humo (que está irrevocablemente asociado con el fuego) (upanaya)
- 5.- Por lo tanto, la colina tiene fuego. (nigamana).

Este tipo de razonamiento no está desligado de los pra-

nāna; Vātsyāyana, en su comentario de los Nyāya sūtras, refiere que los medios de conocimiento cooperan en el establecimiento de las proposiciones y que la convicción del razonamiento se debería a la concurrencia de los pramāṇa. En efecto, se dice que: en la proposición (pratiñā) concurre el testimonio (śabda), en la razón causal (hetu) concurre la inferencia (anumāna), en el ejemplo (udāharana) concurre la percepción (pratyakṣa) y en la aplicación (upanaya) concurre la comparación (upanāna).

Esto significa que el o los problemas que se presentan en este razonamiento estarán relacionados con el número de pramāṇa que admite el sistema. En el caso del Nyāya los medios de conocimiento admitidos son cuatro, es a los que concurren en las distintas proposiciones que anteceden a la conclusión.

Si comparamos este tipo de razonamiento con el silogismo aristotélico se puede afirmar que aun cuando el razonamiento Nyāya tiene cinco proposiciones y el silogismo aristotélico tres, los términos en los dos son sólo tres: sādhya o mayor, pakṣa o menor y hetu o medio. Entre las cinco proposiciones dos de ellas parecen redundantes, de ahí que algunas veces se dejan de lado las dos primeras o las dos últimas, las cuales fundamentalmente parecen ser lo mismo.⁴⁹

La primera proposición coincide con la quinta y la segunda con la cuarta. Si omitimos las dos últimas, las tres primeras

49. Sin embargo "entre la proposición y la conclusión existe una diferencia, porque la primera no es más que el planteamiento de un tema y una demarcación de los términos, y por el contrario, la última es lo que se ha verificado del predicado planteado. Ver: VECCHIOTTI Isidoro, que es verdaderamente la filosofía india. pág. 102.

proposiciones corresponden a la conclusión, la premisa menor y la premisa mayor respectivamente. O, si omitimos las dos primeras, las tres últimas proposiciones corresponden a la premisa mayor, la menor y la conclusión del silogismo aristotélico.

Con relación al uso del razonamiento Nyāya parece que no siempre se le usó íntegramente, con sus cinco proposiciones; sino también en forma abreviada. Esto se puede deducir de las afirmaciones de Guenón al señalar que "también se usaron formas abreviadas de este silogismo, en las cuales pueden aparecer sólo las tres primeras o los tres últimos términos y que en esta forma abreviada se parece al silogismo aristotélico"⁵⁰ Esta reducción puede ser posible debido a que las otras proposiciones están sobre entendidas. Pero conviene señalar que ello constituye un camino incompleto porque los pasos de una proposición a otra no están probados.

Ejemplo:

Todo lo que tiene humo tiene fuego (premisa mayor)

la colina tiene humo (premisa menor)

la colina tiene fuego (conclusión)

El típico silogismo aristotélico expuesto en la forma de razonamiento nyāya aparece de la siguiente manera:

1. Sócrates es mortal.

2. porque es hombre.

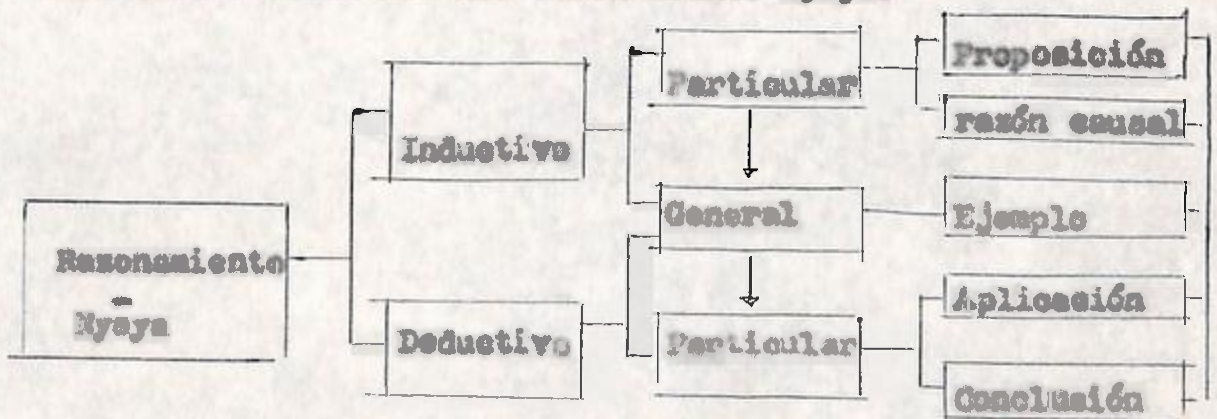
3. Quienquiera que es hombre es mortal. Ejemplo: Pitágoras.

50. Tomado de: EDMUND Heinrich, Op. cit. págs. 469 - 470.

4. Sócrates es hombre, lo cual está invariablemente asociado a lo mortal.
5. Por lo tanto, Sócrates es mortal.

Aparte de las diferencias nominales en cuanto al número de proposiciones entre el razonamiento nyāya y el silogismo aristotélico, se puede agregar que el razonamiento nyāya es inductivo - deductivo y material formal, sin que esto signifique superioridad de ninguna clase con relación al silogismo aristotélico, ya que tanto uno como otro pueden ser considerados como esquemas de la razón que han sido cultivados en contextos diferentes. Sin embargo, se podría afirmar como lo hace Bochenski que han tratado algunos puntos semejantes y hasta que han llegado a las mismas conclusiones.⁵¹

Extraemos el siguiente esquema con relación al carácter inductivo - deductivo del razonamiento nyāya.



La inferencia según el Nyāya no es ni de lo universal a lo particular, ni de lo particular a lo universal, sino de lo particular a lo particular a través de lo universal. El ejemplo es una representación especial del razonamiento nyāya e ilustra la verdad de que la premisa universal mayor

51. BOCHENSKI I.K., Historia de la lógica formal. pág. 463.

es el resultado de una inducción real, basada en la ley de causalidad y que la inducción y la deducción no pueden estar separadas.

Además, mientras que en el silogismo aristotélico los términos mayor y menor permanecen separados en las premisas, aunque están relacionados por el término medio cada uno con el otro; en el razonamiento nyāya los tres términos están sintetizados en upanaya. Por otro lado, mientras el silogismo aristotélico está ceñido estrictamente a lo formal, el nyāya reconoce el hecho de que la formalización verbal no es la esencia de la inferencia y sólo es requerida para convencer a otros.

Clases de inferencia.

Gotama, en su definición de inferencia, refiere tres clases: pūrvavat, śeṣavat y sāñyastodṛṣṭa. Las dos primeras se basan en la causalidad y la última en la mera coexistencia. Una causa es el antecedente incondicional e invariable de un efecto y un efecto es el consecuente incondicional e invariable de una causa.⁽¹⁾ Cuando inferimos el efecto no percibido desde una causa percibida entonces tenemos la inferencia pūrvavat. Por ejemplo, cuando inferimos la lluvia futura de la presencia de las nubes oscuras en el cielo.⁽²⁾ Cuando inferimos la causa no percibida desde un efecto percibido entonces tenemos la inferencia śeṣavat. Por ejemplo, cuando inferimos la lluvia pasada debido al aumento del caudal de las aguas de un río.⁽³⁾ Cuando la inferencia se basa no en la causalidad sino en la uniformidad de la coexistencia se llama sāñyastodṛṣṭa. Por ejemplo, cuando inferimos el pie hendido de un

animal por sus cuernos.⁵²

Otra clasificación de la inferencia considera: kevalānvayi, kevalavyatireki y anvayavyatireki. Esta clasificación se basa en la naturaleza de vyāpti y en los diferentes métodos para establecerla. Los métodos de inducción por los cuales la relación causal universal es establecida pueden ser anvaya, vyatireka o ambas. El primero corresponde al método de concordancia de Mill, el segundo al método de diferencia y el tercero su método conjunto de concordancia y diferencia o el método de la doble concordancia. Nosotros tenemos la inferencia kevalānvayi cuando el término medio está siempre relacionado positivamente al término mayor. Los términos concuerdan solamente en presencia, no existiendo ejemplo negativo de su concordancia en ausencia. Por ejemplo:

Todos los objetos cognoscibles son nominables.

el jarro es un objeto cognoscible.

el jarro es un objeto nominable.

La inferencia kevalavyatireki, se presenta cuando el término medio es el differentium del término menor y está siempre relacionado negativamente al término mayor.

Los términos concuerdan sólo en ausencia, no existiendo ejemplo positivo de su concordancia de su presencia. Por ejemplo

Lo que no es diferente de otros elementos no tiene olor

La tierra tiene olor.

La tierra es diferente de otros elementos.

52. Según otra interpretación, purvavat se basa en la experiencia previa de la concomitancia universal entre dos cosas, śeṣavat es peritosepa o inferencia por eliminación y śaṅkayatoḥpāya es inferencia por analogía.

La inferencia anvayavyatireki se presenta cuando el término medio está positivamente y negativamente relacionado con el término mayor. Vyāpti entre el medio y el mayor es con respecto a los dos presencia y ausencia. Hay una doble concordancia entre los términos -ellos concuerdan en presencia en las instancias positivas y también concuerdan en ausencia en las instancias negativas. Por ejemplos:

Todas las cosas que tienen humo tienen fuego.

Esta colina tiene humo.

Esta colina tiene fuego.

Ninguna cosa que no es ardiente tiene humo.

Esta colina tiene humo.

Esta colina no es no ardiente.

(es decir, esta colina tiene fuego).⁵³

La relación con la percepción y la inferencia se presentan casos curiosos de precedencia, los cuales Bhattacharya expone como interesantes leyes psicológicas que pueden ser formuladas en los siguientes términos: 'en una situación dada de las condiciones de la percepción y la inferencia están igualmente presente, la inferencia prevalecerá sobre la percepción si el objeto a ser conocido es diferente en cada caso'. De acuerdo con el caso que hemos tratado, el objeto de la percepción es la colina y el objeto de inferencia, admitido en todas partes, es el fuego. Aquí las condiciones de inferencia vencen y prevalecen sobre aquellas de la percepción y el conocimiento resultante: la colina posee fuego, ha de

ser aceptado como de carácter inferencial. Si esta ley no es admitida en ningún caso de inferencia sería posible donde el sujeto es un objeto de percepción. En otras palabras, nuestro conocimiento sería conocido de la colina solamente y el fuego nunca sería inferido, por ser más fuerte las condiciones de la percepción de aquellas de la inferencia.

De manera que la ley anterior debe ser aceptada para evitar incurrir en absurdo. Más aun, ninguna inferencia cualquiera que sea será posible si la ley formulada no es aceptada. Ahora bien, la inferencia es causada por el conocimiento combinado de la proposición universal y la premisa menor, la cual se puede expresar como el conocimiento del sujeto que posee el probandum en su necesaria relación universal al probandum (el predicado). Este juicio sintético (parāmarśa), si se puede permitir acuñar una nueva expresión, es la causa inmediata de la inferencia - es decir, del conocimiento de la conclusión. Ahora bien, cuando este juicio sintético surge en la mente, hay una posibilidad igual de este conocimiento que conduzca a la inferencia o al conocimiento introspectivo de sí mismo. Según el Naiyāyika la existencia de una cosa, sea un hecho físico bruto o un fenómeno psíquico, puede ser atestiguado por el conocimiento de lo mismo y el conocimiento de un hecho psíquico, sea una cognición, o un sentimiento o una emoción se acostumbra denominarlo percepción mental o introspección (anuvyavasthā).

La condición de la introspección es la presencia de un fenómeno psíquico en el alma y la asociación de la mente con el mismo. Ahora bien, la inferencia es efectuada inmediatamente

te por el juicio sintético. Así, cuando el juicio sintético emerge en el serbajo la fuerza del conocimiento de las premisas, las condiciones de la inferencia y de la introspección (la cual es una especie de percepción) se encuentra que invariablemente están presente. Está para decidirse cuál de las dos clases de conocimiento, inferencia y percepción, tendrá la ocasión de llegar a ser. Si las condiciones de la percepción, se piensa que son de fuerza superior, la introspección del juicio sintético como el objeto será invariablemente el conocimiento resultante y la inferencia como hecho psíquico será reducida a una ficción imposible. Para esto es opuesto a la liberación de la psicología. La ley formulada antes salva la situación.

De otro lado, 'en una situación donde las condiciones de la inferencia y la percepción están igualmente presente y el objeto a ser conocido es el mismo (idéntico), las condiciones de la percepción prevalecerán sobre las de la inferencia y el conocimiento resultante será la percepción'. La impugnación de esta ley conducirá a absurdos. Para tomar un ejemplo concreto: una persona se encuentra en un enigma cuando ella no puede distinguir en un lugar débilmente iluminado, si el objeto que permanece delante es un ser humano o un poste iluminado. Según una observación más cercana y más minuciosa ella descubre que el objeto posee manos y pies; enseguida decide que es un ser humano, ya que las manos y los pies son características sólo de los seres humanos y absolutamente incompatible con un poste iluminado. En esta circunstancia la condición de percepción, es decir, el contacto del órgano vi-

sual con el ser humano y aquella de la inferencia, el juicio sintético que comprende la existencia del probanse - la posesión de manos y pies como el conocimiento invariable de humanidad en el objeto que permanece en frente - están igualmente presente y el conocimiento resultante puede ser percepción o inferencia, pero no ambos, ya que son mutuamente contradictorios. El objeto a ser conocido es, sin embargo, el mismo, es decir, el ser humano. Si nosotros declaramos que el conocimiento en disputa es inferencia, tendremos que aceptar la conclusión de que el conocimiento perceptivo después de una duda es imposible. Pero si nosotros consultamos el dictamen de nuestra experiencia, le debemos adjudicar ser perceptivo. Así también con respecto al conocimiento correctivo, el cual surge después de una ilusión. La ley formulada al comienzo del párrafo expone este hecho y nos ayuda a emerger desde una incertidumbre. Pero aun no ha sido expuesto un hecho importante. Las dos leyes están sujetas a una condición en su operación. La primer ley prevalece como suprema si no hay operando un deseo positivo por el conocimiento perceptivo.

Si se encuentra que el último opera, ello volverá atrás el péndulo y el resultado será la percepción y no la inferencia. En la segunda ley también la presencia de un deseo por la inferencia operará como una condición que contrarresta, y la condición de la inferencia así reforzada empujará la condición de la percepción a la pared y concluirá en una inferencia. Así las dos leyes han de ser calificadas por un aditamento al efecto que ellas sostienen verdadero, con tal que no haya una condición para la clase opuesta de conoci -

miento.⁵⁴

3.1.2.3.- UPAMĀNA (Comparación o analogía).

Una tercera clase de cognición válida es upamiti y su medio es denominado upamāna. Según el Nyāya sūtra "upamāna es el conocimiento de una cosa por medio de su similitud con otra, previamente, bien conocida".⁵⁵ En otros términos, es el conocimiento derivado de la comparación y que aproximadamente corresponde a la analogía. También se puede definir upamāna como el conocimiento de la relación entre una palabra y su denotación (śabdajñānabandhanānāman upamitih. tatke-
rāpana sadrāyajñāna). En resumen, upamāna es producido por el conocimiento de semejanza o similitud. Por ejemplo, cuando a un hombre que jamás ha visto un gavaya, y que tampoco sabe lo que esto es, una persona le dice que un gavaya es como un buey. Posteriormente cuando este hombre se encuentra en el bosque con un gavaya y lo reconoce como un gavaya (como un buey salvaje), entonces ese conocimiento se debe a upamāna.

El hombre ha oído el término 'gavaya' y se le ha dicho que es como un buey, pero después él mismo ve el objeto denotado por la palabra 'gavaya' y lo reconoce como tal. Upamāna, pues es producido por el conocimiento de similitud, pues el hombre reconoce un buey salvaje como un 'gavaya', cuando el percibe su similitud (en comparación) con el buey y recuerda la descripción de 'un gavaya' que es un animal semejante a un buey'.

⁵⁴. BHATTACHARYA Haridas, Op. cit. págs. 101 - 102, Vol. III
⁵⁵. Nyāya sūtra I, I, 6.

Con relación a este pramāna Dasgupta dice: "los naiyāyikas son realistas completos y como tales ellos no consideran la observación de similitud como que se debe algún proceso subjetivo de la mente. La similitud es en verdad percibida por el sentido visual pero sin embargo la asociación del nombre de acuerdo con la percepción de similitud y la instrucción recibida es un acto separado y se llama upanāna"⁵⁶.

Prasad también concluye que la comparación es un pramāna diferente de los otros, específicamente de la inferencia, después de presentar las objeciones que aparecen en los Nyāya Sutra II, I, 44 y II, I, 46. La primera objeción dice que el conocimiento por similitud (comparación) no provee ninguna base segura para la correcta cognición, en tanto que ni una completa similitud, ni una considerable similitud ni por otra parte, una similitud parcial puede establecer la identidad de un objeto. La segunda objeción señala que el conocimiento por similitud no es diferente de la inferencia, pues ambos buscan establecer la existencia de algo no percibido por medio de a quello que es percibido.

Las respuestas a las objeciones precedentes son primera, que el conocimiento por similitud depende una similitud familiar - 'prasiḍḍha - sūbharyād - upanāna - śīdḍhat', y no sobre grados de similitud; y segunda, que en la cognición por similitud no es que algo no percibido es reconocido por aquello que es percibido, sino que el objeto conocido por similitud es también percibido, y por consiguiente el conocimiento

por similitud es diferente de la inferencia. Además, el uso de 'así' (como) (tathā) en el acto de comparar muestra que es diferente de la inferencia (donde se usará la palabra 'porque')
57.

3.1.2.4. SABDA o AGAMA (Testimonio verbal)

Este pramāṇa es traducido como testimonio verbal, autoridad y también como palabra. En este trabajo la traducción que adoptará será la de testimonio verbal. El Nyāya sūtra dice que: "śabda es el conocimiento expresado por una persona digna de confianza" ⁵⁸, (es el testimonio de una persona autorizada) (āptavyakhyā) ⁵⁹. Una persona autorizada es esencialmente la que ha visto, ha sido testigo, directamente de las cosas de las que habla. Estas cosas pueden ser invisibles o, también inaccesibles a la percepción ordinaria.

El testimonio puede ser de dos clases: Vaidika y laukika

El testimonio vaidika es perfecto e infalible porque los Vedas son expresados por Dios. El testimonio secular (laukika) al ser palabras de los seres humanos, quienes están expuestos al error, no es infalible. Sólo las palabras de personas dignas de confianza, quienes siempre hablan la verdad, son

57. PRASAD Jwala, history of Indian epistemology. págs. 173-176. Los paréntesis no corresponden al autor.

58. Nyāya sūtra I, I, 7.

59. En cuanto a los textos sagrados su sustancia es revelada precisamente a los āpta, a aquellos cuyo testimonio es cierto, porque tienen acceso directamente a la realidad y están unidos por sentimientos benévolos hacia los hombres. Según el pensamiento ortodoxo de la India lo que es verdad es precisamente así porque está en los Vedas. Y a aquellos que han visto la Verdad la tradición les ha dado el nombre de ṛṣi o vidente.

válidas, otras no. Una palabra es un símbolo potente que significa un objeto; una oración es una colección de palabras. Sin embargo, una oración para ser inteligible debe conformarse a ciertas condiciones. Estas condiciones son cuatro: ākāṅṣā, yogyatā, sannidhi y tātparyā. La primera es la implicación mutua o expectativa. Las palabras de una oración están interrelacionadas y se encuentran en la necesidad de una a otra para expresar un sentido completo. Un mero agregado de palabras desvinculadas no harán una oración lógica, ello será un completo sin sentido. Por ejemplo: 'vaca, caballo, hombre, elefante'. La segunda condición es que las palabras deberían poseer aptitud para transmitir el sentido y no deberían contradecir el significado. Por ejemplo: 'regar las plantas con fuego' es una oración contradictoria. La tercera condición es la estrecha proximidad en las palabras de una a otra. Las palabras deben ser expresadas con continuidad, sin largos intervalos. Por ejemplo: si las palabras 'traer', 'una' y 'vaca' son expresadas entre intervalos demasiado prolongados ellas no harán una oración lógica. La cuarta condición es la intención del hablante en el caso de que las palabras se presten a ambigüedad: Por ejemplo: la palabra 'gāindhava' significa 'sal', como también 'caballo'. Ahora bien, si un hombre está comiendo y le pide a otro que le traiga 'gāindhava', el último no le debería traer un caballo. (60).

3.2.- VAISĪSHĪKA.

Aunque en los primeros momentos de su iniciación el Nyāya y el Vaiśeṣika mantuvieron posiciones independientes en epistemología y metafísica, desde el comienzo se pudo reconocer que las dos escuelas tenían mucho en común y que sus diferencias eran de menor importancia, entre las cuales se pueden señalar las siguientes: Primera, mientras el Vaiśeṣika reconoce siete categorías y clasifica todo lo existente bajo ellas; el Nyāya reconoce dieciséis categorías e incluye las siete del Vaiśeṣika en una de ellas llamada prameya o lo cognoscible, que es la segunda entre las dieciséis. La primera categoría es pramāṇa o medios válidos de conocimiento, lo cual ya demuestra con cierta evidencia el carácter predominantemente lógico y epistemológico del sistema Nyāya. Segunda, mientras el Vaiśeṣika reconoce sólo dos pramāṇas: la percepción y la inferencia; y reduce la comparación y el testimonio verbal a la inferencia, el Nyāya reconoce los cuatro pramāṇas sin reducir ninguno de ellos al otro.

El Nyāya está vinculado al Vaiśeṣika que se conoce como 'śāśāstrā' o filosofía semejante. El Vaiśeṣika desarrolla la metafísica y la ontología; el Nyāya, la lógica y la epistemología. Los dos concuerdan al considerar la vida terrenal como de sufrimiento completo, como esclavitud del alma y, además, aceptan que la liberación es la cesación ab-

soluto del sufrimiento y el fin supremo de la vida.⁶¹ Los dos darśanas están de acuerdo que la servidumbre humana se debe a la ignorancia de la realidad. El Vaiśeṣika recoge la exposición de la realidad y el Nyāya recoge la exposición del recto conocimiento de la realidad.

La fusión posterior del Nyāya y el Vaiśeṣika no parece haber sido un intento arbitrario e innatural sino una necesidad para dar una filosofía completa y superar las deficiencias de cada uno. Aquí no se puede dejar de señalar nuevamente que el Vaiśeṣika es conocido también como Samānatantra o filosofía semejante. Lo más probable es que el Nyāya haya sido vinculado con el Vaiśeṣika gracias a que ha compuesto una misma unidad estructural.

Uno de los elementos más importantes del Vaiśeṣika es su atomismo; según el cual en la base de la realidad, como constituyente de todo lo que es material, se encuentran los átomos (anu o paramāṇu), que son las partículas elementales

61. Para el pensamiento Indio ortodoxo tradicional, "la cuestión de la salvación es un problema de máxima importancia y constituye la justificación y última raison d'être de la indagación filosófica. La filosofía en la India jamás ha sido un mero interés especulativo que prescinda de su conexión con la vida. La perfección en el conocimiento fue creída culminar en la perfección en la vida, aunque la concepción de la vida perfecta no fue uniforme o idéntica. No será una actitud justa condenar las investigaciones filosóficas de la India como no especulativas o comprometidas porque el fin era de una naturaleza práctica. La convicción filosófica fue el correlato necesario de la perfección práctica en la vida del alma y el conocimiento de la verdad causará necesariamente la libertad verdadera del alma..."

Tomado de: BHATTACHARYA Haridas, Op. cit. pág. 91, Vol. III.

el mismo tiempo, eternos, indivisibles, indestructibles, que constituyen cualquier cosa material. Los átomos están en continuo movimiento durante todo un período cósmico, uniéndose entre sí de dos en dos o de tres en tres, etc., y dando lugar a las diversas formas del devenir natural.

Según Hiriyanna, "La manera en que los átomos se combinan para formar todos se explica del modo siguiente: dos átomos primarios de la misma clase producen un conjunto binario. En él los átomos están entre sí en una relación de conjunción pero el conjunto binario mismo, diferente de los átomos según ya se ha dicho, está con ellos en relación śamavāya.⁶² Es decir, las partes se han juntado; pero, por decirlo así, el todo es immanente a las partes. Tres conjuntos binarios forman una tríada, que tiene magnitud finita y es accesible a los sentidos, a diferencia del conjunto binario que no lo es. La tríada, identificada con las partículas que se ven en un rayo de sol, tiene como partes a tres conjuntos binarios y está con ellos en relación de śamavāya. A partir de estas tríadas se produce todo el universo material, inclusive los cuerpos de los seres vivos. Cuando termina un ciclo, se descompone en sus átomos constituyentes siguiendo el orden inverso; y cuando este proceso se completa, éstos permanecen aislados hasta que comienza el ciclo siguiente"⁶³

Los átomos, eternos, son el tejido de las cosas. Los átomos son imperceptibles y sólo sus agregados son perceptibles y están provistos de cualidades sensibles. En otros términos,

62. VAR; págs. 72.

63. HIRIYANNA M., Op. cit. págs. 113 - 114.

los átomos no pueden ser alcanzados por los sentidos, pero en cualquier caso pueden ser clasificados, aunque no desde el punto de vista de la figura, la forma, el peso y la densidad. En la clasificación de los átomos uno se puede servir de las cualidades que producen en las diversas formas de lo sensible a olor, gusto, luminosidad, temperatura, corresponden tierra, agua, luz, aire, que producen el tacto, el gusto, la vista, el olfato; por esta razón, todo sentido particular manifiesta una cualidad particular.

La mayor preocupación del sistema Vaiśeṣika es tratar de las categorías y desplegar su pluralismo atomista. Una categoría es llamada padārtha; la realidad entera puede ser reducida a seis o siete padārthas que la agotan enteramente. Pa-
dartha significa literalmente 'el significado de una palabra' o 'el objeto significado por una palabra'. Todos los objetos de conocimiento o todos los reales son considerados bajo pa-
dārtha. Padārtha significa también un objeto que puede ser pensado (jñeya) y nombrado (abhidheya).

Originalmente el Vaiśeṣika consideraba seis categorías: la sustancia (dravya), cualidad (guṇa), acción (karma), género (sāmānya), particularidad (viśeṣa) e inherencia (sam-
yāya). Posteriormente fue agregada una séptima categoría: inexistencia (abhāva). Renou y Fillozat dicen: "Todo lo que existe es sustancia, (dravya), o propiedad (guṇa), o actividad (karma), o sustrato genérico (sāmānya), o sustrato discriminativo (viśeṣa) o, en fin, inherencia (sam-
yāya). Estas no son solamente epígrafes verbales para simples puntos de denominación que responden a puros abstracciones. Estas son

realidades objetivas distintivas. No solamente la sustancia es una realidad, sino también sus propiedades y sus acciones son igualmente realidades, los "objetos" (artha). Sāmānya (propriamente lo "común" o lo "conforme") es así porque el género existe dentro de la naturaleza y no solamente se ocupa dentro del espíritu de clasificar las representaciones. El no es un objeto que sepulta los sentidos; es sin embargo conocido por la luz de la conciencia (budhī). Lo discriminativo, que afecta cada sustancia eterna y le da su individualidad existe de la misma manera que sāmānya. La existencia de la inherencia está implicada por la realidad de los elementos que ella une. De suerte que las categorías del Vaiśeṣika no son puro entes de la razón sino que responden a realidades exteriores.⁶⁴

La primera categoría es la sustancia (dravya). Se le define como el sustrato en donde residen las acciones y las cualidades, y, se le considera como la causa material coexistente de las cosas compuestas que se producen desde ella (kriyāgūḥavat saṁvāyikaragat dravyam). Sustancia significa autoexistencia, la absoluta e independiente naturaleza de las cosas. La categoría de sustancia en seguida despliega el realismo pluralista de este sistema. La sustancia es el sustrato de las cualidades y acciones. Sin sustancia nosotros no podemos tener cualidades y acciones, pues ellas no pueden pensar libremente en el aire, sino que deben estar contenidas en alguna parte. La sustancia es la base de las cualidades y

64. HENOU y FILLIOZAT, op. cit., págs. 68 - 69, Vol. II.

acciones, actual o potencial, presente o futura. Ni tampoco la sustancia puede ser definida aparte de las cualidades y acciones. Las sustancias últimas son eternas e independientes e individuales y no son o infinitas o infinitesimales. Todas las sustancias compuestas (avayavidravya) que están constituidas de partes y surgen de la sustancia última simple son necesariamente transitorias e impermanentes y están sujetas a producción y destrucción. Pero las sustancias últimas simples que son la causa material de las sustancias compuestas son eternas y no están sujetas ni a creación ni a destrucción. Las dravya son nueve e incluyen sustancias materiales así como espirituales. Ellos son las siguientes: tierra (prthivī), agua (ap), fuego (tejas), aire (vāyu), éter (ākāśa), tiempo (kāla), espacio (dik), sí mismo (ātman), mente u órgano interno (manas).

Guṇa es la categoría siguiente. Habitualmente se le traduce como 'cualidad'. A diferencia de la sustancia no puede existir independientemente por sí misma y no posee cualidad o acción. Ella es inherente a la sustancia y depende de la sustancia para su existencia y no es una causa constitutiva de algo. Se le llama realidad independiente porque puede ser concebida (pramānya), pensada (jigyā) y nominada (abhidāya) independientemente de la sustancia donde ella reside. Las cualidades son por lo tanto llamadas entidades objetivas. Las cualidades no son necesariamente eternas e incluyen tanto cualidades materiales como mentales. Son un rasgo estático y permanente de una sustancia, mientras la acción es rasgo dinámico y transitorio. Una cualidad, por consiguiente, es

diferente de la sustancia y de la acción. Guna es definida por Kaṇḍa como "aquello que es inherente a una sustancia, que no posee cualidad o acción, que no produce alguna cosa compuesta y que no es la causa de conjunción y disyunción del mismo modo que una acción" 65.

La siguiente categoría es karma o acción (actividad). Genéricamente indica acción y es inherente, como la cualidad, a la sustancia. Es decir, no puede existir separadamente de ella. Sin embargo, mientras la cualidad es un rasgo estático y permanente de una sustancia, una acción es un rasgo dinámico y transitorio de ella. A diferencia de la cualidad una acción es causa de conjunción y disyunción. La acción puede ser de cinco clases: elevación (utkṣepana), de censo (svakṣepana), contracción (akuṣṭana), expansión (prasāraṇa) y locomoción (gamaṇa).

El padārtha siguiente es sāmānya o género (universal). La cuarta categoría es un concepto - clase o un universal. Es el carácter común de las cosas que están comprendidas en la misma clase. Sāmānya es más semejante al universal que al género. El género representa la clase e incluye las subclases o especies. Sāmānya permanece no para la clase, sino para la característica común de ciertos individuos y no incluye a las subclases. Es universal por la posesión del cual diferentes individuos son referidos como perteneciendo a una clase. Es llamado eterno, uno y residente en muchos (nītyam

65. Vaiśeṣika sūtra I, I, 16.
El nyaya - Vaiśeṣika considera veinticuatro cualidades, de las cuales diecisiete son mencionadas por Kaṇḍa, las otras siete han sido agregadas por Praśastapada.

ekam anekānugatam sāmānyam. Es uno, aunque los individuos en los cuales reside son muchos. Es eterno, aunque los individuos a los cuales es inherente están sujetos a nacimiento y muerte, producción y destrucción. Es común a muchas individualidades. Por ejemplo, tenemos la esencia clase de lo universal del hombre llamada 'hombresidad' o 'humanidad' que es inherente a todos los hombres individuales. De igual manera tenemos la 'vaquidad' inherente a todas las vacas individuales. Sharma expresa que "Kāṇḍa llama generalidad y particularidad como relativo al pensamiento (buddhyapekṣa), pero esto no significa que el universal y el particular son meros conceptos subjetivos en nuestra mente; los dos son realidades objetivas. El sistema es firmemente realista. Lo universal tiene tanta realidad objetiva como lo particular. No es un concepto - clase subjetivo en nuestra mente sino una entidad eterna - objetiva - infinita compartida por muchos particulares y que corresponde a una idea general o concepto clase en nuestra mente. Los universales residen en las sustancias cualidades y acciones" ⁶⁶. Esto significa que los universales caracterizan no sólo a las sustancias sino también a las cualidades y acciones. Esto quiere decir también que el color rojo, por ejemplo, visto en varios objetos no es uno y el mismo sino muchos, y que todos ellos comparten un rasgo que los distingue, a saber la "rojez", que es eterna e inmutable. Con relación a la manera de conocer a los universales Hiriyanna señala "El medio de conocer a los universales es la percep-

66. SHARMA Chandradhar, Op. cit. págs. 167 - 168.

ción, cuando los particulares correspondientes son perceptibles; en los otros casos puede ser la inferencia o el testimonio de los demás" 67.

Viśeṣa o particularidad es la quinta categoría. Ella nos capacita a percibir las cosas unas como diferentes de otras. Cada individualidad es una cosa única, particular, singular diferente de todas las otras. Ella ha conseguido una unicidad propia que constituye su particularidad. Es opuesta a la generalidad: la generalidad es inclusiva, la particularidad es exclusiva. La generalidad forma la base de la asimilación, la particularidad forma la base de la discriminación.

El Nyāya sostiene no sólo un pluralismo cuantitativo sino también cualitativo. Un átomo difiere de otro no sólo en existencia numérica sino también en existencia cualitativa. La categoría de Viśeṣa o particularidad parece haber sido creada para sostener la posición realista, y el Vaiśeṣika deriva su nombre de ésta. Cada sustancia última indivisible (sin partes) tiene una peculiaridad original propia, una unicidad no derivada propia que se llama 'particularidad' o viśeṣa. Viśeṣa, por lo tanto es el differentium (vyūvartaka) de la sustancia última eterna (anītyaśūnya-vyūti) que son de otro modo semejante. Hay innumerables viśeṣa eternos. Ellos distinguen las sustancias donde ellos residen de las otras sustancias y también se distinguen ellos mismos de otras particularidades. Aunque ellos, como las cualidades y las acciones son inherentes a la sustancia, sin embargo, son una cat

goría distinta. El Vaiśeṣika enfatiza el pluralismo realista. Átomos, almas, espacio, tiempo y manas todos tienen sus particularidades.

La siguiente categoría es samavāya o 'inherencia'. Īśā da la llama relación entre la causa y el efecto. Prāśastapāda la define como 'la relación que subsiste en las cosas que son indispensables, colocando a uno y a otro en relación de contenedor y contenido y siendo la base de la idea "esto está en aquello"'. 'Samavāya es diferente de la conjunción (samyoga) que es una relación transitoria, separable y que es una cualidad (guṇa). Las cosas relacionadas por samavāya están inseparablemente conectadas (ayutaseiddha). Es 'relación inseparable'; es eterna porque su producción implicaría regreso infinito; es imperceptible e inferida de la relación inseparable de dos cosas, las cosas que están indisolublemente conectadas son éstas: la parte y el todo, la cualidad y la sustancia, lo particular y lo universal, y viśeṣa y la sustancia eterna.

Samavāya está fundada en éstas. La totalidad es inherente a las partes, una cualidad es inherente a sus sustancia, una acción es inherente a su sustancia, lo universal es inherente a los miembros individuales de la misma clase, la particularidad (viśeṣa) es inherente a la sustancia eterna. Samavāya es relación eterna y única que subsiste entre dos cosas inseparablemente conectadas.

Además de estas seis categorías que podrían denominarse positivas, el sistema acepta una categoría negativa denominada "no - existencia" (abhāva). La relación con esta categoría

Hiriyanna dice: "hay que distinguir (la) cuidadosamente de la nada absoluta. Podemos indicar de la siguiente manera el modo como esta doctrina llega a postular tal categoría; tomemos la afirmación de que cierto objeto no es azul. ¿Qué significa exactamente esto? Hay dos maneras de entenderlo. Podemos tomarlo positivamente, en el sentido de que tiene algún otro color, por ejemplo, verde. O podemos considerar que su significado no llega tan lejos, sino que se detiene en la negación del color en cuestión. Cuando decimos que un objeto no es azul, suponemos, por supuesto que es de algún otro color; pero el sentido literal de la proposición es simplemente la ausencia de la cualidad de azul...en lo que concierne a la doctrina que tratamos, la idea de inexistencia es la de la mera ausencia de algo. Ese algo, como la cualidad de azul en el ejemplo dado, se denomina el correlato o contraentidad (pratikyogin) de la no existencia. Siendo así que se puede definir o particularizar a la inexistencia, no se le puede equiparar a la nada absoluta. En efecto, la nada absoluta, que significa la negación de todo, está fuera del pensamiento humano y es un pseudo concepto según el Nyāya Vaiśeṣika" 68

El Vaiśeṣika, siendo realista, cree que precisamente eso es el conocimiento es diferente del objeto conocido que existe independientemente de aquel conocimiento y señala a algún objeto; similarmente el conocimiento de la negación es diferente de la cosa negada y necesariamente señala a algún objeto que es negado. Por esto, la ausencia de un objeto y el co-

68. HIRIYANNA M., Op. cit. págs. 121 - 122. El paréntesis no es del autor.

nocimiento de su ausencia son diferentes.

La no existencia puede ser de cuatro clases: no existencia antecedente (prāgabhāva), no existencia subsecuente (pradhvasābhāva), no existencia mutua (anyonyābhāva) y no existencia absoluta (atyantābhāva). La primera es la no - existencia de una cosa antes de su producción. La segunda es la no - existencia de una cosa después de su destrucción. La tercera es la no - existencia de una cosa como otra cosa que es diferente de ella. La cuarta es una pseudo idea, la ausencia de una relación entre dos cosas en el pasado, presente y futuro. Por ejemplo, un jarro no existe antes de su producción, ni después de su destrucción, ni como una tela y ni hay un 'jarro líquido'. La negación antecedente no tiene comienzo. La negación subsecuente tiene comienzo pero no tiene fin; ella empieza cuando la cosa es destruida y no tiene fin puesto que la misma cosa no puede ser producida nuevamente. La negación mutua es exclusiva y es opuesta a identidad; es sin comienzo y sin fin. La negación absoluta es una pseudo idea, es también sin comienzo y sin fin. Por ejemplo, el cuerno de la liebre, el hijo de una mujer estéril, las flores del cielo, etc. "La negación mutua o anyayābhāva significa no existencia de una cosa como otra cosa 'S no es P'. Las otras negaciones - antecedente, subsecuente y absoluta - son denominadas no existencia de correlación o Saisargābhāva lo cual implica la no existencia de algo en alguna otra cosa, 'S no es en P'. Si la negación antecedente es negada entonces todas las cosas llegarían a ser sin comienzo. Si la negación subsecuente es negada entonces todas las co-

ses llegarían a ser eternas. Si la negación mutua es negada entonces todas las cosas llegarían a ser indistinguibles. Si la negación absoluta es negada entonces todas las cosas existirían siempre y en cualquier parte. El punto de vista de la no existencia se basa en esta concepción ontológica del Vaiśeṣika" ⁶⁹

El principal punto crítico contra esta teoría, señala Smart, es que la percepción implica contacto - sensorio entre el percibidor y el objeto de la percepción, excepto que, claramente una no - existencia no puede estar en contacto con los órganos sensorios. Así, pareció mejor postular una percepción-negativa-intuitiva que no implique el ordinario proceso de la percepción. La respuesta a esto fue que la tesis de que hay contacto entre los objetos exteriores y los órganos sensorios no se aplica, puesto que la no existencia no es, en algún sentido ordinario, un objeto. Solamente las sustancias positivas entran en la relación de contacto. Es claro que las dos consideraciones significan modificar la recta teoría de la percepción a través del contacto . ⁷⁰

3.2.1. EL CONOCIMIENTO.

En relación con su teoría del conocimiento se puede decir que el Vaiśeṣika admite de una parte los átomos materiales que se combinan para componer todas las cosas; de otra parte los ātman múltiples que asociados a los compuestos de

69. BHATARA Chandradhar, *Op. cit.* págs. 170 - 171.

70. SMART Ninian, *Op. cit.* pág. 200

los átomos están inmersos en el mundo fenoménico y arrastrados a la rueda del samsāra. Sin embargo estos ātman se liberan por el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, lo cual le hace ver su propia esencia, distinta de aquella de los compuestos de átomos y otras realidades. Más simplemente el Vaiśeṣika ofrece la determinación exacta del ātman por exclusión de todo el resto. Por esto él lo aísla y libera.

Manas es, como el ātman, una sustancia y coopera con él en el conocimiento. Al inverso que el ātman que es infinito, él es atómico. El hecho de que cuando hay contacto del ātman con los objetos de los sentidos el conocimiento se produzca luego, o bien no se produzca es la señal de la existencia de manas (Vaiśeṣika sūtra III, 2, 1). El alcance de este texto elíptico es fácil de coger si uno se acuerda de la naturaleza del ātman. Es el ātman quien conoce, puesto que en este sistema es él quien suscita todas las funciones neuropsíquicas; el conocimiento supone pues, su contacto (sannikarśa) con los objetos de los sentidos. Pero si no hubiera otra condición en la producción del conocimiento, aquel tendría lugar cada vez que los sentidos entraran en función, puesto que el ātman, siendo infinito, está en contacto con todo. Todos los conocimientos provistos a los sentidos simultáneamente activos serían entonces simultáneos. O, él no es, entonces, nada. Existe por consiguiente una tercera condición necesaria en la producción del conocimiento; el juego de manas.

Está implícito que manas es una sustancia independiente, puesto que es distinto del ātman, su motor, y no trae de sus

no a ninguna otra sustancia. Los sūtra demuestran su sustancialidad y su eternidad exactamente como aquellas del Ātman. Ellos demuestran también que él es único para cada Ātman, puesto que no puede tener varios esfuerzos (o valiciones), ni varios conocimientos a la vez. Su atomicidad resulta de esto que, si él fuera infinito, él estaría en contacto con todos los sentidos a la vez y todos los conocimientos serían confundidos y simultáneos. Es pues su acción lo que explica que el Ātman infinito tiene los conocimientos aislados y distintos" 71

Manas, pues, es considerado como el órgano interno que coordina los datos sensoriales y permite al Ātman captar los objetos. Algo que vale recordar es que según el Nyāya no se perciben los datos sensoriales simultáneamente. Refiriéndose a este punto Radha kishana dice:

"Aun cuando el contacto de uno de un órgano del sentido con sus objetos respectivos está presente, no hay percepción simultánea de todos esos objetos -lo cual se debe al hecho que mientras no hay proximidad o contacto de manas (con un objeto) no hay tal contacto de él (con los otros objetos), lo cual muestra que la operación de manas es necesaria en cada acto de percepción". Manas media entre el Ātman mismo y los sentidos. Ello explica la no simultaneidad de los actos de conocimiento. La rápida sucesión de impresiones de algunas veces la apariencia de la simultaneidad. Cuando introducimos una aguja a través de un número de hojas imaginamos que el agujero es simultáneo, mientras es realmente sucesivo. Se sigue que si manas está en contacto con un órgano de los sentidos, no puede estar así con otro. Se dice por lo tanto que es atómico en dimensión. Si manas fuera a extenderse a todas partes, entonces no podemos explicar el carácter sucesivo de nuestras experiencias de los sentidos. 72

71. H. NOU y PILLIGAZ, Op. cit. págs. 71 - 72, Vol. II
72. RADHAKISHAN Sarvapalli, Op. cit. pág. 50, Vol. II.

Para que surja el conocimiento deben cumplirse ciertas condiciones. En caso del conocimiento perceptivo es necesario el contacto del Ātman con manas. El manas debe ponerse en contacto con un órgano sensorial y el órgano sensorial con un objeto adecuado. Así, percibir un color significa que tanto el sentido de la vista como manas están actuando conjuntamente con el Ātman. También otras circunstancias son necesarias, tales como la presencia de la luz, etc. Esta idea de la percepción supone que los objetos son conocidos directamente. Sin embargo cuando el Nyāya - Vaiśeṣika considera que los objetos se aprehenden directamente, con ello no quiere decir que no existan ilusiones o dudas. De lo cual se deduce que no todo conocimiento es válido. Para que el conocimiento sea válido debe presentar el objeto al sí mismo como poseedor de la característica que en realidad tiene. Esta concepción implica la teoría de la verdad llamada de la correspondencia. Esto quiere decir, que es verdadero el conocimiento que es fiel a su objeto. El conocimiento erróneo incluye en su contenido uno o más aspectos que no se dan en la realidad.

3.2.2. LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.

Los medios de conocimiento (pramāṇa) considerados por el Vaiśeṣika se reducen a dos: la percepción y la inferencia. En relación al número de pramāṇas admitidos, el Vaiśeṣika difiere de los otros sistemas incluido el Nyāya pero curiosamente coincide con el Budismo; y a pesar de su hostilidad hacia esta doctrina, específicamente hacia el fenomenalismo budista, acepta su punto de vista de las fuentes del conocimiento pero

argumenta en su contra que las almas y las sustancias son hechos concretos y no pueden ser rechazados como imágenes fantásticas. Sin embargo, es verdad, que los Vaisesika sūtra admiten la autoridad de los textos sagrados ⁷⁵ pero esta autoridad es derivada, mientras que en el Nyāya la tradición sagrada, por sí misma, tiene valor de pramāṇa.

El Vaisesika hace uso frecuente del tercer tipo de inferencia; o sea aquella mediante la cual se infiere la propiedad de una cosa de su relación -que se ha percibido ya en otra cosa - con otra propiedad actualmente percibida de la cosa en cuestión. Así, se infiere el movimiento del sol, primeramente, del hecho observado de que el cambio de lugar de un hombre este ligado a un movimiento de su parte. Los otros dos tipos de inferencia son: primero, aquella mediante la cual una causa (invisible) es inferida de un efecto visible y que se ha percibido ya en otra parte en relación con su causa; segundo, un efecto es inferido de su causa porque se ha percibido ya los dos y su relación.

El tercer tipo de inferencia sirve para establecer la existencia de las propiedades o de las cosas invisibles. Hardeau dice: "esta inferencia - que está finalmente muy próxima a un razonamiento por analogía en ciertos casos - lo es indispensable (al Vaisesika), puesto que su física nombra tantos elementos invisibles; sin embargo, la maneja con una gran discreción y generalmente la refuerza, ya por la evidencia perceptiva, ya por el testimonio escriturario. Así, la

75. "La autoridad del Veda (se deriva) de ser la Palabra de Dios (o de ser una exposición del dharma)". Vaisesika sūtra I, I, 3.

existencia del aire - invisible - es inferida a partir de la percepción táctil que nos da el viento: esta percepción de una cualidad requiere, en efecto, una relación sustancial (principio general nunca discutido). Pero el contacto del viento con la piel no es suficiente para determinar esta sustancia cuyo nombre nos proporcionan los textos sagrados: el aire o viento (la palabra sánscrita vāyu significa las dos cosas" 74.

De lo expuesto se puede deducir que el Vaiśeṣika fundamentalmente no difiere con el Nyāya, puesto que no rechaza radicalmente la autoridad y, además, de alguna manera recurre a un tipo de inferencia que como señala Blarneau se asemeja al razonamiento por analogía.

Finalmente, en relación con el Nyāya que admite cuatro pramāṇas: percepción, inferencia, testimonio y comparación; este sistema no acepta arthāpatti o implicación reconocida por el Mīmāṃsā, ya que la reduce a la inferencia. El ejemplo más conocido es el siguiente: 'el fuerte Devadatta no come durante el día', la implicación es que el debe comer durante la noche, de otro modo habría que interrogar ¿cómo se puede estar fuerte?. El esquema de la inferencia propuesto por el Nyāya es de la siguiente manera:

Toda persona fuerte que no come de día, come durante la noche.

Devadatta es una persona fuerte que no come de día.

Devadatta es una persona fuerte que come durante la no-

ehe.

Abhāva o no - existencia que también es considerado como un pramāṇa independiente por el Mīmāṃsā, en este sistema es reducido o a la percepción o a la inferencia. Abhāva es no - existencia de una cosa y el mismo órgano que percibe una cosa percibe también su no existencia. Si la cosa es imperceptible y sólo puede ser inferida, entonces, su no existencia también puede ser igualmente inferida.⁷⁵ En relación con la inclusión de la no existencia a la inferencia, Vidyabhūṣana dice: "No existencia o negación no es sin embargo un medio separado de conocimiento. Ella está incluida en la inferencia. Ella infiere una cosa desde la ausencia de otra cosa mediante la mutua conexión de las dos cosas, como sigue: si una cosa particular existía, ella debía haber sido vista; ella no es vista por lo tanto ella no existe."⁷⁶

75. SHARMA Chandradhar, op. cit. Págs. 192 - 193

76. VIDYABHUSANA K. Satishchandra, op. cit. pág. 97

CAPITULO IV
SĀKHYA - YOGA

4.1.- SĀKHYA.

El Sākhya postula dos principios esenciales denominados Puruṣa y Prakṛti. El primero es la conciencia pura y el segundo la substancia primigenia desde donde se habría derivado la naturaleza. En relación con este sentido dual del Sākhya Hiriyanna escribe:

"El reconocimiento de Puruṣa al lado de Prakṛti impide que esta doctrina sea una filosofía de la naturaleza pura y simple. Prakṛti no agota el contenido del universo; precisamente deja de lado el elemento en cuya virtud llegamos a ser conscientes de la existencia del mundo físico. Puruṣa representa este principio o elemento de conciencia" 77.

Desde el punto de vista de los individuos Puruṣa es visto como lo múltiple, pero él es uno. El Puruṣa incorporado parece estar como arrastrado en la interminable ronda de transgresiones (saṁsāra). Sin embargo, cuando, mediante el esfuerzo de la meditación, se logra la discriminación entre Prakṛti y Puruṣa, éste permanece en su propia naturaleza. (svarūpa), libre de toda asociación.

Frente a Puruṣa incharacterizable, inmanifestable, la Prakṛti se desenvuelve en veinticuatro principios diferentes. Este desenvolvimiento se origina debido a la ruptura de lo -

77. HIRIYANNA N., Op. cit. págs. 145 - 146.

equilibrio en que se encontraban los componentes sustanciales de Prakṛti denominados guṇa.⁷⁸ La creación del universo precisamente se debería a este desenvolvimiento; sin embargo, a la creación le ha de seguir un proceso de disolución cósmica. El proceso de creaciones y disoluciones habría sido periódico de manera que un ciclo habría seguido a otro: a sṛṣṭi habría seguido pralaya; y de este modo estas creaciones y disoluciones le habrían dado al universo su carácter pulsante.

El desenvolvimiento de la Naturaleza va de lo más sutil a lo más denso o corpóreo. Así, el primer principio que aparece, es decir el más sutil, es buddhi (intelecto universal)⁷⁹ al cual no es consciente por sí mismo aunque es considerado como el órgano del conocimiento; sólo adquiere su conciencia por su transparencia al Puruṣa, por lo cual se le considera también como "la reflejada de Puruṣa". Del intelecto universal (buddhi) emerge aṅkāra (concepto del ego). De este proceso manas o mente considerada como la sede de las identificaciones y diferenciaciones. Después de manas aparecen los

78. Los guṇa son componentes de la Naturaleza que en su aplicación cada uno aparece como diferente del otro. Así sattva es el más puro, representa la luminosidad y la quietud. Rajas es la energía, representa la actividad bajo todas sus formas. Tamas es la oscuridad, representa la pesadez. Sin embargo, habría que agregar que los guṇa son cualidades constitutivas, cuya diferencia entre ellos radica sólo en la manera de orientarse que posee cada uno. Estas entidades esencialmente son lo mismo. Guṇa también es traducido como 'cualidad'.

79. Buddhi es el intelecto universal; algunos lo traducen también por "Razón". Buddhi es utilizado en relación con el individuo; en el plano cósmico el término correspondiente es Mahat (el Gran Principio).

ñānendriya (órganos de percepción) y los karmendriya (órganos de acción). En el proceso de desenvolvimiento manas aparece antes que los órganos de percepción y los de acción.

Pero en la vida manas parece estar en el centro, puesto que es el coordinador de todo lo que viene desde afuera, lo cual lo transmite a śhankāra, luego engendra los karmendriya, por lo cual es también motor de la acción. Se considera que estos trece primeros principios constituyen el aparato psico-fisiológico, supuesta la vida, de cada individuo. Luego vienen los tanmātra (elementos sutiles) y, finalmente, de la combinación de éstos procederían los sthūla-bhūta (elementos densos o groseros) con los cuales se llegaría a producir el mundo de los cuerpos y las cosas.

El Ātman junto con estos principios constituyen los veinticinco principios que postula el Sākhya, como componentes de la realidad.

4.1.1.- EL CONOCIMIENTO.-

La primera formación céntrica del desenvolvimiento de Prakṛti es buddhi que ha sido traducido por Intelecto Universal; no obstante esta traducción, no se debe creer que buddhi es un principio puramente espiritual; pues, como se ha señalado, él proviene de Prakṛti y por eso consiste en una sustancia sutil. Buddhi es definido como el órgano de la distinción, de la constatación, del juicio y de la decisión (śāstra yajña). En otros términos, buddhi aparece como claridad, pero su manera de manifestarse es el de la intuición intelectual.

La preponderancia de buddhi respecto de los demás órga- nos se basa ante todo en que es el más próximo al Puruṣa, a quien presenta los objetos de la percepción y del conocimien- to, posibilitando de esta manera la transparencia de la expe- riencia espírica. Otra causa de su gran significación psico- lógica es su carácter de asiento de las impresiones y de las disposiciones inconscientes (saṅskāra), cuya considerable in- fluencia sobre nuestro pensar y actuar es bien conocida. Es- tas disposiciones inconscientes tienen su origen en la vida precedente del individuo y se depositan en el cuerpo sutil (liṅga sūkṣma śarīra), que recibe el karas durante la trans- migración del alma (saṅsāra). El Sākhya, también el Yoga, explica por medio de estos saṅskāra la memoria (smṛti), la cual sobrepasa la existencia individual.

El siguiente elemento proveniente de Prakṛti es ahaṅkāra (el concepto de ego), el principio del yo; su función consis- te en introducir en los procesos de la mente la idea de yo (aḥam), la referencia al yo. Sin embargo, esta representación es falsa (abhināna), ya que en ella el Puruṣa, inactivo en esencia aparece equivocadamente como sujeto activo. Y cuando el hombre dice: "yo oigo, veo, siento, él es suerto por mí", el ahaṅkāra pasa a ser, además, el órgano interno de la acción que ocupa su lugar junto a buddhi, órgano del pensamiento y de la decisión interna. Zimmer señala que:

"El ahaṅkāra, la función del yo, nos hace cre- er que tenemos deseos de actuar, que sufrimos, etc pero en realidad nuestro ser real, el Puruṣa, care- ce de modificaciones..." 80.

Manas o mente es el tercero de los órganos psíquicos y es una de ahaikāra; su función es la de transmitir a éste y a buddhi las impresiones que recibe de los sentidos (indriya). Con relación a manas, también denominado "sentido interno". Abegg, en concordancia con la tradición de los Vedas y los Upanishads agrega que: "... el manas no es tan sólo un órgano central intermediario, ya que también se le atribuyen funciones como el deseo (Sankalpa) y la reflexión dubitativa (vikalpa)" - 81

Según el Sāṅkhya Kārikā manas puede ponerse en contacto con varios órganos de los sentidos al mismo tiempo. Esto se deduce del texto que dice "Con respecto a los objetos visibles, la función de los cuatro (los tres órganos internos y un órgano del sentido) es simultánea y gradual. Así, también con respecto a los objetos no visibles la función de los tres (órganos internos) está precedida por aquello"⁸² El comentario que hace Gauḍapādācārya de este texto en relación con la simultaneidad dice: "Intelecto, ego y mente cuando se unen a alguno de los órganos llegan a ser cuatro. En esos cuatro, hay funcionamiento simultáneo con respecto a los objetos visibles. Intelecto, ego, mente y ojo simultáneamente perciben la forma, esos es un gusto; Intelecto, ego, mente y la lengua simultáneamente aprehenden el gusto; intelecto, ego, mente y nariz simultáneamente aprehenden el olor; del mismo modo ha-

81. ABHIGU Emil, fuentes de psicología hindú. pág. 36.

82. Sāṅkhya Kārikā XXX.

con la piel y las orejas" ⁸³.

El Nyāya-Vaiśeṣika no concuerda con el criterio de la simultaneidad de diversos contactos entre los sentidos y los objetos. De ser así, habría que suponer muchas mentes y se tendría una multiplicidad de contactos del sí mismo y la mente. Además, el mismo ser se encontraría con muchas cogniciones que resultaría difícil hacer tantos esfuerzos en el mismo instante. Pero para el Sākhya, manas no es eterno ni atómico y, como se ha explicado, se pone en contacto con diferentes sentidos simultáneamente. El Sākhya asigna a manas la importante función de sintetizar los datos de los sentidos en percepciones determinadas, pasándolas al ego y llevando las órdenes del ego a través de los órganos motores. Por todo lo cual se podría afirmar que manas actúa como una especie de sensorium commune ⁸⁴ Vijnāna Bhikṣu difiere de este punto de vista y niega la actividad sintética de manas, él sostiene que es buddhi quien entra directamente en contacto con los objetos a través de los sentidos. ⁸⁵

Manas, śaśkāra y buddhi conjuntamente constituyen el "órgano interno" (antahkarana) parte integrante del llamado "cuerpo sutil" (sūkṣmadīya śarīra), que es una entidad intermedia entre la materia y el espíritu y está formada así mismo de materia sutil.

83. Comentario de Gaṅgeśācārya a Sākhya karika XXX.

84. VER: SMART Minion, Op. cit. pág. 79.

85. Tomado de: DARGUPTA Surendrenath, Op. cit. pág. 262, vol. I.

El Sāṅkhya sostiene que nuestro conocimiento de las cosas son nada más que imágenes o ideaciones. Las cosas exteriores son verdaderamente materiales; pero los datos de los sentidos y las imágenes de la mente, el ir y venir de lo cual se llama conocimiento, son también en algún sentido sustancia material; puesto que ellas están limitadas en su naturaleza como las cosas exteriores. Los datos de los sentidos y las imágenes llegan y se van; ellas son a menudo los prototipos o fotografías de las cosas exteriores, y como tales deben ser consideradas en algún sentido como materiales, excepto que la materia de la cual éstas están compuestas es la más sutil. Estas imágenes de la mente no podrían haber aparecido como conscientes si no existieran principios separados de la conciencia en conexión con los cuales la totalidad del plano consciente podría ser interpretado como la experiencia de una persona. Nosotros sabemos que los Upaniṣads consideran el ātman como conciencia pura e infinita, distinto de las formas de conocimiento, las ideas y las imágenes. En nuestros modos ordinarios de análisis mental nosotros no detectamos que debajo de las formas de conocimiento hay algún otro principio que no tiene cambio, ni forma, pero que es como una luz que ilumina las formas pictóricas y cosas que asume la mente. El sí mismo es nada, excepto esta luz. Nosotros hablamos de nuestro "sí mismo", pero no tenemos imagen mental del sí mismo como tenemos de otras cosas; sin embargo en todo nuestro conocimiento parecemos conocer nuestro sí mismo.

El Sāṅkhya precisa que el sí mismo no puede ser encontrado como una imagen de conocimiento, pero eso es porque es un principio distinto y trascendente, cuya naturaleza real como tal

está detrás o más allá de la materia sutil del conocimiento. ⁸⁶

Según el Sākhya el mundo exterior está a un paso de igualdad con el principio espiritual: Paruṣa y Prakṛti existen desde la eternidad. Pero este dualismo parece estar sólo equilibrado en apariencia: la igualdad entre los dos principios varía; pronto se inclina a una especie de idealismo nominalista, cuando se dice que la Prakṛti existe para el bien de Paruṣa; lo mismo ocurre con los derivados de Prakṛti, los cuales por ser compuestos no se sirven a sí mismo sino a otro. Ese otro es el Paruṣa, que al final queda como si siempre hubiese existido solo él. El ejemplo más citado de esta tendencia finalista es el de la cama, que no sirve a sí misma sino para que descanse el hombre.

"El mundo que conocemos", según Hiriyanna, "es exterior con tanta realidad como, por otra parte, la concepción que cada uno tiene de él es propia de cada individuo. El hombre hace entrar su personalidad en sus juicios y los prejuicios subjetivos afectan sin duda su conocimiento de las cosas; sin embargo, el hombre nunca crea las cosas que percibe. Pero aun cuando apunta a un mundo exterior, nuestro conocimiento es unilateral. Este es un defecto fundamental de la experiencia humana" ⁸⁷

Desde el punto de vista del individuo, esta doctrina de la causalidad tiene un aspecto doble: el ser humano atrapado en la red de la ignorancia realiza acciones (karman) cuyas

86. DASGUPTA Surendranath. Op. cit. págs. 239 - 240, Vol. I

87. HIRIYANNA M., Op. cit. pág. 151.

consecuencias lo atan cada vez más a la existencia y han de determinar sus renacimientos, la duración de la vida en cada uno y la suma de alegrías y penas. Pero estas acciones actuales han sido generadas por las anteriores, las cuales han dejado sus frutos (phala). En cada una de las existencias determinadas por la acción (karma), que vive el ser humano se encuentra en el estado denominado ignorancia o avidyā, por el hecho de creer que el mundo existente por ser tal es real. Esta ignorancia, evidentemente, constituye el punto oscuro de la doctrina (como en todos los sistemas donde se encuentra) puesto que es la falsa concepción de una relación entre los Puruṣa y el mundo natural, relación tal que no ha existido nunca; es el Puruṣa mismo, en realidad libre de toda traba, quien se cree ligado a buddhi en la cual se refleja, quien cree alegrarse y sufrir cuando en realidad es buddhi quien se alegra y sufre; esta ignorancia engendra los diversos actos de la existencia humana, gracias al apego, a la aversión, etc. que se desarrolla.

Existe ahí, por tanto, una causalidad propiamente psicológica: las experiencias de todo tipo que el individuo ha vivido desde toda la eternidad en el curso de sus vidas sucesivas depositan huellas o disposiciones (samskāra) en la parte psicológica del ser (elemento transmigrante) las cuales a su vez determinarán las experiencias futuras: nunca se pierde nada, nunca se crea nada, lo que quiere decir también que nunca se aprende nada que no se haya sabido; casi se podría decir que no se hace nunca nada, lo que no es exacto, puesto que para cada individuo hay una posibilidad de escapar al ciclo de renacimientos en el cual se encuentra el ser humano a causa de

su ignorancia.⁸⁸

Antes de proseguir conviene expresar que en las afirmaciones finales de la cita que hemos hecho parece confundirse dos niveles diferentes. Cuando se dice que "nunca se aprende nada que no se haya sabido" se hace alusión al nivel que podríamos llamar empírico, puesto que es en él donde creemos aprender; pero cuando se dice "hay una posibilidad de escapar al ciclo de renacimientos" la referencia es a un nivel que precisamente no es el empírico, puesto que la realización de la Liberación implica una ruptura del nivel empírico, lo cual significa pasar a un nivel distinto de éste.

Todo el mecanismo de la creación, del conocimiento y de la salvación deriva de la asociación entre esos dos elementos primordiales, Purusa y Prakṛti; mientras que la diversidad del mundo empírico deriva de Prakṛti en virtud de un proceso de desenvolvimiento (pariṇāma), de donde proviene el nombre de Parīṇānavāda asignado a menudo al Sāṅkhya.⁸⁹ A veces se le denomina también Satkāryavāda⁹⁰ porque contrariamente el Nyā

88. BIAUDEAU Madeleine, Op. cit. págs. 142 - 143.

89. KENJU y FILLIONAT, Op. cit. págs. 35 - 36

90. La cuestión básica que implica la teoría de la causalidad es la siguiente: ¿preexiste el efecto en su causa material? Aquellos que responden esta cuestión en sentido negativo se llaman Asatkāryavādin; en tanto que aquellos que lo responden en sentido afirmativo se llaman Satkāryavādin. Según los primeros, el efecto es una nueva creación, un comienzo real. El efecto (kārya) no preexiste (asat) en su causa material. De otra manera sería sin sentido decir que ella es producida o causada. Si el jarro existe ya en el barro, la tela en el hilo y la cuajada en la leche, entonces ¿por qué el alfarero debería esforzarse en producir el jarro del barro, por que los hilos se deberían servir a los propósitos de la tela y por qué la leche no tendría el mismo gusto de la cuajada? Más aún, su producción sería un nacimiento repetido lo cual es sin sentido. Los Satkāryavādin, por su parte creen que el efecto no es una nueva creación, sino sólo una manifestación explícita de aquello que estaba implícitamente contenido en su causa material. Tomado de SHANMÚ Chandradhar, Op. cit. pág. 139.

ya - Vaiśeṣika sostiene que todo efecto preexiste en la causa. El Sāṅkhya cree que todos los efectos materiales son la modificación de Prakṛti. Ellos preexisten en el seno eterno de Prakṛti y simplemente salen de él en el momento de la creación y vuelven a él en el momento de la disolución. No hay nueva producción ni destrucción total.

4.1.2. LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.

El Sāṅkhya considera como medios de recta cognición la percepción, la inferencia y el testimonio. El Sāṅkhya - Kārikā dice: "los medios del conocimiento correcto reconocidos son de tres clases: percepción, inferencia y testimonio válido, al estar todos los medios del conocimiento correcto comprendidos en éstos; el conocimiento de lo que ha de ser conocido depende, verdaderamente, de estos medios de conocimiento correcto"⁹¹ Según el Sāṅkhya, la presunción (arthāpatti) está incluida en la inferencia; la implicación (anvāhyā), la no-existencia (abhāva), conjetura (pratibhā), tradición (aitihya) y conocimiento por similitud (upanāna) están incluidos en el testimonio verbal.

4.1.2.1. PRATYAKSA (Percepción)

Según el Sāṅkhya kārikā "percepción es la indagación (verificación) de los objetos (que están en contacto con los órganos sensorios).(92) Tācārpati Mīra, sostiene que a través

91. Sāṅkhya Kārikā IV.

92. Ibid., V.

de los sentidos buddhi, se pone en contacto con los objetos externos. En el primer momento de este contacto hay una conciencia indeterminada en la cual los caracteres particulares de las cosas no pueden ser notados. Esta fase es llamada nirvikalpa pratyaksa (percepción indeterminada). En el momento siguiente, por la función de sankalpa (síntesis) y vikalpa (imaginación) de manas la cosa es percibida en todo su carácter determinado; el manas diferencia, integra y asocia los datos sensoriales recibidos a través de los sentidos y, así, genera la percepción determinada, la cual cuando es hecha inteligente por el Purusa y se asocia con él, llega a ser interpretada como la experiencia de la persona.⁹³ Debido a esto es que se dice que el manas es responsable de la percepción determinada, mientras que los órganos de los sentidos sólo dan percepciones indeterminadas.

La validez como la invalidez, de alguna cognición en este daršana depende del estado cognoscitivo mismo y no de su correspondencia con los objetos exteriores. Por lo cual se puede expresar que en este punto el Sākhya no concuerda con el Nyāya-Vaiśeṣika que sostiene la teoría de la correspondencia para establecer la validez o invalidez del conocimiento perceptivo.

El Sākhya admite la percepción yóguica. Este tipo de percepción es posible puesto que el yogui logra superar las limitaciones normales del tiempo. Pasado, presente y futuro

93. DASGUPTA Surendranath, Op. cit. pág. 261, Vol. I.

son categorías temporales percibidas por manas, pero el yogui no las percibe como lo hace manas, su visión sobrepasa esta división temporal. De ahí que pueda conocer el pasado y también el futuro.

4.1.2.2. ANUMANA (Inferencia).

La contribución del Sākhya a la inferencia no está definitivamente bien conocida. Sin embargo, sobre la base de lo que se conoce de la inferencia se ha hilvanado una lógica resumida y orientada a fines prácticos, puesto que la preocupación del sistema es la demostración de la existencia del Brahma.

La inferencia según el Sākhya kārīkā es definida en términos generales como de tres clases: Pūrvavat, śeṣavat y sāmanyatodṛṣṭa. Pūrvavat es por ejemplo cuando la lluvia es inferida de la aparición de las nubes, a causa de una experiencia anterior.

śeṣavat es cuando al haber encontrado que una gota del agua de mar es salada inferimos que el resto del agua debe ser también salada. Sāmanyatodṛṣṭa es cuando al haber visto que el árbol del mango florece en un lugar inferimos por medio de sāmanyatodṛṣṭa que los árboles de esta fruta deben también estar en floración en otros lugares.

Según Vācaspati el razonamiento comprende una forma negativa (avita): śeṣavat, la cual concluye del efecto a la causa; y dos formas positivas (vita): pūrvavat, que lleva de la causa al efecto y sāmanyatodṛṣṭa. "La demostración in abstracto"

En relación con las formas positivas, pūrvavat es aque-

lla que tiene como objeto para su inferencia las características de las especies, que ya son conocidas. Ejemplo, la inferencia del fuego sobre una montaña a partir de la existencia del humo, donde las características del fuego (como una especie) son ya conocidas por la experiencia de uno, acerca de ello, en la cocina. Sūnryatodṛṣṭa es aquella que tiene por objeto de su inferencia las características de las especies que no son conocidas. Ejemplo, la inferencia de los órganos de los sentidos desde las cogniciones de color, etc., donde aun cuando uno tiene la idea de causación general de experiencias semejantes como la de cortar un árbol con un hacha, la causa particular de la percepción del color, etc. es decir, los órganos sensorios, jamás han sido percibidos antes.

En cuanto a la forma negativa, śeṣavat: 'śeṣa' es aquello que permanece y el conocimiento inferencial que se tiene de este residuo por su objeto se llama śeṣavat. Ejemplo, la tela no es diferente de los hilos puesto que es una propiedad característica inherente al último.⁹⁴

4.1.2.3. ŚĀBDA (Testimonio).

El testimonio consiste en reconocer la palabra de toda persona digna de confianza, de este modo queda listo el camino para la aceptación tśāite del Veda. Aunque los Vedas no tienen autor personal, su poder natural para denotar objetos, es comunicado por los aptas & sus discípulos. Los Vedas por

94. PRASAD Jwala, Op. cit. págs: 297 - 298.

el hecho de no tener autor personal, están libre de dudas y discrepancias y son considerados como de validez evidente por sí mismos. Si la validez de los Veda depende de algo más, ellos no tendrían autoridad para nosotros. Las afirmaciones de los escritos son comprobadas y vividas por los mukta o liberados, quienes las transmiten a otros. Radhakrishnan señala "si aquellos, quienes nos enseñan los śāstras, no son verdaderamente inspirados, sino que los han aceptado de segunda mano, entonces eso sería un caso de un ciego conduciendo a un ciego" 95.

El Sāṅkhya elude la objeción de ser una innovación al aceptar a los Vedas como un medio de conocimiento (pramāṇa), pero deja de lado mucho del viejo dogma e ignora silenciosamente otros; sin embargo, nunca se opone abiertamente a los Veda.

4.2. YOGA.

El Yoga es el darśana que aparece vinculado al Sāṅkhya, del cual acepta principalmente la metafísica y la epistemología. Pero contribuye con una práctica psico-fisiológica para alcanzar la Liberación, técnica integral que ha sido asimilada por los otros sistemas. La Bhagavad Gītā llama uno a estos dos sistemas.

La realización de la conciencia Yoga supone el cumplimiento de una serie de observaciones (yama) y restricciones (niyama) destinadas a la purificación. También supone el desi-

95. RADHAKRISHNAN Sarvepalli, Op. cit. pág. 301, Vol. II.

nie del cuerpo cultivando una posición firme y agradable (āsana) y la modulación del ritmo respiratorio (prāṇāyāma), con la finalidad de no perturbar la concentración de la mente adensa, lograr la reversibilidad de la actividad de los sentidos (pratyāhāra) y desplazarse a través de la concentración (dhāraṇā), la meditación (dhyāna) y la contemplación (asamādhi)

El Yoga como aparece en los éstra de Patanjali esta destinado a disolver la relación cognoscitiva sujeto-objeto, debido a que dicha relación origina en la mente (citta) una serie de fluctuaciones (cittavṛtti) en las cuales el Puruṣa aparece confundido con tales modulaciones, lo que origina el desconocimiento de la verdadera realidad manteniéndose así en una situación de ignorancia (avidyā). En resumen, según este darśana se trata de anular el proceso de continuo cambio mental que no es propio de la mente.

La condición de ignorancia no sólo sería común a los hombres sino a todos los seres vivos y, debido a esto, es que todos vivimos atribuyendo cualidades y predicados a ese principio eterno u autónomo que es el Puruṣa. Sin embargo, sólo el hombre tendría la capacidad para vencer esta condición, ya que por medio del Yoga puede lograr desidentificar al Puruṣa de los estados psico-mentales y lograr así el más elevado de los conocimientos. Prabhavananda e Isherwood refiriéndose a la ignorancia expresan:

"La ignorancia como la define Patanjali es una falsa identificación. Es una falsa comprensión de la real naturaleza de uno. Si usted dice: "yo soy este cuerpo que se llama Patanjali" usted está refiriendo el ātman como el Atman. Esta es la inicial de ignorancia conducirá su acción e instantáneamente a millones de actos semejantes. Al negar al Atman dentro de nosotros lo negamos en todos

partes. Nosotros entendemos mal la naturaleza; vivimos en el aspecto externo de las cosas y vemos el universo como multiplicidad y no como unidad" 96.

En un aforismo que parece sintetizar todo el Yoga Patanjali dice "Yoga es la cesación de los estados de la mente" 97. La cesación (otros traducen detención) de los estados de la mente conlleva a la emergencia de Purusa, quien de ese modo permanecería aislado y en su propia naturaleza (svarupa). Renou y Filliczat indican que "esta detención no significa que la vida psíquica sea aniquilada sino que ella es reducida a su permanente esencia inconsciente. Una vez suspendido el juego fenoménico la vida psíquica no deja de existir plenamente en su principio permanente. En este sentido el Yoga es unión, no unión mística con una divinidad sino con el sí mismo; o mejor, reajuste estricto del sí-mismo de manera que los fenómenos conscientes no perturben más. El inconsciente inalterado e aislado, corresponde entonces a Purusa liberado de las representaciones mentales que, dentro de las ideas del Sākhya, dependen de Prakṛti, puesto que ellas tienen en su base las sensaciones y las ideas relativas a la naturaleza" 98.

4.2.1. EL CONOCIMIENTO.

En relación con los objetos el Yoga admite su existencia

96. PRAJNAVANANDA e ISHERWOOD, *How to know God*, pág. 112.

97. Yoga sūtra I, 2.

98. RENOUE y FILICZAT, *Op. cit.* pág. 47, Vol. II. En relación con la expresión "permanente esencia inconsciente" podemos decir que puede resultar atinada, pero el hindú no diría "inconsciente" sino un estado de Conciencia total y profunda.

relativa. Ellos son derivados de Prakṛti, que es una especie de relatividad universal. Los objetos son considerados como independientes de la percepción de la mente. Patañjali dice "no puede decirse que el objeto dependa de la percepción de una mente particular, si fuera así, se podría afirmar que (el objeto) no existe cuando la mente deja de percibirlo"⁹⁹ Estos objetos admitidos como existentes e independientes de la percepción no tendrían en sí mismos otra finalidad que la de servir a los propósitos de Puruṣa, y esto se debe a que son entidades compuestas.

Para el Yoga conocer un objeto cualquiera significa que la mente adopta la forma (rūpa) del objeto conocido. En el lenguaje de los Yoga sūtra se dice "una cosa es conocida o no conocida en virtud de que afecta o no a la mente"¹⁰⁰. La mente es materia mental sutil; es, justamente, esa especie de sustancia lo que adopta a cada instante la forma de los objetos que están presente ante ella.

Cada acto de conocimiento es un asunto triangular: un objeto del mundo exterior que es conocido, el conocedor o sujeto que conoce y en tercer lugar el proceso que hace posible el conocimiento.

En el Sāṅkhya - Yoga el problema es muy complicado porque el Puruṣa, el real sí mismo y entidad de pura conciencia, es el cognoscedor sin ser agente.

Prakṛti y todas sus manifestaciones son no conscientes, excepto algunas que parecen conscientes porque son capaces de re-

⁹⁹. Yoga sūtra IV, 16.

¹⁰⁰. Ibid. IV, 17.

fiejar la luz de Puruṣa, debido al predominio en ellos del guṇa sativa, elemento de translucencia. Para este sistema el conocimiento llega a su posible "contacto a través de la reflexión".

Según el Yoga, el conocimiento que no sería posible para citta (mente) o para Puruṣa si cada uno existiera solamente, llega a ser posible mediante la reflexión del Puruṣa trascendental en citta no-consciente. Citta no puede experimentar o aprehender por no ser consciente. Por lo tanto, el real experimentador es Puruṣa. La modificación que se produce en citta al instante de la percepción es "asida" por el Puruṣa. Nosotros no podemos afirmar, entonces, que simultáneamente con la modificación de citta, Puruṣa "coge" una visión de lo que está sucediendo y por eso obtiene la experiencia. Esta asociación entre los dos proviene de un intercambio aparente de funciones - citta aparece, por decirlo así, consciente, y Puruṣa aparece activo; mientras que en realidad Puruṣa es eternamente pasivo y citta mecánico y no-consciente. 101

Los pramāṇa pueden conducirnos a conocimientos coherentes y consistentes; sin embargo, ese tipo de conocimiento con lleva necesariamente al fluir de la mente. El conocimiento de pramāṇa siendo correcto o verdadero sería esencialmente falso, su falsedad radicaría en el hecho de que este conocimiento es producto de la confusión entre Puruṣa y Prakṛti. El conocimiento a través de pramāṇa es conocimiento de Prakṛti, es decir de ajāyā en términos del vedānta. Todo lo que podemos

conocer de la realidad más allá de Prakṛti es Īvara. Puruṣa queda fuera del alcance de este tipo de conocimiento, por medio de los pramāṇa no se llega a El. A través de los pramāṇa se pueden conocer sólo los objetos. Sāṅkhya establece bien la diferencia entre el conocimiento de los objetos y el de Puruṣa cuando expresa:

"...los objetos dependen de pramāṇa para su establecimiento pero la conciencia bāhira no depende de los medios usuales de prueba, pues ella es auto-establecida. Es pramāṇanirapekṣa" 102.

4.2.2. LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.

Los Yoga sūtra consideran que los pramāṇa son cittavṛtti. De acuerdo con el Yoga "los pramāṇa son la percepción, la inferencia y el testimonio".¹⁰³

Los otros cittavṛtti son las falsas concepciones (viparyāya) las construcciones mentales (vikalpa), el sueño (nīdra) y la memoria (smṛti). Para el Yoga todos ellos son considerados como procesos mentales y, en efecto, esa ha de ser el rango que se ha de destacar en la definición de cada uno de los pramāṇa que presentaremos seguidamente.

4.2.2.1. PRATYAKṢA

De acuerdo con el Yoga la percepción (pratyakṣa) se define como aquella actividad (vṛtti) de la mente (citta) al ser afectada por algún objeto a través de los sentidos.

Mientras citta, opera colectivamente en la percepción, los órganos de los sentidos, śaṅkāra, etc. realizan diferen

102. BHABHA S.K. Nature of consciousness in Indian Philosophy pág. 143.

103. Yoga sūtra I, 7

tes funcionan. Si por ejemplo tomamos el sentido visual, encontramos que éste establece contacto con el objeto externo sólo bajo ciertas condiciones; cuando la distancia entre el objeto y el ojo no es ni demasiado grande ni demasiado pequeña, cuando el objeto no es demasiado pequeño, cuando el órgano visual no es defectuoso, cuando el objeto no está extraviado en su propio medio (como cuando una gota se pierde en un volumen de agua), etc. En el primer instante del contacto tenemos un caso de percepción indeterminada (nirvikalpa). Este estado es caracterizado por una conciencia indefinida sin una comprensión de la naturaleza del objeto o su relación a otros objetos. El instante siguiente es aquel de la percepción determinada (savikalpa), donde el objeto toma forma y cuerpo manas (mente), que es considerado como el órgano coordinador impone determinabilidad a los datos personales indeterminados. Uno podría decir que la tarea de análisis y síntesis mentales se produce en manas. Siguiendo el proceso de experiencia se puede decir que luego de estos dos instantes la percepción llega a ser individualizada, cuando ahankāra se apropia de ella. Finalmente, buddhi decide el curso de acción que debe seguir a la percepción. Buddhi aquí puede ser considerado como el órgano de la deliberación y la voluntad. 104

El objeto tiene rasgos genéricos y específicos pero en la percepción nos conciernen más los específicos. El Yoga acepta la realidad de los objetos exteriores. "Como el universo, todos los objetos sensibles tienen su arquetipo eterno,

que sufre cambios fenomenicos, pero jamás son absolutamente destruidos. Cuando un objeto cambia en otro, sólo su forma (rūpa) es modificada, y cuando todas las formas son destruidas, los objetos finalmente revierten a su estado primario"¹⁰⁵

4.2.2.2 ANUMĀNA

La inferencia (anumāna) es la actividad de la mente mediante la cual se construye un raciocinio que conduzca a una conclusión. La cognición de la concomitancia invariable es la base de la inferencia. De dos cosas invariablemente conseguidas cada una con otra, la percepción de una sirve para establecer la existencia de la otra.

La importancia de esta pramāṇa radica en el hecho de que el conocimiento de la generalidad del objeto sería el resultado de la inferencia. Radhakrishnan hace alusión a lo mismo cuando dice: "la inferencia es la modificación mental mediante la cual cognoscemos la naturaleza genérica de los objetos"¹⁰⁶

4.2.2.3. ŚABDA

Cuando una cosa vista o inferida por una persona digna de confianza es comunicada verbalmente con el objeto de transferir a los demás un conocimiento propio; la función mental del que escucha, originada por la expresión verbal, tiene por objeto esta cosa y se llama autoridad o testimonio verbal.

En estas definiciones de los pramāṇa, según el Yoga, se puede entrever el énfasis que se pone en hacer notar el carácter de función mental que tiene cada uno de ellos.

105. RADHAKRISHNAN Sarvapelli, op. cit. pág. 350, vol. II.

106. Loc. cit.

CAPITULO V
PŪVA Y UTTARA MĪMĀNSĀ

5.1.- PŪVA MĪMĀNSĀ.

El objeto del Mīmāṃsā parece ser doble; según lleve hacia el Dharma o según conduzca hacia el Brahman. De las dos formas de Mīmāṃsā, pūrvamīmāṃsā "investigación primera" concierne a los ritos; de ella se dice que es el Mīmāṃsā por excelencia y se le denomina Karmamīmāṃsā o "investigación de los actos rituales". La otra forma es el uttaramīmāṃsā o Vedānta. Radhakrishnan dice: "el pūrva Mīmāṃsā es denominada así porque es anterior (pūrva) que el Uttara Mīmāṃsā, no tanto en el sentido cronológico como en el lógico. Su problema central es ritual, en cambio el del Uttara Mīmāṃsā es el conocimiento de la verdad de las cosas. El Veda íntegro, excluyendo los Upaniṣads, se dice, trata del dharma de lo cual lo principal es el sacrificio. La realización de los ritos sagrados es normalmente el prelude para perseguir la sabiduría. Aun Śaṅkara quien insiste en la oposición radical entre karma y jñāna, concede que el karma benéfico, de ésta o de una vida anterior, es la causa del deseo por la verdad"¹⁰⁷

Para los propósitos de nuestro trabajo nosotros utilizaremos los términos mīmāṃsā y Vedānta para referirnos a una u otra de las dos orientaciones mencionadas de esta escuela.

107. RADHAKRISHNAN Sarvapalli, op. cit. pág. 374, vol. II.

Ade más, en la exposición del Vedānta exponemos fundamentalmente nociones relacionadas con el pensamiento de Śaṅkara, sin que esto signifique que Śaṅkara represente todo el Vedānta o que su pensamiento sea suficiente para explicar toda la escuela. Sin embargo, frecuentemente, se cree que el Vedānta Śaṅkariano es el Vedānta verdadero y esta noción no es muy errada si se acepta que Śaṅkara es el representante más notable de este darśana. Nuestra preferencia se debe a su agudeza para tratar cuestiones filosóficas y a su genialidad para explicarlos; con estas cualidades y muchas más ha podido construir un sistema que se mantiene completo y que ha influido enormemente en los filósofos que le siguieron.

El Mīmāṃsā tiene por objeto examinar los versículos (mantra) y las interpretaciones (brāhmaṇa), los cuales constituyen la trama del ritual védico, con el fin de proponer reglas generales, de fijar en todos los casos dados la liturgia ritual y asegurar de esta manera una práctica correcta.

El Mīmāṃsā procede a la investigación del dharma, cuyo contenido está determinado por las prescripciones (codana) del Veda. Según Jaimini el dharma se puede definir como una ordenanza o prescripción que impulsa a los hombres a la acción. "Artha y kāma que tratan con lo que podría ser denominado como la moralidad común cotidiana se aprenden por medio del trato mundano. Pero dharma y mokṣa que tratan de la verdadera espiritualidad son revelados únicamente por el Veda. El dharma es suprasensible y consiste en los preceptos del Veda. La acción es el sentido final del Veda que nos prescribe hacer ciertos actos y abstenernos de otros. La autoridad del Veda está apoyada por la conciencia social como también por

la conciencia individual. Dharma y adharma tratan con la felicidad y la pena que ha de ser gozada o sufrida en la vida del más allá¹⁰⁸

Los primeros ālmāsakas creyeron solamente en el dharma pero no en mokṣa, su ideal supremo fue el de la salvación (svarga, literalmente: cielo). Es, posteriormente, cuando se llegará a creer en mokṣa y se substituirá el ideal de salvación por el de liberación (apavarga). Prabhākara y Kunārila consideran que la meta de la vida humana es la liberación; para ellos el alma está encajonada en el śarīra debido a su asociación con el cuerpo, los sentidos, la mente y el entendimiento; a través de esta asociación el alma llega a ser conocedor, disfrutador y agente. Esta asociación se debe al karma que es la causa de la esclavitud, pero cuando la causa es alejada el efecto deja de obrar. De esta manera la abstención del karma automáticamente conduce a la disolución del vínculo existencial entre el alma y el cuerpo, los sentidos, la mente, etc., consecuentemente al retorno del alma a su más pura naturaleza, como una sustancia desprovista de todas las cualidades y modos que incluye a la conciencia y también la felicidad.

El Mīmāṃsā cree en la separabilidad del alma individual (Jīvatman) del cuerpo, los sentidos, la mente y mira las propiedades especiales como la inteligencia, la voluntad y el esfuerzo como atributos naturales del atman mismo. Acerca de este punto, Bhattacharya dice: "No hay mención específica, sin embargo, de la real naturaleza del Jīvatman en los Mīmāṃsā sūtra de Jaimini. Śabara svami el comentarista de este

108. SHARMA Chandradhar, Op. cit. pág. 224.

libro, hace sólo en su comentario una referencia pasajera de ello; pero aun eso no es suyo. El sólo cita algunos comentaristas anteriores, cuya identidad no ha sido bien determinada. Algunos son de la opinión de que el comentarista fue su maestro Upavarsha. Excepto que no hay razones para no creer esta suposición".

"No hay clara mención del Jīvātman ya sea o infinito, o del tamaño del cuerpo, o átómico ni en el sūtra original ni en el comentario de Sabara. Sin embargo, son los Mīmāṃsākas posteriores, que al aceptar el punto de vista Naiyāyika, lo consideran como penetrador de todo, como el éter".¹⁰⁹

El Mīmāṃsā cree en la realidad del mundo exterior y de las almas individuales. De acuerdo con este sistema hay innumerables almas individuales, tantas como cuerpos vivientes hay, además de las almas liberadas que carecen de cuerpo. También hay innumerables átomos y otras sustancias eternas e infinitas. El Mīmāṃsā como se ha señalado cree en la ley del karma, en el Poder Invisible (apūrva), en el cielo (svarga) y el purgatorio, en la Liberación y en la última autoridad de los Vedas, eternas y sin autor. Dios es excluido del sistema como una hipótesis necesaria, aunque más tarde Apadeva y Laugakṣi trataron de introducirlo. El Mīmāṃsāka no admite la creación ni la disolución periódica de este mundo,¹¹⁰ el mundo jamás ha sido creado y jamás será destruido, aunque los individuos vienen y van, aunque los productos materiales finjan

109. BHATTACHARYA Narindas, Op. cit. pág. 162, vol. III.

110. Sobre ciclos cósmicos ver más en: ELIADE Mircea, el mito del eterno retorno, pág. 113 y sgts.

tos surgen y perecen; el mundo como tal, el universo como una totalidad continúa por siempre increado e imperecedero. En otros términos, lo que permanece es el cosmos como entidad, pero lo que cambia es su manifestación.

5.1.1. EL CONOCIMIENTO

En relación con el conocimiento en el Mīmāṃsā, Prabhākāra define el conocimiento válido como aprehensión (anubhūti), toda aprehensión es directa, inmediata y válida per se. Una cognición que aprehende un objeto no puede ser intrínsecamente inválida. En cuanto a la memoria, se sostiene que ella surge de la impresión de una cognición anterior y por lo tanto, no puede ser tratada como conocimiento válido. Kumārila la define el conocimiento válido como aprehensión de un objeto que es producido por causas libres de defectos, y el cual no contradicho por un conocimiento subsecuente. Pārthasarathi lo define como aprehensión de un objeto que no ha sido ya aprehendido, que representa verdaderamente el objeto, que no es producido por causas defectuosas y que es libre de contradicción.

Una cognición válida debe cumplir estas condiciones: Primera, no debe surgir de causas defectuosas (kāraṇadoṣarāhita). Segunda, debe estar libre de contradicción. Debe ser ella misma consistente y no debe ser desechado por un conocimiento subsecuente (bādhatājānārahita). Tercera, debe aprehender un objeto que no ha sido aprehendido aun. La novedad es un rasgo esencial del conocimiento (agrabhāgrāhi). Por esto la memoria es excluida también por Kumārila como medio de

conocimiento válido. Cuarta, debe representar verdaderamente al objeto (ysthārtha).

Frente a la escuela Nyāya-Vaiśeṣika que explica las percepciones en base a los diversos contactos sensorios, el Mīmāṃsācī no podía permanecer en el silencio sobre tan importante punto. Por lo cual aceptó el punto de vista Nyāya del contacto sensorio como condición del conocimiento pero con leves modificaciones y, así, sostuvo su doctrina svātaḥ prāmāṇya (validez intrínseca del conocimiento).

La teoría de la autovalidez o, también de la validez intrínseca del conocimiento postula que toda aprehensión es intrínsecamente válida. En otros términos, todo conocimiento es válido por sí mismo y no es válido por algún conocimiento adicional; su validez surge de aquellas mismas causas de las cuales el conocimiento mismo surge. La validez del conocimiento surge de la naturaleza esencial de las causas del conocimiento y no se debe a condición externa alguna.

Prabhākara y Kumārila sostienen la teoría de la validez intrínseca del conocimiento. Según Prabhākara, 'todas las cogniciones como cogniciones son válidas, su invalidez se debe a su desacuerdo con la naturaleza real de sus objetos'. Para Kumārila, 'la validez del conocimiento consiste en su aprehensión; ella es puesta de lado por discrepancias tales como su discordancia con la naturaleza real del objeto'. Por lo tanto se puede afirmar que todo conocimiento es presuntamente válido y nuestra vida normal transcurre lisa y llana debido a esta creencia.

Sólo se tiene necesidad de una explicación cuando el co

conocimiento deja de ser válido y su invalidez es inferida de algún defecto en el instrumento del conocimiento o desde un conocimiento subsiguiente que lo contradice. Por ejemplo, si una persona sufre de ictericia verá una madreperla de color amarillo, el conocimiento de la madreperla amarilla es inválido a causa del defecto en el órgano de la visión, es decir, debido a la presencia de bilis en el ojo.

El Mīmāṃsaka defiende la validez intrínseca del conocimiento en relación con su origen (utpatti) e indagación (jñāpti). La validez del conocimiento surge con ese conocimiento y es también conocido tan pronto como ese conocimiento es conocido. Como se ha dicho, las mismas condiciones que dan surgimiento al conocimiento, dan surgimiento a su validez y también a la creencia en esa validez. La validez del conocimiento y el conocimiento de aquella validez surgen junto con ese conocimiento y de esas mismas condiciones que dan surgimiento a ese conocimiento. En consecuencia, ni la validez ni la creencia en aquella validez se debe a condición extraña alguna, ni tampoco requiere alguna verificación para cualesquiera otras cosas. La teoría de la validez intrínseca del conocimiento es defendida, pues, en estos dos aspectos: si las condiciones necesarias que dan surgimiento al conocimiento, ejemplo, la ausencia de defectos en los instrumentos de conocimiento y la ausencia de contradicción, están presentes, el conocimiento se presenta y se presenta con una creencia en su validez. En resumen, las condiciones que dan surgimiento al conocimiento, también dan surgimiento a su validez (pramāṇyaṃ svataḥ utpadyate); esta validez es conocida tan pronto

como el conocimiento ha surgido (pramāṇyaṁ svataḥ jñāyate ca)¹¹¹

Acercas de la validez Radhakrishnan precisa: "La teoría Mīmāṃsā de la validez intrínseca señala que la validez es una cualidad de todo conocer inseparable de él. La correspondencia y la coherencia prueban la validez pero no la producen. Ellos no nos describen la naturaleza de la cognición válida"¹¹²

Con lo cual, además de señalar la inseparabilidad entre el conocer y la validez, también incide en la importancia fundamental que se le asigna al proceso por el cual se produce el conocimiento; este afán de encontrar una explicación coherente de los procesos internos de la mente humana es una de las grandes preocupaciones del pensamiento Indio.

Según el Mīmāṃsā todo conocimiento implica el conocedor, el objeto conocido y el conocimiento idénticos en el mismo momento. El conocimiento sea perceptivo, inferencial o de alguna otra clase especial debe necesariamente revelar el sí mismo o el conocedor directamente. Así como en todo conocimiento el sí mismo (ātman) es directa e inmediatamente percibido, todo conocimiento puede ser considerado como percepción desde el punto de vista del sí mismo. La división de los pramāṇa como percepción, inferencia, etc., es desde el punto de vista de los objetos de conocimiento con respecto a los diversos modos en los cuales ellos son puestos al alcance del conocimiento. El sí mismo, sin embargo, no tiene el poder de iluminar o revelar; sino, entonces, aun en el sueño profundo podemos tener conocimiento porque el sí mismo está presente

111. BHATTA Chandradhar, Op. cit. págs. 201 - 202.

112. RADHAKRISHNAN Sarvapalli, Op. cit. pág. 406, vol. II.

entonces, como se puede probar por el recuerdo de los sueños.

Es el conocimiento (anubhū) lo que revela por su misma experiencia el sí mismo, el conocedor y los objetos.

Generalmente se arguye contra el carácter auto-iluminativo del conocimiento, que todas las cogniciones son de las formas de los objetos que se dice ellas revelan; si ellas tienen la misma forma podemos más bien decir que ellas también tienen idéntica realidad. La respuesta del Mīmāṃsā a esas objeciones es ésta: si la cognición y lo conocido no fueran diferentes una del otro, ellos no podrían haber sido sentidos como tales y no podríamos haber sentido que es por cognición que aprehendemos los objetos cognoscidos. La cognición (anubhū) de una persona simplemente significa que una semejante clase especial de cualidad (dharma) ha sido manifestada en el sí mismo por virtud de lo cual su operación activa con respecto a ciertos objetos es favorecida o determinada; y el objeto de la cognición es aquel con respecto a lo cual la operación activa del sí mismo ha sido inducida. Las cogniciones no son en verdad absolutamente sin forma pues ellas tienen el carácter cognitivo por el cual las cosas son iluminadas o manifestadas. La cognición no tiene otro carácter que éste: iluminar y revelar objetos. Las cosas se cree, sólo tienen forma y solamente tales formas como conocimiento se nos revela acerca de ellas.

El Mīmāṃsā critica el punto de vista del Sāṅkhya, según el cual el mismo conocimiento no puede ser tanto intrínsecamente válido como inválido. Mantener eso sería una clara contradicción. Si se dice que el mismo conocimiento no es considerado como válido e inválido, sino lo que se mantiene es q

lo esto: que el conocimiento válido revela su validez y que el conocimiento inválido revela su invalidez sin depender de condiciones externas; entonces sería difícil distinguir entre el conocimiento válido y el inválido por que la invalidez no puede ser conocida sin las condiciones externas.

Si el conocimiento no es intrínsecamente válido jamás pueda ser validado después, pues el segundo conocimiento, el cual se dice válido al primero, por ser él mismo conocimiento es intrínsecamente inválido y requiere otro conocimiento para validarse a sí mismo y así se produciría un regressus ad infinitum.

Además, el Mīmāṃsā discrepa también con el Nyāya en relación con la validez del conocimiento. El Nyāya sostiene la teoría de la validez extrínseca del conocimiento llamada (paratahprāṇāgysvāda); según ella, el conocimiento no es ni válido ni inválido en sí mismo.

El asunto de validez o invalidez sólo surge después que el conocimiento ha surgido. La naturaleza del conocimiento es su correspondencia con su objeto y la prueba de la verdad es la actividad fructuosa (saṁvādipravṛtti). Si el conocimiento conduce a una actividad fructuosa es válido, si no conduce es inválido. De esta manera, validez e invalidez no están intrínsecamente conectados con el conocimiento. Ellos son el resultado de una prueba subsecuente. La validez se debe a la excelencia (guṇa) en las causas del conocimiento y la invalidez se debe a los defectos (doṣa) en las causas del conocimiento. El conocimiento surge simplemente como conocimiento, después llega a ser válido o inválido debido a condiciones ajenas.

Hasta ahora podemos decir que el Mīmāṃsā concuerda con

al Nyāya en cuanto a la invalidez del conocimiento (apramāṅya) se refiere; pero critica al Nyāya con relación a la validez (pramāṅya) del conocimiento. Para el Mīmāṃsā todo conocimiento es intrínsecamente válido. Si la validez como su invalidez dependen de condiciones ajenas ningún conocimiento llegaría jamás a ser válido.

El Nyāya sostiene que el conocimiento surge simplemente como conocimiento, es decir, ni válido ni inválido; la cuestión de su validez o invalidez surge después y depende de la comprobación externa. El Mīmāṃsā insiste en que este tipo de conocimiento que podríamos llamar 'neutro' es una imposibilidad. Recurrimos al término 'neutro' para señalar lo que no es válido ni inválido. Sería como decir, si se nos permite la comparación, lo que no es positivo ni negativo, en el caso de aceptar que positivo equivale a válido y negativo a inválido. Nosotros siempre experimentamos o conocimientos válidos o conocimientos inválidos, no hay alternativa, nunca experimentamos "conocimiento neutro". Decir esto es sostener la inaceptable posición de que el conocimiento cuando surge está desprovisto de todo valor lógico. Por consiguiente, el conocimiento neutro no es del todo conocimiento; todo conocimiento debe ser válido o inválido. El Mīmāṃsā admite que la invalidez del conocimiento se debe a condiciones ajenas; por ejemplo, a algún defecto en las causas que producen el conocimiento, o debido a alguna contradicción. Pero la validez no se puede deber a alguna condición ajena. Nada puede validar el conocimiento si el conocimiento no es él mismo válido. La presencia de alguna excelencia en la causa del conocimiento

no puede hacerle válido, pues ninguna excelencia semejante es conocida. No hay necesidad de asumir excelencia alguna en las causas del conocimiento. Estar libre de defecto y de contradicción es suficiente para explicar el surgimiento del conocimiento válido. Si la validez del conocimiento se debe a una condición externa como alguna excelencia en la causa del conocimiento, o correspondencia o actividad fructuosa; entonces este segundo conocimiento de la excelencia, o correspondencia o actividad fructuosa requeriría un tercer conocimiento para validarse a sí mismo antes de que el pueda validar el primer conocimiento y así ad infinitum.

La falacia del regressus ad infinitum no puede ser evitada puesto que el conocimiento de las condiciones externas, las cuales se supone validan cualquier conocimiento, siendo él mismo válido, requeriría otras condiciones externas que lo validen. Por consiguiente, todo conocimiento debe ser considerado como él mismo válido. Las así denominadas condiciones ajenas como la excelencia, la correspondencia o la actividad fructuosa no son realmente ni ajenas ni meras condiciones. Existencia significa solamente libre de defectos. Actividad fructuosa en la experiencia significa ausencia de contradicción. Correspondencia significa representación verdadera del objeto. Ahora bien, esas cosas son los prerequisites esenciales de cualquier conocimiento válido. En su ausencia el conocimiento válido no surgiría en manera alguna. Ellos están enlazados internamente e íntimamente con las causas que producen el conocimiento. Por lo cual se puede precisar que no son ajenas, ni extrañas, ni meras condiciones ni prae-

bas de la validez del conocimiento.

Son las causas esenciales y necesarias que producen el conocimiento válido. Al estar presente estas causas el conocimiento surgirá y lo hará junto con su validez y la existencia en aquella validez.¹⁶

Ahora bien, si todas las aprehensiones son válidas ¿cómo explicamos las percepciones ilusorias que no pueden ser consideradas como válidas? En relación con la ilusión se mencionan tres teorías diferentes. La primera es ātmaakhyāti, la segunda es viparītakhyāti o anyathākhyāti y la tercera es akhyāti.

En esta parte nos limitaremos a presentar la teoría de la ilusión aceptada por el Mīmāṃsā o sea akhyāti. El ejemplo más común de ilusión en el pensamiento de la India es la experiencia ilusoria de un pedazo de madreperla por uno de plata.

La teoría akhyāti del Mīmāṃsā sostiene que puesto que las peculiaridades especiales de la madreperla no son observadas, es erróneo manifestar que nosotros identificamos o cognoscemos positivamente la madreperla como la plata (percibida en otra parte), pues la madreperla no es cognoscida del todo. Lo que aquí sucede es simplemente esto: que al ser observados sólo los rasgos comunes a la madreperla y a la plata, el percibidor deja de aprehender la diferencia entre esas dos cosas y esto da origen a la cognición de la plata. Debido a cierta debilidad de la mente, el recuerdo de la plata ori-

ginada por los rasgos comunes de la madreperla y la plata no es aprehendida; el hecho de que es sólo un recuerdo de la plata vista en algún tiempo pasado lo que ha aparecido ante él no es percibido; y es como resultado de esta no-aprehensión de la diferencia entre la plata recordada y la madreperla presente que se produce la ilusión. De este modo, aunque la percepción ilusoria participa de un carácter dual de recuerdo y aprehensión y, ya que tal carácter es diferente de la percepción válida ordinaria (que es completamente un asunto de aprehensión directa) de la plata real ante nosotros y como todavía la diferencia entre el recuerdo de la plata y la visión del objeto presente no es aprehendida, la percepción ilusoria aparece en el momento de su producción para ser tan válida como una percepción válida real. Las dos dan origen a la misma clase de actividad de la parte del agente, pues en la percepción ilusoria el percibidor estaría tan ansioso para inclinarse y recoger la cosa como en el caso de una percepción real.

Kuṣṛīta concuerda con este punto de vista expuesto por Prebhākara; además, dice que el juicio ilusorio es tan válido para el cognoscedor en el momento que él tiene la cognición como podría ser algún juicio real. Si la experiencia subsecuente lo rechaza, eso no importa, ya que se admite en el Mīmāṃsā que cuando la última experiencia da cuenta de los defectos de alguna percepción, ella puede invalidar la percepción original, la cual fue autoválida en el momento de su producción. Por este se puede entrever claramente que el Mīmāṃsā tiene que adoptar este punto de vista de la ilusión

para sostener la doctrina que toda cognición es válida en el momento de su producción.¹¹⁴

5.1.2. LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.

Según el Mīmāṃsā todo conocimiento, excepto la memoria, es válido y consiste en la clara noción del objeto. Solamente la memoria que depende de las experiencias anteriores no admite la validez inmediata.

Este sistema postula seis medios de conocimiento (pramāṇa). Tres aceptados por Jaimini que son la percepción, la inferencia y el testimonio. Prabhākara admite dos más: la comparación y la implicación (arthāpatti). Kumārila agrega uno más: la inexistencia (abhāva o anupalabdhi).

5.1.2.1. PRATYAKṢA (Percepción)

La percepción es la aprehensión directa e inmediata (ākṣaṅt pratīti); ella procede directamente del contacto sensorio. Según el Mīmāṃsā en la percepción nosotros tenemos el contacto del objeto y del órgano sensorio, de las cualidades distintivas del objeto con el órgano sensorio, de manas con el órgano sensorio y del atmā mismo con manas. Según Bhattacharya "pratyakṣa" es objetivo, es decir, está condicionado por el objeto y no es subjetivo, es decir, que comprende conocimiento y conocedor pues estos dos no están reflejados o revelados en esto.(115).

Kumārila explica el contacto del sentido con el objeto

114. DASGUPTA Surendrenath, Op. cit. págs. 386, vol. I.

115. BHATTACHARYA Naridas, Op. cit. pág. 158. vol. III.

como mera pertinencia o la capacidad para revelar el objeto el cual inferimos de su efecto. La percepción relaciona objetos que existen, es decir, que son perceptibles por los sentidos. No puede aprehenderse objetos suprasensibles. Para Prabhākara los objetos aprehendidos pueden ser sustancias, clases y cualidades.¹¹⁶

El Mīmāṃsā también acepta los dos momentos de la percepción. El primero se llama nirvikalpa (indeterminado) y el segundo avikalpa (determinado). La percepción nirvikalpa de una cosa es la percepción en el primer contacto de la asociación de los sentidos y sus objetos. Kumārila sostiene que la cognición que aparece primero es mera ālocana o simple percepción, llamada no determinada y que pertenece al mismo objeto puro y simple; esta clase de percepción se asemeja a las cogniciones que tienen las criaturas recién nacidas de las cosas que están en su alrededor. En esta cognición ni el género ni la diferencia son presentados a la conciencia; todo lo que está presente ahí es la individualidad en donde esas dos subsisten.

Kumārila y Prabhākara piensan que el género y la diferencia son percibidos en el instante de la percepción indeterminada pero ellos mismos no se nos manifiestan sólo porque nosotros no recordamos las otras cosas en relación a las cuales o en contraste con las cuales, el percepto tiene que mostrar su carácter como género o diferencia. Una cosa puede ser cognoscida como "individual" sólo en comparación con otras cosas de las cuales ella difiere en caracteres bien de-

116. RAJHAKRISHNAN Sarvapelli, Op. cit. pág. 390, vol. II.

finidas; y puede ser aprehendida como perteneciendo a una clase únicamente cuando se le encuentra que posee ciertos rasgos característicos comunes con algunas otras cosas. De este modo nosotros vemos que, como otras cosas no son presentadas a la conciencia a través de la memoria, el percepto en el momento indeterminado no puede ser completamente aprehendido como individuo que pertenece a una clase, aunque los datos que constituyen la característica de la cosa como un género y su diferencia son percibidos en el momento indeterminado. En tanto que otras cosas no son recordadas, esos datos no pueden manifestarse propiamente ellos mismos; por consiguiente, la percepción de una cosa permanece indeterminada en el primer instante de la percepción.

En el segundo momento de la percepción el sí mismo debido a sus impresiones pasadas lleva a la percepción presente en relación con las pasadas y realiza su carácter como implicando lo universal y lo particular. Es así manifiesto que la diferencia entre la percepción determinada y la indeterminada es ésta: que en el último caso la memoria de las otras cosas se insinúa. Pero esta asociación de la memoria en la percepción determinada refiere a aquellos otros objetos de la memoria y no al percepto. También se sostiene que aunque la percepción determinada se basa en la indeterminada, aun cuando la primera también aprehende ciertos factores que no entran en la percepción determinada, se considera como una cognición válida. (117).

Kumārila y Prabhākara sostienen que tanto la percepción determinada como la indeterminación son válidas.

5.1.2.2 ANUMĀNA (Inferencia)

De acuerdo con Śaṅkara, cuando se conoce que existe una cierta relación fija o permanente entre dos cosas, podemos tener la idea de una cosa cuando la otra cosa es percibida, esta clase de conocimiento se llama inferencia. Kumārila en base a la definición de Śaṅkara trata de mostrar que la inferencia solamente es posible cuando advertimos que en un gran número de casos dos cosas (por ejemplo, el humo y el fuego) subsisten juntas en una tercera (ejemplo, la cocina, etc.) en alguna relación independiente, es decir, cuando su coexistencia no depende de alguna otra condición eliminable o factor. Es también necesario que las dos cosas (humo y fuego) que coexisten en una tercera cosa deberían ser experimentadas de modo tal que todos los casos de existencia de una cosa deberían ser también casos que impliquen la existencia de la otra; sin embargo, los casos de existencia de una cosa (ejemplo, fuego) aun cuando incluye todos los casos de existencia del otro (humo) puede tener aun una esfera más extensiva donde el último (el humo) pueda no existir. Una vez que la relación permanente, ya sea un caso de coexistencia (como en el caso de la contigüidad de la constelación de Kṛttika con Rohini, donde por la aparición de la primera, la próxima aparición de la última puede ser inferida); o un caso de identidad: como en la relación entre un género y sus especies; o un caso de causa y efecto, o de otra manera entre dos cosas y una

tercera que había sido aprehendida en un gran número de casos es percibida, ellos se funden a un mismo tiempo en la mente como formado un todo y como un resultado de aquello, cuando la existencia del uno (ejemplo, el humo) en una cosa (la colina) es advertida, nosotros podemos inferir la existencia de una cosa (la colina) con su contraparte (el fuego). En todos los casos semejantes la cosa (ejemplo, el fuego) que tiene una esfera que se extiende más allá de aquello en el cual el otro (el humo) puede existir es llamado ganaya o vyāpaka y el otro (el humo) vyāpya o ganaka pero es sólo por la presencia de ganaka en una cosa (ejemplo, la colina, pakṣa) que la otra contraparte el ganaya (fuego) puede ser inferido.

La proposición general, la coexistencia universal de ganaka con el ganaya (ejemplo, dondequiera que hay humo hay fuego) no puede ser la causa de la inferencia, pues es ella misma un caso de inferencia. La inferencia implica la aserción de una relación permanente que subsiste entre dos cosas (ejemplo, humo y fuego) en una tercera cosa (ejemplo, la cocina); pero la tercera cosa es recordada sólo en una forma general, para que las cosas que coexisten deban tener un lugar donde ellas son encontradas asociadas. Es por virtud de un recuerdo tal que la percepción directa de una base (ejemplo, la colina) con la cosa ganaka (ejemplo, el humo) en ella, traería naturalmente a la mente que la misma base deba contener el ganaya (es decir, fuego) también. Así cada caso de inferencia procede directamente de una percepción y no de proposición general universal alguna.

La experiencia de un gran número de casos particulares

en los cuales se encontró que dos cosas coexisten juntas en otra en alguna relación asociada con la no percepción de algún caso de fracaso, crea en nosotros una expectativa de inferir la presencia del ganaya en aquella cosa en la cual ganaka se percibe que existe en la misma relación exactamente. En esos casos donde el círculo de la existencia del ganaya coincide con el círculo de la existencia del ganaka, cada uno de ellos llega a ser un ganaka para el otro. Es claro que esta forma de inferencia no sólo incluye todos los casos de causa y efecto, de género y especie, sino también todos los casos de coexistencia.

La cuestión que se presenta es que si la inferencia no es posible sin una memoria de la relación permanente, no es la validez misma de la inferencia lo que queda destruida debido a eso, pues la memoria no es considerada como ella misma válida. La respuesta de Kumārila a esto es que la memoria no es inválida, sino que no tiene la categoría de pramāṇa, ya que no nos trae un nuevo conocimiento en esto, que aun cuando la coexistencia de dos cosas en otra fuera conocida en un número de casos, sin embargo en el caso presente, un nuevo caso de la existencia del ganaya en una cosa se conoce por la percepción de la existencia de ganaka; este conocimiento es obtenido por un medio que no es la percepción, pues es solamente el ganaka lo que es visto y no el ganaya, si el ganaya es también visto se es en modo alguno inferencia. (118)

El argumento inferencial, según Prabhākara y Kumārila,

tiene sólo tres miembros: exposición del caso (pratijñā); la premisa mayor, la cual proporciona la regla general con el ejemplo corroborativo y la premisa menor. El orden que se puede seguir es: proposición, razón y ejemplo; o ejemplo, aplicación y conclusión.

Probablemente el Mīmāṃsā, por no haber desarrollado una teoría de la discusión como el Nyāya, no tuvo necesidad de recurrir al razonamiento de cinco miembros; y la inferencia probablemente fue utilizada como un medio para ampliar el alcance de la percepción. Biardeau explica extensamente estas nociones. Para él anumāna es ese pramāṇa que libera el conocimiento de lo real, insistiendo sobre lo real y no sobre el conocimiento (por lo demás, el Mīmāṃsā no ha incluido nunca en su sistema una teoría de la discusión, que conllevaría a un razonamiento demostrativo en cinco partes). Anumāna es un modo seguro para extender el alcance de nuestra percepción o del conocimiento de las Escrituras, y, en consecuencia, basta preguntarse, cómo se adquiere el conocimiento de un precepto (niyama) a partir de la experiencia concreta. Para Kumārila, ello no se puede hacer sino mediante la repetición de la misma observación determinado número de veces. Para Prabhākara, al contrario, niyama es alcanzado de golpe, en una sola observación. Sería preciso, sin embargo, evitar el concluir en el racionalismo de Prabhākara o en un realismo del concepto; si él está más influido por el budismo, el cual parece concebir el conocimiento de la vyākṛti, fuera de tiempo, es probablemente porque su universo filosófico limitado a la revelación védica en sentido estricto, con todos los ritos que prescribe

le hace más sensible a los prestigios de una formulación que pueda recordar al imperativo categórico de los Veda: el que hace esto tendrá aquello. Es suficiente recitar tales fórmulas del Veda para conocer la relación infalible entre tal rito y el resultado indicado. Por lo mismo, una vez que se ha leído un precepto de consecución en una observación determinada se espera verla reproducir. No olvidemos que la montaña humentante no es el ejemplo elegido habitualmente por los Mīmāṃsākas, y que prefieren el del río en crecida, que testimonia las lluvias recibidas río arriba u otros análogos.

Sin embargo, hasta aquí podemos preguntarnos ¿puede niyama ser alcanzado de golpe y sin comprendérsela? ¿Hasta con recitar las fórmulas védicas para obtener un resultado, o también es necesario la comprensión de tales fórmulas? Lo que podemos decir es que si no se discute el valor del ritual del mantra védico, la comprensión de la fórmula resulta de necesidad fundamental.

Prabhākara ve en la inferencia más bien un instrumento de previsión de lo que debe acontecer (conforme a la regla védica) que un medio del conocimiento del presente y del pasado (de lo cual no se preocupe el Veda), pero, al mismo tiempo, no hay la menor sospecha de lo que pueda ser una ciencia experimental, incluso en el sentido más rudimentario del término. Kumarila testimonia, por el contrario, un sentido más vivo de las cosas y un realismo que se conecta más a las cosas que a los actos. (119)

5.1.2.3. UPAMĀNA (La Comparación).

El Mīmāṃsā difiere del Nyāya en cuanto al pramāṇa denominado upamāna o comparación. Según el Nyāya, la comparación es el conocimiento de la relación entre una palabra y el objeto denotado por esa palabra (saṃjñāsaṃjñīlīkṣaṇbandhaḥ).

Es el conocimiento de la similitud de un objeto desconocido como un toro salvaje, por ejemplo, con un objeto conocido tal como un toro. En otros términos, el conocimiento es como esto: 'el toro salvaje percibido es como un toro recordado' (gocadrō gavyah).

El mīmāṃsā refuta esta consideración de la comparación. El señala que el conocimiento de la relación entre una palabra y un objeto denotado por aquella palabra se deriva por autoridad verbal. Por ejemplo, de las palabras de una persona cuando dice que un toro salvaje es similar a un toro y no por comparación. Por consiguiente, según el mīmāṃsā, se aprehende la similitud del toro recordado con el toro salvaje percibido. Este conocimiento se puede explicar de la siguiente manera:

'El toro recordado es como el toro salvaje percibido' (gavyasadrāi gauḥ). Es el toro como poseyendo similitud con el toro salvaje lo que es conocido por comparación.

Una persona no necesita que cualquiera la diga que un toro salvaje es similar a un toro. Sólo a una persona que ha visto un toro y le sucede que después ve un toro salvaje, él mismo recuerda al toro como similar al toro salvaje que está percibiendo. Este conocimiento de la similitud es Upamāna.

El conocimiento a través de upamāna es distinto del de la percepción puesto que nosotros cognoscemos algo que no

está en contacto con los sentidos por recuerdos, puesto que en el momento en que el toro salvaje es visto, el toro no es visto. También se distingue de la inferencia porque vyāpti o la concomitancia invariable no es necesaria. Prasad dice: "el conocimiento por similitud no es un caso de inferencia, pues la similitud no es conocida como una propiedad ya que ella es conocida a través de la semejanza y por consiguiente no puede provser un término medio, el cual es esencial para toda inferencia"¹²⁰. Ficci también distingue a upamāna de la percepción y de la inferencia al señalar: "La analogía... no puede ser reducida a la percepción, porque el toro con el cual el toro salvaje es comparado no es en aquel momento objeto de la percepción directa; y no es pura inferencia, porque en la inferencia el término menor es percibido y el probans debe estar presente en el término menor, pero en el caso actual de la semejanza con el toro salvaje, el toro no es percibido y el probans no está presente en el toro sino en el toro salvaje. Por esto convengo que se debe concluir que el juicio analógico no siendo ni percepción ni inferencia es un medio de conocimiento"¹²¹

5.1.2.4. SABDA (Testimonio)

Sabda como pramāṇa significa el conocimiento que se consigue acerca de las cosas, no dentro del alcance de nuestra percepción, a partir de oraciones relevantes al comprenderse

120. PRASAD Jwala, Op. cit. pág. 273.

121. TUCCI Giuseppe, Op. cit. pág. 255.

el significado de las palabras de las cuales ellas están estructuradas.

Kuṣārila divide el testimonio en personal (pauroṣeya) e impersonal (apauruṣeya). El primero es el testimonio de personas dignas de credibilidad (āptavākya); el último es el testimonio del Veda (vedavākya). Este conocimiento es válido en sí mismo, tiene validez intrínseca; pero el primero no es válido en sí mismo, su validez es inferida del carácter fidedigno de la persona. El puede estar viciado por la duda y el error y se le puede contradecir después. En cambio el Veda es eterno y sin autor; no es el trabajo de una persona humana o divina. Los sabios son solamente los 'videntes' (ṛṣi), no los autores del Veda. El Veda trata acerca del dharma, los objetos denotados por él no pueden ser conocidos por percepción, inferencia, comparación u otros medios de conocimiento. De aquí que a los preceptos védicos jamás se les pueda contradecir con un conocimiento subsecuente; no puede, pues, existir contradicciones internas en el Veda mismo; por consiguiente, el testimonio védico es válido en sí mismo.

Prabhākara admite solamente el testimonio védico como testimonio real y reduce el testimonio humano a la inferencia porque su validez es inferida del carácter fidedigno de una persona. Además el testimonio puede darnos conocimiento de objetos existentes (śiḍdhārtavākya) o puede prescribirnos hacer algo (vidhāyaka vākya). Kuṣārila admite la distinción entre las proposiciones existenciales y las proposiciones de preceptos y limita la esfera del Veda al último (abhihitā - anuvayavāda). El Veda se ocupa de los preceptos; las prohibi-

ciencia son preceptos disfrazados. Si seguimos las prescripciones védicas incurrimos en méritos, si no las cumplimos incurrimos en demérito. Por lo cual se puede afirmar que la acción es el sentido final del Veda.

Prabhākara adopta un punto de vista estrictamente pragmático de todo conocimiento. El conocimiento conduce a actividad fructuosa. La acción es el único sentido del conocimiento. Por lo tanto, él rehusa aceptar que el conocimiento se ocupa de cosas existentes. Toda proposición debe ser prescriptiva; todo conocimiento ya sea védico o secular señala actividad. Las llamadas proposiciones asertivas o explicativas en el Veda son autorizadas sólo cuando ayudan a las personas a realizar sus deberes (anvitābhichānsvēda).

El testimonio es cognición verbal derivada del significado de las palabras, las cuales componen las oraciones. Para sostener la eternidad del Veda y la idea que carece de autor, el śākhā presenta la teoría de que las palabras y sus significados tanto como su relación son todos naturales y eternos. En relación con esto Stcherbatsky dice que "los fundamentos de los cuales consiste nuestro idioma fueron, según esta teoría, no sonidos como son los otros sonidos y los ruidos. Ellos fueron sustancias quá perpetuas, eternas y ubicuas; pero imperceptibles a los hombres ordinarios fuera de manifestaciones ocasionales. Justo como la luz no produce, sino sólo hace manifiesto los objetos sobre los cuales ella es, precisamente así, nuestra articulación sólo hace manifiesto pero no produce los sonidos del Veda". El autor agrega "Esta idea absurda, acometida por todas las otras escuelas ortodoxas y

no ortodoxas las defendieron los Mīmāṃsākas con argumentos y sofismas de una sutileza dialéctica extraordinaria¹²²

La eternidad del Veda tiene por parte y por contraparte la eternidad de los signos fónicos que lo componen. Śabda, a la vez 'sonido' y 'palabra', es como el espacio (ākāśa) de poder indefinidamente presente. El sonido eterno es el sonido empírico así como es el ser a su manifestación. El es uno e inmodificable. La sola apariencia es causa de que él cambie aumente o disminuya con el nombre de aquellos que hablan, que él cese y vuelva a nacer y que sea percibido por varias personas a la vez. En realidad no hay modificación del fonema sino un nuevo fonema que toma el lugar del primero; el acrecentamiento o la disminución de las conjunciones o disyunciones del aire. Como argumentos de la eternidad de śabda, Kumāṛila sostiene que de una parte el sonido comunica una significación determinada y de otra, que se lo reconoce cuando se lo ha escuchado una vez.

Una palabra śabda está compuesta de dos o más letras (varṇa) y es un mero agregado de letras y no un todo (avaya-vi) aun cuando las letras deben ocurrir en un orden particular. Un varṇa es considerado como un sonido articulado; es eterno (nitya), omnipresente (anuvyagata) e íntegro (nirvayavā). Es diferente de su sonido (dhvani) si se ha oído y también diferente de su forma silábica (rūpa) si es escrito; el sonido y la forma son meramente sus rasgos accidentales que lo revelan. Un varṇa es eterno e inmutable mientras su

122. SCHUBERTSKY Theodore, Op. cit. págs. 22 - 23. vol. I.

divani y su rūpa son momentáneos y cambiantes. Si se pronuncia muchas vargas ellos se manifiestan a través de una serie temporal de expresiones, si se les escribe ellos se manifiestan a través de series espaciales de símbolos escritos. El sonido y el símbolo sólo son los vehículos de la manifestación del varṇa eterno. Cuando un varga es pronunciado o escrito en diez formas diferentes no hay diez vargas diferentes sino diez manifestaciones diferentes de un mismo varga. Por lo tanto, una palabra que es un agregado de dos o más vargas eternas es ella misma eterna. Una palabra no significa las cosas particulares que vienen a la existencia y pasan sino los universales eternos que subyacen a esos particulares. De aquí que los significados o los objetos denotados por las palabras siendo universales son eternos y no cambian. Y la relación entre una palabra y su significado siendo también natural, necesaria, inseparable e interna es eterna y no cambia. Esta relación no es convencional; no se debe ni a la voluntad de Dios ni a la convención como las escuelas antiguas y modernas del Nyāya creen respectivamente, es natural y eterna. El lenguaje no es una creación de la mente humana o divina. Para el Mīmāṃsā la filología sería una especie de ciencia natural. El elemento convencional en el lenguaje es secundario (saḥakāri) y ayuda a la manifestación de las palabras eternas y de sus significados, así como la luz ayuda a la manifestación de la visión.

El miyayika también cree en la autoridad del Veda pero lo considera como obra de Dios; duda de su eternidad y de que carezca de autor. Según el miyayika las palabras no son eter

nas y el lenguaje se debe a la voluntad divina y a la convención. Para el mīmāṃsaka, que refuta este punto de vista, sólo los sonidos y los símbolos son creados y destruidos mientras que las palabras reales son eternas. Las palabras son manifestadas a través de esfuerzos humanos. Los sonidos y los símbolos son solamente los vehículos de la manifestación de las palabras eternas.

Sin embargo, la permanencia constante de la palabra y su significado y la relación entre los dos no hace eterno al Veda. El Veda, se argumenta, es una obra que consiste de sonidos y símbolos. Según el punto de vista mīmāṃsā, todas las palabras escritas o pronunciadas son realmente permanentes, aunque los sonidos y los símbolos a través de los cuales ellos se manifiestan pueden ser evanescentes y cambiantes. En tonces ¿cuál es la diferencia entre el Veda y las otras obras escritas? El mīmāṃsā responde que el Veda no tiene autor mientras que los otros trabajos son creaciones de sus autores. El orden en el cual discurren las palabras en los trabajos literarios está determinado por sus autores y por lo tanto las palabras están sujetas a defectos, dudas y errores; pero el orden en el cual suceden las palabras del Veda no es creación de autor alguno, humano o divino. El mismo es probado y aut manifestado. Este argumento del mīmāṃsā es muy difícil de ser apoyado por argumentos racionales y permanece más o menos como un dogma teológico. (123).

123. BHANJA Chandradhar, Op. cit. págs. 200 - 210.

5.1.2.5. ARTHĀPATTI (presunción o suposición)

Este es un nuevo pramāṇa admitido por el Mīmāṃsā. Es decir, es diferente de los cuatro pramāṇas anteriores.

Arthāpatti significa la suposición de lo que es necesario para explicar algún hecho acerca de lo observado (dṛṣṭa) o de lo oído (śrūta). El ejemplo más conocido en relación con este pramāṇa es el siguiente: cuando nosotros sabemos que una persona como Devadatta está viva y percibimos que el no está en su casa, nosotros no podemos reconciliar esos dos hechos; es decir, el de permanecer vivo y el de no estar en su casa sin presumir su existencia en alguna parte fuera de la casa; este método mediante el cual cognoscemos la existencia de Devadatta fuera de la casa se llama arthāpatti (presunción o suposición).

El análisis psicológico de la mente en la cognición llamada arthāpatti es una cuestión sobre la cual Prabhākara y Kumārila no están de acuerdo. Prabhākara sostiene que cuando un hombre sabe que una persona como Devadatta habitualmente reside en su casa, pero ahora no se encuentra todavía él ahí, su conocimiento de que Devadatta está vivo (aunque adquirido previamente por algún otro medio de prueba) se hace dudoso, la causa de esta duda es que él no encuentra a Devadatta en su casa. La ausencia de Devadatta de su casa no es la causa de la implicación, sino que pone en duda la misma existencia de Devadatta forzándonos así a imaginar que Devadatta debe permanecer en alguna parte de la casa. Esto, se sostiene, puede solamente encontrarse por arthāpatti; sin la hipótesis de la cual, la duda no puede ser despejada. La te-

ra ausencia de Devadatta de su casa no es suficiente para hacer la suposición de que él está fuera de la casa, pues puede también estar muerto. Pero yo sé que Devadatta está vivo y también que él no está en su casa; esta percepción de su ausencia de la casa crea una duda con respecto a mi primer conocimiento, que él está vivo; es por el alejamiento de esta duda que ahí se insinúa la suposición que él debe estar vivo en alguna otra parte. La percepción de la ausencia de Devadatta a través del vínculo intermedio de una duda pasa a la noción de una suposición de que él debe entonces permanecer en otra parte.

Kumārila, sin embargo, objeta esta explicación. El sostiene que si el hecho de que Devadatta está vivo se hace dudoso por la ausencia de Devadatta de su casa, entonces la duda puede también ser despejada mediante la suposición de que Devadatta está muerto, pues no se sigue que la duda con respecto a la vida de Devadatta sería necesariamente resuelta por la suposición de su existencia fuera de la casa. La duda puede ser sólo despejada cuando la causa o la raíz de la duda es alejada; y no se sigue que, porque Devadatta no está en la casa por lo tanto él está vivo. Si ya fuese sabido que Devadatta está vivo y su ausencia de la casa crea la duda ¿cómo entonces puede el mismo hecho, que creó la duda, alejar la duda? La causa de la duda no puede tampoco ser la causa del alejamiento de la duda.

El proceder real de la suposición es de manera bastante diferente. Al ser alejada por el conocimiento previo, o por algún otro medio la duda acerca de la vida de Devadatta podemos presumir que él debe estar fuera de su casa cuando él

está ausente de su casa; de modo que ahí no puede existir duda alguna acerca de la vida de Devadatta. Es la certeza de su vida asociada con la percepción de su ausencia de la casa lo que conduce a la suposición de su existencia en algún lugar fuera de la casa. Hay una oposición entre la vida de Devadatta y la ausencia de su casa y la mente no puede permanecer en reposo sin la suposición de su existencia exterior a la casa. La mente oscila entre dos polos contradictorios dos de los cuales ella acepta, pero no puede reconciliar y como resultado de aquello encuentra una salida y una reconciliación en la suposición de que la existencia de Devadatta debe ser encontrada fuera de la casa.¹²⁴

El naiyāyika reduce la presunción o suposición a la inferencia. Pero Prabhākara sostiene que el elemento de duda distingue la presunción de la inferencia. En la presunción debe existir una duda con respecto a la verdad de los dos hechos percibidos, lo cual es despejada por la presunción, mientras en la inferencia tal duda no existe. Kumārila cree que la duda no es la base de la presunción; según él la base es la inconsistencia mutua de los dos hechos percibidos. Esta inconsistencia es despejada por presunción. En la inferencia no hay tal inconsistencia. Radhakrishnan expresa en relación con esta controversia: entre la presunción y la inferencia:

"Ella difiere de la inferencia, puesto que entra en los hechos observados un elemento de duda,

124. DASGUPTA Surendranath, *Op. cit.* págs. 391 - 392, vol. I

el cual puede ser despejado por la suposición de algo más. Los hechos observados permanecen inconsistentes o dudosos hasta que se hace la suposición. En la inferencia no hay lugar para algún elemento de duda" (125).

Prabhākara y Kumārila concuerdan al sostener que en la presunción no hay término medio en modo alguno, el cual es la base de la inferencia. Ninguno de los dos hechos percibidos y aparentemente inconsistentes pueden servir separadamente como término medio. Los dos hechos combinados parece ser el término medio; pero entonces esta combinación ya incluye la conclusión, mientras un término medio válido no debería incluir la conclusión. Por tal razón se puede afirmar que, la presunción es diferente de la inferencia.

Sin embargo, el naiyāyika señala que la presunción es un razonamiento disyuntivo, el cual puede también ser reducido a su forma categórica. Si Devadatta vivo no está en su casa el hecho de estar en otra parte es inferido de la siguiente manera:

Devadatta vivo está o en su casa o en otra parte.

Devadatta vivo no está en su casa.

Devadatta vivo está en otra parte.

Este razonamiento disyuntivo puede también ser reducido a una forma silogística categórica de este modo:

Todas las personas vivas que no están en su casa están en otra parte.

Devadatta es una persona viva que no está en su casa.

Devadatta es una persona viva que está en otra parte.

Igualmente, si el fuerte Devadatta no come durante el día, entonces el hecho de comer durante la noche es inferido del modo siguiente:

El fuerte Devadatta come o durante el día o durante la noche.

El fuerte Devadatta no come durante el día.

El fuerte Devadatta come durante la noche.

Esto puede ser reducido a su forma categórica así:

Todas las personas fuertes que no comen durante el día comen durante la noche.

Devadatta es una persona fuerte que no come durante el día.

Devadatta es una persona fuerte que come durante la noche. ¹²⁶

5.1.2.6. ANUPALABDHI o ABHĀVA (No - aprehensión).

Este pramāṇa es utilizado en la esfera donde no pueden ser empleados los cinco pramāṇa anteriores. Kumārila lo admite como un medio de conocimiento independiente, pero Prabhākara y los naiyāyikas no lo consideran así. De acuerdo con los naiyāyikas la no - aprehensión es conocida por percepción o por inferencia; según como se correlaciona (pratīyogi) la negación es un asunto de percepción o de inferencia. El mismo órgano que percibe algún objeto percibe también su no - existencia; y la misma inferencia que infiere la existencia de algún objeto infiere también su no-aprehensión. Así, según

el naiyāyika aunque la negación es una categoría separada, la no-aprehensión como un prasaṅga separado no es requerido como su medio.

Prabhākara no admite la negación misma como una categoría independiente y por consiguiente no tiene necesidad de admitir la no - aprehensión como su medio, es decir como prasaṅga. Prabhākara concuerda con el naiyāyika, en contra de Kumārila, al rechazar la no - aprehensión como un prasaṅga independiente; pero difiere del naiyāyika en tanto que él rechaza la negación misma como una categoría separada. Para él la negación puede ser representada como una categoría positiva. No hay no existencia además de la existencia. La existencia puede ser percibida o en sí misma o como relacionada a algo más. La aprehensión de la pura existencia del lugar en sí mismo es equivocadamente denominada no-existencia. De manera que, la así llamada 'no existencia de la jarra sobre el piso' es nada, excepto la aprehensión del mismo piso. Lo que se denomina 'no existencia de una jarra antes de su producción' es nada, excepto el barro mismo.

Kumārila, quien apoya al naiyāyika, refuta el punto de vista de Prabhākara, y sostiene que la no-existencia o negación existe como una categoría separada y es diferente de la pura existencia y del lugar mismo. La negación no es pura nada. Cuando percibimos el puro piso nosotros no percibimos ni la jarra ni su no - existencia. Por consiguiente, la percepción del puro piso es diferente de la no-existencia y de la cognición de la jarra. Kumārila también refuta el punto de vista naiyāyika de que la no - aprehensión puede ser reducida

a la percepción o a la inferencia. La negación (abhāva) no puede ser percibida, pues no hay contacto objeto - sentido. La negación no puede ser inferida, pues la concomitancia invariable no es conocida aquí. La negación no puede ser conocida por testimonio, pues aquí no hay cognición verbal; tampoco puede ser conocida desde la comparación o desde la presunción. Por lo cual se afirma que la negación es una categoría independiente y es conocida por un pramāṇa independiente llamado no - aprehensión (anupalabāhi)¹²⁷

5.2.- VEDĀNTA

El Mīmāṃsā y el Vedānta son tratados también como un sistema dual que reconoce la autoridad del Veda. El Mīmāṃsā trata con la primera parte del Veda los mantra y los brāhmaṇa por lo cual se llama Pūrva Mīmāṃsā. El epíteto pūrva es añadido porque trata primaria y exhaustivamente con el método de razonamiento que considera los ritos, los cuales forman el pūrva o primera porción de los Vedas. También se le denomina Karma Mīmāṃsā porque trata de encontrar la naturaleza real y los resultados de esos ritos que resultan en su debida realización. El Vedānta trata con la última parte del Veda y por eso se le llama Uttara Mīmāṃsā. La última parte del Veda son los Upaniṣads, por lo cual se le denomina también Jñāna Mīmāṃsā.

De este sistema dual ya nos hemos referido al primer integrante. En relación con el segundo es decir el Vedānta, inicialmente podemos expresar que este sistema incluye una

¹²⁷. Ibid. pág. 212.

larga línea de Maestros¹²⁸, con cuyas ideas se ha conformado el sistema general. De esa larga línea de Maestros hemos considerado fundamentalmente a Śaṅkara, pues es él quien representa principalmente hoy a la filosofía vedānta; y no estaríamos muy alejados de la realidad si decimos la moderna filosofía de la India.

En relación con la doctrina del Vedānta Smart expresa que procede de un supuesto muy simple que tiene cierto apoyo de las escrituras. La tesis de Śaṅkara dice, es que hay completa identidad entre el sí mismo y el Poder uno que sostiene el cosmos. De aquí se sigue que la aparente multiplicidad de sí mismos es una ilusión; y por extensión, que la heterogeneidad de la existencia empírica es igualmente ilusoria. Hay, entonces, sólo una realidad y todo lo demás, en tanto de la impresión de ser una realidad sustancial e independiente, es producto de una especie de encantamiento de la mente. Sólo existe el Poder; o en otros términos, sólo existe el Sí mismo y la existencia empírica es una apariencia insustancial. Una vez que este sí mismo ha sido realizado se produce la liberación.¹²⁹

128. De éstos a Gaudapāda lo considera como el primero que expuso sistemáticamente el Vedānta, y, precisamente, es él uno de los sindicados como Maestro de Śaṅkara. Cuando se elude esta relación se menciona también la influencia budista que habría recibido el discípulo del Maestro; quien sin duda vivió en la época en que el budismo prevalecía ampliamente y además estuvo familiarizado con las doctrinas budistas. Con todo, este punto es muy controvertido y no es de fácil solución. VFR MAS EN: DEVARAJA, An introduction to Śaṅkara's theory of knowledge. págs. 4 - 11.

129. SMART Minian, op. cit. pág. 97.

El objeto del Vedānta, que según los sūtra es la investigación de Brahman¹³⁰, será más precisamente para Śāṅkara y su escuela el conocimiento de la identidad brahman-ātman, ecuación que es considerada como la causa y la substancia de la enseñanza de los Upaniśads.

El Vedānta de Śāṅkara lleva el nombre de advaita (no dualidad) y afirma la realidad única de Brahman, considera como ilusorio todo lo demás. Brahman es ser puro y conciencia pura.

El individuo humano si sabe despojarse de las experiencias de su individualidad y de su conocimiento de los fenómenos encuentra en sí mismo el ātman, que no es sino el Brahman.

El Vedānta Śāṅkariense se define, pues, como un no-dualismo (advaita), integral (advaita) o como se dice aun "sin especificación" (nirviśeṣa). Śāṅkara considera al sujeto y al objeto como absolutamente opuestos el uno al otro, como por ejemplo, la luz y la oscuridad. El sujeto es la Pura Conciencia, el objeto es No-conciencia. El uno es el 'Yo' último, el otro es el 'no-Yo'. Ninguno de los dos en sus atributos puede, por lo tanto, ser identificado. Sin embargo, es natural y práctica común de la gente sobreponer equivocadamente el objeto y sus atributos sobre el sujeto; y viceversa, el sujeto y sus atributos sobre el objeto. Esta especie de mezcla del sujeto y del objeto, esta mezcla de verdad y error esta unión de lo real y lo irreal (satyāntre mithunīkr̥tya) se llama sobreposición (adhyāsa), o ilusión (māyā), o error

¹³⁰. Esto se deduce de las primeras líneas del Vedānta Sūtra var: I, 1, 1 y I, 1, 2.

(burāsa), o ignorancia (avidyā). Renou y Filliozat precisan "avidyā" "no-saber" es el pivot de la argumentación advaita. Algunos a menudo, confunden māyā y avidyā y los reemplazan por el concepto de ajñāna. ajñā misma es avidyā. Este es el aspecto subjetivo, epistemológico de la māyā ontológica, eterna como aquella, opuesta al saber perfecto (parā vidyā o simplemente vidyā). El origen de avidyā es la no discriminación (aviveka) entre el objeto y el sujeto; es el error que consiste en sobreponer (adhyāsa) a mí y a mis atributos, el no-mí y los atributos no-míos e inversamente. En el dominio de Brahman toda diversidad (bheda) o dualidad (dvaita) es avidyā, en particular la proyección de Ivara y las consecuencias que de ahí resultan" 1³¹

5.2.1. EL CONOCIMIENTO

Según el Vedānta jīva o alma individual es un complejo sujeto-objeto. Su elemento-sujeto es la Pura Conciencia y se llama Sākṣin, su elemento-objeto es el órgano interno que se denomina antahkarana, el cual es bhautika ya que está compuesto de todos los cinco elementos, con el predominio de tejas, que lo mantiene siempre activo, excepto en el sueño profundo o estados como desvanecimientos y trance. La fuente del órgano interno es avidyā la cual origina la individualidad. En la percepción, cuando el órgano sensorio se pone en contacto con un objeto, el órgano interno asume la 'forma' del aquel objeto. Es el vṛtti o estado del órgano interno. Este vṛtti

inspirado por el Sāksin toma la forma del conocimiento empírico. Acerca de esto Prasad indica que Śākhara concuerda con Lakṣhya, la explicación que él da es ésta: "es el sí mismo, el que conoce, es el intelecto el que actúa y las funciones de los dos son confundibles a causa de la reflexión del uno sobre el otro. Es a causa del sí mismo que el conocimiento es posible. Ello es conocido por sí mismo y no forma un objeto de conocimiento como los otros objetos" ¹³²

Todo conocimiento determinativo presupone la modificación de la última conciencia en: un sujeto que conoce (pramātreaitanya), la conciencia cognoscente que es determinada por el órgano interno; el proceso del conocimiento (pramāpacaitanya), la conciencia cognoscitiva determinada por el vṛtti o la modificación del órgano interno; y el objeto conocido (viśaya-chaitanya), la conciencia determinada por el objeto conocido. La conciencia última es lo únicamente uno (ekam eva), que penetra todas las cosas (sarvasvyāpi), que ilumina todo, el órgano interno, sus modificaciones y el objeto.

El órgano interno recibe este nombre porque es el asiento de las funciones de los sentidos, como distintas de los órganos exteriores. El recibe y ordena lo que es conducido hacia él a través de los sentidos. El mismo no es considerado como un sentido, puesto que si fuera un sentido, no podría tener percepción directa de él mismo o de sus modificaciones. Se dice que tiene transparencia, por lo cual el refleja los objetos. El poder de reflejar los objetos, es decir, de lle-

132. PRASAD Jwala, Op. cit. pág. 311.

gar a ser conscientes de ellos no es innato en el órgano interno sino que es adquirido a causa de su relación con el ātman. Aun cuando se dice que el órgano interno esperec brillo sobre los objetos y los refleja, es sin embargo el ātman lo que se refleja en ello. El ātman es el iluminador y por medio de él percibe el órgano interno. El órgano interno sufre cambios o modificaciones de forma. La modificación que revela objetos (viśaya) se llama vṛtti. Los vṛtti o modos del órgano interno son de cuatro clases diferentes: indeterminación (asaññā); determinación (nirñā); autoconciencia (garvā) y recuerdo (smaraṇā).

El órgano interno (antaḥkaraṇa) se llama mente (manas) cuando tiene el modo indeterminación; buddhi o entendimiento cuando tiene el modo determinación; concepto de ego (ahaṅkāra) cuando tiene el modo de autoconciencia; y atención (citta) cuando tiene el modo de concentración y recuerdo. "El Vedānta no considera a manas (manas) como un sentido (indriya). El mismo antaḥkaraṇa, según sus diversas funciones, es llamado manas, buddhi, ahaṅkāra y citta. En sus funciones como la duda es llamado manas, como originando cogniciones definidas es llamado buddhi, como presentando la noción de un ego en la conciencia ahaṅkāra y como produciendo la memoria citta. Estos cuatro representan las diferentes modificaciones o estados (vṛtti) de la misma entidad, la cual en sí misma es sólo una clase especial de modificación de ajāna como antaḥkaraṇa" (123). La causa de la cognición no es la última conciencia

solamente sino esta conciencia como cualificada por el órgano interno. Este órgano interno difiere con cada individuo y así la cognición para un hombre no significa la cognición para todos y ya que el órgano interno es una entidad limitada no puede aplicarse él mismo a todas las cosas en el mundo.¹³⁴

Para el Vedānta māyā no sólo es ausencia de conocimiento verdadero, es un conocimiento positivo equivocado (mithyā carmarūpa); es no solamente no-aprehensión de la verdad, sino también equivocación: hace aparecer el infinito como finito, produce el fenómeno múltiple cuando en realidad hay solamente el ātman sin dualidad; hace que el ātman ilimitado aparezca como Jīvas limitados; produce las falsas nociones de pluralidad y diferencia. Pero no es la característica real del ātman o de Brahman porque es destruida por el verdadero conocimiento.

El ātman es lo mismo que Brahman, es pura conciencia. Es sí mismo, luminoso, que trasciende la dualidad sujeto-objeto; la trinidad: conocedor, conocido y conocimiento y todas las categorías del intelecto. Es el absoluto, no cualificado (nirguna). Todos los medios de cognición están fundados en él. Refutar este sí mismo es imposible, pues aquél que trate de refutarlo es el Sí mismo. El verdadero conocimiento no conoce cambio, pues la existencia eterna es su misma naturaleza.

El mundo fenoménico o mundo de la experiencia ordinaria (vyaṅhāra) así consiste en un número de almas individuales

134. ĀTMAHAKHĀNĀN Sarvapallī, (p. cit. págs. 485 - 487. Vol. II.

ocupadas en cogniciones específicas, voliciones, etc. y en objetos materiales exteriores que conciernen a esas cogniciones y voliciones. Si las cogniciones específicas ni sus objetos son real en el verdadero sentido de la palabra, pues ambos son debido enteramente a Māyā. Pero al mismo tiempo tenemos que rechazar la doctrina idealista de ciertas escuelas budicas según las cuales nada sea lo que sea que verdaderamente existe, excepto ciertas series de actos cognitivos o ideas a las cuales no corresponden los objetos externos; pues las cosas externas, aunque no reales en el estricto sentido de la palabra, gozan de todos modos tanta realidad como los actos cognitivos específicos, cuyos objetos ellos son.

El alma no-iluminada es incapaz de mirar a través y más allá de Māyā que, como un velo, la oculta de su verdadera naturaleza. En lugar de reconocer que ella misma es Brahman, identifica ciegamente a ella misma con sus adjuntos (upādhi) el resultado ficticio de Māyā, y así busca su verdadero Sí mismo en el cuerpo, los órganos de los sentidos y el órgano interno (manas), es decir, el órgano de la cognición específica. El alma, que es en realidad pura inteligencia, inactiva, infinita, así llega a ser limitada en extensión, por decirlo así, limitada en conocimiento y poder, un agente y un disfrutador. A través de sus acciones ella carga con el mérito y el demérito, las consecuencias de las cuales ha de sufrir o gozar en las series de existencias futuras incorporadas, el Señor - como retribuider, dispensador - asigna a cada alma aquella forma de incorporación a la cual ella tiene derecho debido a sus acciones previas. Al final de cada una de los grandes períodos cósmicos llamados kālpas el Señor retira

coherencia sea suficiente, ya que puede haber más de una clase de verdad. Por ejemplo, el mundo de la ciencia constituye un sistema de verdades, mientras el mundo del arte, el de Otelo de Shakespeare ... forma otro sistema. Son relativos y lo que es verdad en uno de ellos puede no serlo en el otro. La verdad última debe incluir todas esas verdades, y explicar las directamente (como en el caso del mundo de la ciencia) o por lo menos indirectamente sirviéndole de base eventual (como en el caso del mundo del arte) del mismo modo que la saga explica la falsa serpiente. Por consiguiente, no sólo debesatisfacer el criterio de coherencia, sino ser también comprensiva. Esa verdad es la unidad de toda existencia. "Todo esto, verdaderamente, es Brahman" (Sarva Khalvidam Brahma).

Pero debe agregarse que esto sólo expresa la naturaleza de la verdad última desde el punto de vista empírico, pues la noción de coherencia implica la realidad de la diversidad, mientras según el Advaita toda variedad es finalmente falsa. De este modo, desde el punto de vista de la realidad última, la verdad debe ser el fundamento de aquello cuya apariencia es toda la diversidad, a saber, Brahman".¹³⁶

Radhakera afirma que el intelecto no puede aprehender la realidad, de donde se deduce que si el mundo de acción es sólo maya, es decir, el múltiple mundo fenomenal, que nosotros no podríamos decir si es verdadero o falso puesto que el nivel en el que se desenvuelve es ontológicamente diferente del

que se considera que es el de la auténtica realidad, es decir la Verdad. "El mundo tiene una existencia relativa; es verdadero por el tiempo que existe, pero desaparece cuando el verdadero conocimiento se muestra. No es real por todo el tiempo, en otras palabras, no es real desde el punto de vista absoluto. Māyā o ignorancia no es una entidad real. Nosotros no podemos ni decir que existe ni que no existe. Es un misterio que está más allá de nuestro entendimiento; es incalificable (anirvacaniya). Como Māyā no es real, no puede estar relacionado con Brahman, la realidad, en manera alguna; pues alguna relación entre la verdad y la falsedad es imposible. La relación es sólo aparente y por lo tanto Brahman no es en modo alguno afectado por esta ilusión que está superimpuesta sobre Ello, así como la cuerda no es afectada por la serpiente que se supone existe en ella".

"Por lo tanto, el único modo de liberación de esta existencia mundana (Sāṁsāra) es deshacerse de esta noción errónea a través del conocimiento real de Brahman". 137

3.2.2. LOS MEDIOS DE CONOCIMIENTO.

Sāṅkara no le dedica a los pramāṇa un trato sistemático; sin embargo, lo que puede constituir su teoría del conocimiento puede deducirse de sus comentarios que aparecen en el Vedānta sūtra, especialmente del comentario al sūtra II, 2. Entre los pramāṇa que él refiere se encuentran: la percepción

la inferencia y el testimonio, entre los cuales la concede mayor preeminencia a la Escritura y considera a los otros medios como adyuvantes. Sin embargo, volvemos a mencionar que en general el Vedānta considera seis pramāṇas; pero Śaṅkara particularmente refiere sólo tres. Además, los pramāṇas no sólo ayudan a conseguir el conocimiento Verdadero, sino que cuando éste se produce desaparecen. Es como Devaraja dice: "La tarea de los pramāṇas es terminada tan pronto como ellos han traído una visión directa del Sí mismo en la parte del alma incorporada. Los pramāṇas se realizan al generar un conocimiento que implica su negación o anulación". 136

5.2.2.1. PRAKYAKSA (Percepción).

En la percepción sensoria hay contacto entre el percipiente y el objeto de la percepción. Por ejemplo, cuando el antaḥkarana (mente) se pone en contacto con los objetos exteriores a través de los sentidos y llega a transformarse en las formas de ellos, se dice que se encuentra en el estado de vṛtti. Tan pronto como antaḥkarana ha asumido la forma del objeto de su conocimiento, la ignorancia (ajñāna) con respecto a aquel objeto es alejada y luego la luz constante de la conciencia pura (cit) muestra el objeto que entretanto estaba oculto por la ignorancia. La aparición o la percepción de un objeto es, así, la auto-iluminación de cit a través de un vṛtti, de una forma semejante a un objeto de cono-

ciamiento. Esto por lo tanto presupone que por la acción de ajñāna, la pura conciencia o ser, está en un estado de diversos tipos de modificaciones. A pesar de que cit subyace a todo este mundo objetivo diversificado, que es sólo la transformación de la ignorancia (ajñāna), cit no puede manifestarse por sí misma, pues las creaciones por ser de la ignorancia, son sólo sustentadas por modificaciones de la ignorancia. Los objetos diversificados del mundo son sólo transformaciones del principio ajñāna el cual no es ni real ni irreal. Es la naturaleza de ajñāna lo que encubre sus propias creaciones, aunque en realidad no hay tal distinción entre lo interno y lo externo; sin embargo, ajñāna ha creado distinciones ilusorias tales como elmas individuales, y el mundo exterior de objetos, las distinciones de tiempo, espacio, etc. y encubier to esas formas. La percepción conduce al rompimiento parcial y temporal del velo sobre formas específicas (ajñāna, de manera que hay una unión temporal del cit como subyacente al sujeto y el objeto a través del velo roto. La percepción en el lado subjetivo es así definida como la unión o indiferenciación (abheda) de la conciencia subjetiva con la conciencia objetiva, comprendiendo los objetos sensibles a través de estados específicos mentales. Este unión en la percepción significa que la conciencia objetiva no tiene en aquel momento existencia separada de la conciencia subjetiva del percibidor (139). Es como dice Radhakrishnan:

139. DASGUPTA Surendrenath, Op. cit. pág. 472, Vol. I.

"Cuando el advaita dice que el objeto percibido inmediatamente no tiene ninguna existencia distinta de aquella del conocedor, sólo significa que el sustrato que mantiene al objeto no es diferente de aquel que sostiene al sujeto". (140).

Esta escuela también admite la distinción entre percepción determinada y percepción indeterminada. En la primera nosotros tenemos la distinción entre la casa determinada, la jarra y el atributo que la determina, el hecho de ser jarra. En la percepción indeterminada todos los atributos que determinan quedan fuera de la visión.

El proceso psicológico de la percepción errónea ha sido tratado por el Vedānta. El ejemplo referido es aquel que se refiere al hecho de confundir un pedazo de madreperla con un pedazo de plata.

Se expresa que cuando hay contacto del ojo afectado por algún trastorno, tal como una catarata u otra cosa, con el objeto presentado, así surge una modificación del órgano interno en la forma de este objeto y su brillo. La plata ilusoria es presentada al conocedor a través de la fuerza de avidyā, ayudada por las fuerzas residuales de la cognición pasada de la plata, las cuales son revividas por la percepción de la cualidad de brillantez común a la madreperla y a la plata. La plata como una modificación de avidyā reside en la conciencia particularizada por el objeto (idea). El sustrato de la plata ilusoria no es la última conciencia en sí misma, sino la misma particularizada por el objeto. En el caso de la percepción ilusoria nosotros tenemos dos modos: uno de

estidad (idam) y el otro de la plata aparente. El primero es la presentación correcta y el último tiene la memoria como una de sus causas. La "plata" se supone está fuera de ahí por el momento de ser caso śuktyavidyāpariṇāma. La misma conciencia unifica los dos modos, uno verdadero y el otro falso, y así se origina el error. Sin embargo, un objeto ilusorio no es simplemente nada, pues sino no habría ilusión. Cuando nosotros llamamos un objeto ilusorio admitimos que él es algo pero lo llamamos ilusorio porque no tiene en el mundo el status que él pretende tener.¹⁴¹

5.2.2.2. ANUMĀNA (La Inferencia)

Según el Vedānta anumāna se realiza por nuestra noción de concomitancia (vys̥pti, jñāna) entre dos cosas que actúan a través de impresiones (saukāra) pasadas específicas. Por ejemplo, cuando yo veo humo sobre una colina, mi noción previa de la concomitancia del humo con el fuego surge como una impresión subconsciente, yo infiero que ahí hay fuego sobre la colina. Mi conocimiento de la colina y del humo es por percepción directa. La noción de concomitancia revivida en el subconsciente sólo establece la conexión entre el humo y el fuego. La noción de concomitancia es generada por la percepción de las dos cosas juntas, cuando ningún caso de fracaso de la concomitancia es conocido (vyr̥bhicāra, jñāna) respecto al sujeto. La noción de concomitancia por ser ante-

141. Ibid. pág. 492.

ramente subjetiva no enfatiza la necesidad de percibir un gran número de casos.¹⁴²

El advaitin admite la distinción entre la inferencia para sí mismo (svārta) y la inferencia para ser comunicada a otros (parārtha). Esta última consta de tres miembros que pueden ser: la proposición, la razón y el ejemplo; o el ejemplo, la aplicación y la conclusión.

5.2.2.3. SABDA (Testimonio)

Según este medio de conocimiento una expresión es válida si la relación implicada por su significado no es falsificada por algún otro medio de conocimiento.

Para esta escuela el Veda es la sabiduría eterna y contiene preceptos no sujetos al tiempo de toda la existencia creada. El advaitin admite que los Veda son colecciones de letras, palabras y oraciones; empiezan a existir en el momento de la creación y dejan de existir en la disolución universal de las cosas.

El Veda es independiente de Dios (apauruṣya) en lo que concierne tanto a su sustancia como a su forma verbal, aunque a él se debe su difusión al comienzo de cada ciclo. De este modo el advaita asegura que el Veda es válido por sí mismo o sin recurrir a la Teoría Mīmāṃsā, -que no conviene ciertamente de que existe por sí mismo y es eterno. Se puede agregar que el advaita también difiere del Nyaya, pues este cree que Dios es el autor del Veda, en el común sentido de esta expresión.

142. DASGUPTA Surendrenath, Op. cit. pág. 475, Vol I.

Finalmente se puede decir que Brahman no puede llegar a ser objeto de la percepción ya que carece de forma, y no se presta a la inferencia u otros medios de conocimiento, ya que no tiene marca característica. Sankara observa que el razonamiento por depender de lo individual no tiene fundamento sólido. Los argumentos sostenidos como válidos por unos pueden ser probados como falaces por otros más ingeniosos. Según este sistema el mayor énfasis está puesto en āgama.

CAPITULO VI

PUNTOS DISCUTIBLES

Aquí hemos considerado algunos de los puntos más importantes relacionados con nuestro trabajo y que pueden ser objeto de discusión.

1.- El Nyāya, a diferencia del Mīmāṃsā, sostiene que la validez o invalidez del conocimiento están condicionadas por factores extrínsecos; es decir que no son ajenos a las condiciones del conocimiento mismo. Esto significa que la validez o la invalidez del conocimiento es conocida algún tiempo después que el conocimiento mismo ha aparecido.

Lo discutible de esta posición es que ella conduce a lo que se denomina regressus ad infinitum. En efecto, se puede sostener que si una cognición A depende para establecer su validez de otra cognición, o sea B; ésta a su vez requerirá de otra cognición C para fundar su validez y así sucesivamente.

También el punto de vista Nyāya acerca de que el conocimiento ha de ser válido cuando conduce a una actividad fructuosa puede ser objetado conduciéndolo ad infinitum. Así la experiencia fructuosa que se invoca para validar la primera experiencia, necesita ser validada por otra experiencia y ésta por una subsecuente y así sucesivamente. Esto significa que la actividad fructuosa no puede ser aceptada como criterio satisfactorio de verdad de

bido a que conduce ad infinitum.

Sin embargo, el Nyāya-Vaiśeṣika responde a esta objeción afirmando que aun cuando este método de verificación del conocimiento por medio del esfuerzo satisfactorio (samvādapravṛtti) conduce a un proceso infinito; en la práctica una o dos pruebas de esa clase son suficientes y con frecuencia, sostiene este sistema, no se necesita prueba alguna en asuntos de experiencia cotidiana.

Lo que se podría responder es que esta respuesta cuya base se sustenta en una consideración exclusivamente práctica, no es muy satisfactoria desde una posición lógica.

2.- El Sākhya-Yoga admite que el conocimiento es como una copia de las cosas externas, el conocimiento no puede ser absolutamente diferente de los objetos mismos. De modo que vendría a ser una especie de cosa trasluciente e insoluble, desprovista de peso y espesor tal como poseen los objetos externos. Sin embargo, el hecho que copia estos objetos groseros hace evidente que el conocimiento tiene esencialmente la misma substancia aunque en una forma más sutil que aquella de la cual estaban hechos los objetos.

No obstante que la materia del conocimiento que asume la forma de los objetos con los cuales se pone en contacto, es probablemente una combinación más sutil de las mismas substancias elementales de las cuales la materia está constituida. Sin embargo, había en ello otro elemente, la inteligencia, la cual se distingue completamente de las combinaciones materiales.

El problema que surge aquí es cómo el principio iluminador que es extraño a la substancia del conocimiento se relaciona él mismo con el conocimiento y cómo el conocimiento mismo lo toma en sí mismo y aparece como consciente.

En otros términos, como se explica, en el proceso del conocimiento, la relación entre Puruṣa y Prakṛti, si ellas son entidades esencialmente distintas. Este es uno de los puntos más discutibles del Sāṅkhya - Yoga y que no ha sido respondido satisfactoriamente.

3.- El Yoga considera como cittavṛtti (fluctuaciones de la mente); pramāṇa (los medios de conocimiento), viparyaya (el error), vikalpa (las construcciones mentales), nidrā (el sueño) y smṛti (la memoria). Por esta afirmación, pramāṇa es un vṛtti (fluctuación), lo cual quiere decir que cada vez que pramāṇa aparece su realización implica cierta fluctuación de la mente. En otros términos, cada vez que percibimos, inferimos u oímos un testimonio lo que ocurre en nuestra mente (citta) es una serie de fluctuaciones (vṛtti).

La noción de fluctuaciones de la mente (cittavṛtti) es fundamental en el Yoga. En efecto, podemos referir las definiciones que se da de cada pramāṇa para confirmar tal aseveración.

Así se dice: "La percepción es la fluctuación de la mente mediante la cual ésta conoce algo, ya sea directamente o a través de los sentidos".

"La inferencia es la fluctuación de la mente mediante la

cual se construye un raciocinio que conduce a una conclusión" "El testimonio es la actividad de la mente del que escucha las palabras provenientes de una persona digna de credibilidad acerca de una cosa vista o inferida".

Aquí se podría objetar que tales definiciones no aparecen en los textos de Patanjali. Sin embargo, se puede responder que ellas encajan perfectamente dentro del contexto del Yoga. Ahora bien, precisamente lo que se destaca en tales definiciones es "las fluctuaciones de la mente", por lo que se puede afirmar que si ese es el rasgo fundamental de pramāṇa, se puede sostener que el Yoga debería aceptar también los demás pramāṇa o sea la comparación, la suposición y la no - aprehensión, puesto que suponemos que la realización de estos medios de conocimiento también implica la modulación de la mente.

De lo contrario, se tendría que admitir que según el Yoga la realización de ninguno de ellos implica la fluctuación de la mente, es decir cittavṛtti.

A esto se puede responder que el Yoga no le preocupa hacer una clasificación completa de los medios de conocimiento. Este sistema señala las orientaciones fundamentales en relación con las múltiples actividades de la mente y bajo ellas se puede incluir los medios de conocimiento que no han sido considerados. Así, la suposición está comprendida en la inferencia y la probabilidad, la negación, la imaginación y la analogía están comprendidas en el testimonio válido.

- 4.- El Brahman trasciende los pramāṇa dado que el nivel en que éstos se realizan es māyā o avidyā, y la entidad su-
 presa está más allá de la entidad ilusoria. No obstante
 se puede indicar que pramāṇa se realiza en una experien-
 ria y que a la realización de Brahman corresponde también
 una experiencia. Indudablemente, el sentido que tiene aquí
 experiencia es de una constatación más amplia que el de
 experiencia perceptiva. Algo más, el conocimiento percep-
 tivo no es el tipo más elevado de conocimiento. Anubhāva
 o experiencia directa, que ya no es el tipo de experien-
 cia perceptiva, resulta ser según Śaṅkara el objetivo del
 conocimiento.

De acuerdo con esto lo que se puede discutir es que
 si bien es cierto que Brahman trasciende a pramāṇa, no
 trasciende la experiencia misma, ya que si él no podría
 experimentar que es él mismo, no sería nada; y suponemos
 que Brahman es algo, o mejor dicho todo.

- 5.- Por medio de nuestra razón podemos detectar que el mundo
 es ilusorio. También podemos pensar que más allá de esa
 ilusoriedad puede haber algo consistente y absoluto. Sin
 embargo, en todas estas operaciones está implícito el
 lenguaje como un instrumento del pensamiento.

Mientras uso el lenguaje y las relaciones inherentes
 a él puede disponer de un marco de referencia para preci-
 sar lo correcto o lo incorrecto. Ahora bien, qué sucede
 cuando este instrumento, al ser considerado insuficiente,
 es desechado. ¿qué referencia tiene un ser que ha prescin-
 dido del lenguaje para saber que no está equivocando; no

obstante se debe aclarar que, 'qué', 'referencia', y los otros términos pertenecen al lenguaje. Tal vez, no se debería ni siquiera plantear la pregunta.

Si esto es así, queda algo por aclarar: por qué decimos que Brahman es el absoluto, o que no tiene forma, o que es la conciencia suprema etc.; si esta entidad se dá más allá del lenguaje no podríamos traducirla, sin el temor de deformarla o transformarla, con lo cual perdería su originalidad y no sabríamos si es lo que encontramos cuando prescindimos de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje.

Y si la traducción es posible sin el riesgo de equivocación podríamos decir todo de Ello. Sin embargo, lo que fundamentalmente se dice es que se llama Brahman y que es la Única-Experiencia-Verdadera. Esto nos impide a expresar que la forma del lenguaje en la cual el puro sí mismo es expresado no es la forma en la cual el puro sí mismo existe.

6.- Dado que los seres humanos necesitan conocer una gran cantidad de hechos y como por sí mismos sólo pueden aprender una pequeña cantidad de ellos, lo demás puede aprenderlo gracias al testimonio de las otras personas, lo cual llega a él a través del lenguaje hablado o escrito. Debido a esto tiene que admitirse el valor del testimonio como un medio para comunicar información a los demás e de enriquecer nuestra propia experiencia.

Sin embargo, se puede preguntar si todo esto es suficiente para considerar a Tabla como un pranaya independiente.

diente de los demás. Aquí, lo que se podría responder es que esta cuestión concierne más a la condición lógica del testimonio y no a su utilidad, función ésta may importante dentro de la tónica de los daréanos, cuya orientación está dirigida hacia la búsqueda de algo, ese algo es la liberación.

CAPÍTULO VII

EL ROL DEL PENSAMIENTO LÓGICO EN LA INDIA

No quisieramos finalizar este trabajo sin hacer una breve alusión al rol del pensamiento lógico en la India. Nuestra finalidad es señalar que si bien la lógica es una de las perspectivas desde donde se puede indagar la verdad, sin embargo sólo por medio de ella no podemos alcanzarla. Por lo cual habría que aceptar que el rol del pensamiento lógico es el de servir como una ayuda para la consecución de la verdad.

El pensamiento lógico indio desempeña una función muy importante y es de una naturaleza muy especial. El pensamiento indio desde los primeros momentos de su preocupación espiritual ha venido cultivando una serie de facetas a través de las cuales la totalidad podría revelarse (ella misma). La lógica no fue una preocupación ajena a la actitud de indagación india, basta con mencionar que ella corresponde a una de las bifurcaciones de nāvikakī, (investigación). Es decir, la nāvikakī centrada en el estudio de hetu (las razones causales).

La discusión que fue exigiendo cada vez más un razonamiento sistemático se cultivó con mucho rigor en la India, incluso se establecieron una serie de normas estrictas para su realización. El Nyāya es el darśana que representa específicamente el punto de vista de la lógica y de la teoría del conocimiento. Paton dice "la lógica atiende a la salvación

del hombre. Los Nyāyasūtras fijan desde su primer aforismo ese fin de la lógica: "El supremo bien se obtiene mediante el conocimiento de la verdadera naturaleza de las dieciséis categorías de conocimiento, objetos de conocimiento... miembros del silogismo... sofismas..."

Se va a investigar la naturaleza de todo eso, pero porque se tiende a un fin que no consiste en esa mera descripción sino en el logro de aquello a lo cual no hay nada superior (nīḥāra yasa), el supremo bien. La lógica proporciona el medio para suprimir los conocimientos falsos y con ellos el error y la actividad que conduce a nuevos nacimientos en los cuales volverá a darse el dolor. Exactamente se dice en los sūtras de las demás disciplinas brahmánicas. Los Vaiśeṣikasūtras, que desarrollan una teoría atómica de la realidad y tratan también problemas lógicos, fijan, en su segundo aforismo, el fin de su estudio: la obtención del supremo bien. Los Mīmāṃsāsūtras comienzan: "vamos a explicar el deber (dharma)"; y al desarrollar su sistema basado en la palabra sagrada y en el sacrificio, vehiculos de salvación, no pueden dejar de referirse a los problemas lógicos. Lo mismo sucede en las demás disciplinas.

Los Yogasūtras, en seguida de definir su objeto, que es también el de la salvación y de decir que esta se obtiene mediante las técnicas ascéticas y los trances místicos abordan el problema lógico. Los Sankya karikas (anteriores a los sūtras) después de prometer la liberación, tratan de los medios de conocimiento y formas de la inferencia. Los Vedāntasūtras no se detienen en los problemas lógicos, pero la escuela que de

ellos se deriva termina por verse obligada a encararlos. Ninguno de los sistemas pudo eludir los problemas lógicos y éstos se convirtieron en la raíz común de todas las escuelas filosóficas indias: el lenguaje mismo de los Nyāyasūtras y su rigor se imponen aun en las escuelas que más combaten a los naiyāyikas. Los sistemas que no son sino diferentes métodos para obtener la salvación, coinciden así doblemente: en su raíz y en su fin. Cada uno de ellos defiende lo que con palabra de Masson Gursel podríamos llamar su ortopraxis, su método de salvación" 14³

La filosofía para la India en su totalidad es significativamente llamada ānvikṣikī (investigación a lo largo de todo), es decir el punto de vista parapspectivo y colectivo a lo largo de todas las cosas. El razonamiento llamado tarka, análisis que descompone y selecciona, es para el indio una fase pasajera para obtener el verdadero conocimiento. Los pramāṇa (medios de conocimiento), cánones de la verdad en el pensamiento lógico de la India, se basan en pratyakṣa (percepción sensoria).

La inferencia es para el indio sólo una memoria (anū-smṛti) de la primera percepción directa. Ūpamāna, la comparación de fenómenos, es otro canon válido de la verdad. śabda es la palabra de la revelación o de una autoridad.

Estos medios de conocimiento sirven para operar en el mundo fenomenico, empero cada acto en ese plano va creando las condiciones suficientes para posibilitar una nueva exis-

tencia. El ser humano vería así reducida su existencia a un ciclo interminable de vidas y muertes, de las cuales sólo puede rescatarlo la liberación, a través de la realización de los actos más convenientes. El desenvolvimiento del ser humano en el mundo fenoménico no es un puro actuar por actuar. Los actos deben tener cierta consistencia y cierta finalidad, y en este sentido se puede decir que la lógica es el fundamento de la acción.

La filosofía como la lógica nos persuaden a abandonar el empleo de los conceptos intelectuales, los cuales son relativos a nuestras necesidades prácticas y al mundo del devenir. La filosofía nos dice que en tanto que estamos limitados por el intelecto y estamos perdidos en el mundo de lo múltiple, en vano buscaremos recobrar la simplicidad del uno. Si nosotros indagamos la razón de por qué hay avidyā o māyā, lo cual significa una caída de vidyā o del ser (cuál es la respuesta más satisfactoria), ciertamente la pregunta no puede ser respondida. La filosofía como la lógica tienen la función negativa de exponer la insuficiencia de las categorías intelectuales indicando, cómo los objetos del mundo son relativos a la mente que los piensa y que no posee existencia independiente. Ella no puede decirnos algo definido acerca de lo inmutable, del Brahman o, acerca de māyā que se cree es productor del mundo. Ella no puede ayudarnos directamente a la obtención de la realidad.(144).

De acuerdo con el pensamiento indio, el razonamiento ló

gico no es el último medio para obtener la verdad. La verdad se basa en la percepción y, finalmente, es reemplazada por una especie de percepción nueva y suprema, que algunos denominan revelación. De esta manera la lógica india es ampliada a una lógica combinada: es trascendental y empírica. La esfera empírica brinda el contexto en el cual se obtiene el conocimiento espacial, temporal, causal, relativo. El nivel trascendental representa una ruptura del nivel anterior. El conocimiento ahí se obtiene de una vez y para siempre. Ese es el conocimiento ontológicamente verdadero. El indio piensa en los dos planos, el empírico y el trascendental, simultáneamente. Tal vez la explicación es que para el pensamiento tradicional todo está unido; la dicotomía entre los dos niveles es un índice de imperfección. La unificación es uno de los postulados del pensamiento indio, incidiendo en este rasgo Heimann dice "la india cree en la unidad primaria como la base de todo su pensamiento y todas sus conclusiones filosóficas y religiosas"¹⁴⁵

De otro lado, también se podría sostener que la lógica india es una extraña mezcla de lógica y misticismo. Fatone como por medio de las dos técnicas se puede llegar al mismo resultado cuando expresa:

"Mística y Lógica resultan así dos maneras igualmente legítimas del recogimiento del espíritu sobre sí mismo. Y puede decirse que mediante las dos técnicas, la de la mística y la de la lógica se llegaba a iguales resultados: despojando progresivamente al espíritu de todo lo que era ajeno,

de todo lo contingente, aspiraban los ascetas al descubrimiento de la universalidad en la que el espíritu se sustenta y con la que se identifica; despojando progresivamente al pensamiento de todo lo que le era ajeno, de todo lo contingente, aspiraban los lógicos al descubrimiento también de la universalidad en que el pensamiento se sustenta y con la que se identifica. El reino de la experiencia íntima, de la intuición incommunicable, no se contraponen, pues, al reino general del pensamiento del discurso comunicable. El éxtasis y el silogismo podían, debían coincidir en su resultado, si la realidad es, como las escuelas tradicionales indias sostienen espesamente, una y no múltiple. Y si ese resultado es el del descubrimiento de la realidad última, y si a él se llega por el éxtasis o por el silogismo, los ascetas podían, debían, recurrir a los métodos, que se corroboran mutuamente" (146).

Según la tendencia general del pensamiento indio, lógica y misticismo pueden ser reconciliados, de manera que los dos pueden obrar para llegar a los mismos fines del conocimiento trascendental, nihárayasa.

En conclusión, si la lógica y la filosofía sólo nos permiten vislumbrar la verdad, podemos decir que ānvikṣikī trata acerca del ātman pero no llega a él.

CONCLUSIONES

De todo lo expuesto nos proponemos resaltar los siguientes puntos como conclusiones posibles de nuestro trabajo:

- 1.- El carácter ortodoxo de un sistema está ligado íntimamente al reconocimiento de la autoridad de los Veda sobre las cuestiones últimas de la indagación. Los sistemas no ortodoxos rechazan tal autoridad; no obstante su rechazo no es total, pues aceptan y emplean nociones que corresponden al contexto brahmánico, con respecto al cual, en su génesis, no han sido muy ajenos.
- 2.- Los pramāṇa son considerados como medios de conocimiento, o formas de cognición, o como medios de prueba pero principalmente se les asigna el primer sentido, lo que no es desacertado puesto que es justamente por mediación de los pramāṇa que nos llega el conocimiento.
- 3.- Las escuelas ortodoxas admiten cuando menos dos medios de conocimiento: la percepción (pratyakṣa) y la inferencia (anumāna). Sin embargo, habría que incluir en todas ellas el testimonio (śabda), pues de no ser así, no necesariamente debería creerse lo que cada fundador o realizador ha expuesto de cada darśana.
- 4.- En relación con cada uno de los pramāṇa tratados, a saber: la percepción (pratyakṣa), la inferencia (anumāna), la comparación (upamāna), el testimonio (śabda), la pre-

sunción (arthāpatti) y la no-aprehensión (anupalabdhi), podemos concluir que la percepción supone como condición primaria e indispensable para el conocimiento el contacto del sujeto con el objeto. La inferencia consiste fundamentalmente en hacer una afirmación acerca de alguna cosa fundándose en la marca característica o linga que está asociada con ella. La realización de este medio de conocimiento implica un contexto material-formal.

La comparación consiste en asociar una cosa desconocida con su nombre a causa de su similitud con alguna otra cosa conocida. Algunos darśanas reducen este pramāṇa a la inferencia. Con todo, semejante reducción se circunscribe al plano formal pero no al material, donde se dan los sucesos que originan la comparación.

Por lo cual suponemos que lipasāna constituye un pramāṇa independiente de la inferencia. El testimonio es el medio por el cual un testigo autorizado comunica lo que ha visto o conocido. La suposición es un medio de conocimiento basado en la conjetura. Por ejemplo, al oír que "Devadatta que es una persona fuerte, no come de día" presuponemos que él come en la noche. Puesto que una persona no puede llegar a ser fuerte a menos que él coma o en el día o en la noche; puesto que él no come de día, se sigue por presunción, que él come de noche. La no-aprehensión es el otro medio de conocimiento y se aplica ahí donde no pueden operar los anteriores, mediante el conocer algo por su ausencia.

- 5.- El número de pramāṇa que acepta cada sistema no se debe específicamente al carácter más o menos lógico del sistema; sino a las necesidades teóricas del mismo. En relación con este punto de la conclusión se puede mencionar la concurrencia de los medios de conocimiento en las partes del razonamiento Nyāya. Así, se dice, en la proposición concurriría śabda, en la razón anumāna, en el ejemplo pratyakṣa y en la aplicación upanāna. De manera que el Nyāya, sistema lógico por excelencia, considera sólo cuatro pramāṇa, mientras el Mīmāṃsā, escuela que no ha desarrollado una teoría sistemática de la discusión acepta seis.
- 6.- Pramāṇa no necesariamente nos trae siempre un nuevo conocimiento, ya que cada vez que se da la concurrencia de las condiciones que contribuyen en la aparición del conocimiento, éste se produce sin que importe si la cosa fue previamente conocida o no. Esto significa que el conocimiento de cosas ya conocidas podría repetirse, siempre y cuando se dan todas las condiciones requeridas para ello.
- 7.- Si la percepción y los otros medios de conocimiento (pramāṇa) son considerados como una imposibilidad, entonces la negación de ellos termina también convirtiéndose en una imposibilidad, pues debido a la ausencia de la materia que ha de ser negada, la negación misma resultará inoperante. Puesto que si no hay medios de conocimiento para establecer algo, a través de qué estableceremos la negación.

8.- Pramāna, según el Nyāya, es la concurrencia de factores por medio de los cuales el conocimiento llega a ser seguro e indubitable. La concurrencia de factores que originan el conocimiento definido consta parcialmente de conciencia (bodha) y parcialmente de factores materiales. Así, por ejemplo, en la percepción el propio contacto del sentido visual con el objeto (ejemplo, una jarra), origina primero una conciencia indeterminada no aprehensible y no inteligible como la "jarridad" y esto último al combinarse con los otros elementos del contacto sensorio produce la conciencia determinada de la jarra.

La existencia de este momento de conciencia indeterminada como un elemento para originar la conciencia determinada no puede ser por supuesto percibida; sin embargo, puede ser inferida en razón de que si el percibidor no estuviera ya en posesión del factor cualificante, él no podría comprender el objeto cualificado, la jarra.

9.- El Nyāya, y también el Vaiśeṣika, sostienen que el valor y el hecho son completamente discordantes ni que requieran métodos de estudio enteramente diferentes. Los valores pueden ser tratados en relación con los hechos. Esto puede ser posible ya que, según el pensamiento indio, se cree que nosotros no empezamos con nuestras mentes vacías sino que poseemos información acerca de la naturaleza del mundo a través de la experiencia y de la tradición.

10.- El Nyāya sostiene que no se pueden percibir dos datos sensoriales simultáneamente. Pero esta afirmación lleva in-

plícita la aceptación necesaria de la existencia de manas, considerado como el órgano interno que coordina los datos que llegan a la mente y permite al ātman captar los objetos tal como son en la realidad. En otros términos, la idea que postula el Nyāya es que las cosas son captadas tal cual son en realidad.

11.- La gran preocupación del Nyāya no es clasificar las cosas en categorías, más bien se sirve de las categorías del Vaiśeṣika para sostener las tesis que más aprecia. Una de ellas es la existencia del ātman, substrato permanente de la transmigración del placer y del dolor, pero susceptible de liberación.

No obstante, este no es el único caso de aprovechamiento de las nociones de un sistema por otro. También está el caso del Yoga, que adopta la explicación metafísica de la realidad expuesta por el Sāṅkhya.

12.- El Vaiśeṣika parte de elementos materiales para construir su concepción del mundo, lo cual raramente se produce en la India de los darśanas brahmánicos, con todo es el sistema que posee más claramente el concepto de materia. De acuerdo con él se muestra la existencia de partículas materiales cuya reunión produce el mundo de acuerdo con leyes fijas.

13.- Para el Vaiśeṣika es el ātman quien conoce puesto que es él quien acumula todas las funciones neuropsíquicas. El conocimiento exige como condición el contacto (sannikarṣa) con los objetos de los sentidos. Pero parece que en la

producción del conocimiento hay necesariamente otra condición que es el juego de manas. De no ser así, el conocimiento tendría lugar cada vez que los sentidos entraran en función puesto que el Ātman, según el Vaiśeṣika, es infinito y está en contacto con todo.

- 14.- De acuerdo con la teoría Nyāya-Vaiśeṣika de la percepción es que la totalidad del proceso, comenzando desde el contacto de los sentidos con el objeto hasta la percepción clara y distinta de la cosa, implicando algunas veces la apreciación de utilidad o perjudicialidad, es considerado como el proceso de percepción y su resultado.
- 15.- Uno de los puntos más importantes del Vaiśeṣika es la cognición de la sustancia (dravya), tarea marcada por un alto grado de análisis filosófico. La cognición de la sustancia constituye el argumento principal para sostener la realidad de la sustancia como algo independiente de la cognición.
- 16.- De acuerdo con el Sāṅkhya-Yoga hay sólo una experiencia verdadera. Las otras cadenas de experiencias no son verdaderas, lo cual no quiere decir que sean falsas. Dentro de la esfera en que se presentan estas cadenas de experiencia existenciales se habla de corrección y de coherencia, como sinónimo de verdadero pero la única experiencia verdadera es la Liberación ya que en ella se distingue Puruṣa de Prakṛti.

- 17.- En el Yoga, pramāṇa está relacionado con el continuo cambio de la mente, actividad que precisamente no es propia de ella. De ahí que cuando se unifica el flujo mental y cesa así la multiplicidad de cambios, desaparece todo lo que estaba relacionado con la actividad de nuestra mente, entre las cuales se puede mencionar a pramāṇa. De esta manera, pramāṇa está en el lado de la multiplicidad de cambios de la mente que no es el de la liberación, donde la mente debe permanecer en la más pura quietud.
- 18.- El Sāṅkhya acepta que podemos recibir varios datos sensoriales simultáneamente, por eso se ve obligado a conceder la mente la categoría de un sensorium commune, que se ha de encargar de coordinar justamente esa diversidad de datos recibidos por los sentidos.
- 19.- Prabhākara no acepta la concepción del Sāṅkhya que sostiene la presencia de un elemento dual en la conciencia y que implica una inteligencia trascendente (cit) y una entidad material (substancial), buddhi. El considera la conciencia como una cosa única que por sí misma y en un instante representa al conocedor y a lo conocido. De esta manera, la validez del conocimiento no depende de su fidelidad para reproducir los objetos exteriores, sino de la fuerza que toda aprehensión directa (ambhuti) tiene para impulsarnos a la acción en el mundo exterior.

20.- Kumārila considera que Jñāna (conocimiento) es un movimiento producido por la actividad del sí mismo, que tiene como finalidad producir la conciencia de la cosa objetiva. Jñāna misma no puede ser percibida pero puede ser inferida como una especie de movimiento necesario para producir jñātātā o conciencia de las cosas. El movimiento, de acuerdo con Kumārila, no es una mera vibración atómica sino una operación trascendente, no sensible, de la cual la vibración es algunas veces el resultado.

21.- Las ilusiones para el Mīmāṃsā se debena alguna deficiencia en los factores de la percepción: mala luz, defectos del órgano sensorial, etc. Esto significa que la percepción errónea, en sí misma, no tiene nada que traicione su condición de tal y por eso es preciso una percepción ulterior que la contraliga para advertir su falsedad.

Esta experimentación es imposible cuando se trata de las Escrituras. De ahí que sólo haya una manera de salvarla de toda sospecha de error, ésta es suprimir las posibilidades de deficiencia. Por eso se sostiene que los Vedas no han sido compuestos ni por hombres ni por Dioses; con lo cual, se cree, el conocimiento escriturario debe estar a salvo de los errores de la percepción.

22.- A diferencia del Mīmāṃsā, el Vedānta admite que el Veda ha tenido su autor, a saber, Dios; pero no es su obra en

el sentido generalmente aceptado de esa palabra. Ya que como todas las demás cosas, el Veda desaparece al finalizar un ciclo cósmico; y Dios lo repite al comienzo del siguiente exactamente como era antes de manera que se le pueda considerar eterno en el sentido en que es una serie sin comienzo de cosas semejantes. Por consiguiente es independiente de Dios (apauruṣeya) en tanto concierne a su substancia como a su forma verbal, aunque a él se debe su difusión al inicio de cada ciclo. De este modo, el sistema concluye que el Veda es válido por sí mismo sin necesidad de recurrir a la teoría Mīmāṃsā que hemos mencionado en el punto anterior.

23.- Śākhara admite que Brahman es la causa del mundo. Su teoría es denominada Brahma-vivarta-vāda porque lleva al mundo a ser sólo una apariencia fenoménica de Brahman. De este modo, se opone a Brahma-parāma-vāda. Para Śākhara el mundo no es ni creación real de Brahman ni modificación de él, puesto que lo único real es él y, además, es inmodificable.

Brahman, asociado con su poder māyā, es el fundamento sobre el cual está superpuesto el mundo fenoménico. Pero cuando aparece el conocimiento verdadero y la unidad esencial del jīvatman con el parāman se realiza el mundo existente se desvanece porque no es real.

24.- El Vedānta advaita o no dualidad no es monismo ni dualismo. No es dualismo porque su explicación acerca de

Brahman y nāya se funda en categoría que no tienen el mismo valor; tampoco es monismo porque, finalmente, no se llega a una única substancia con la cual se podría explicar el mundo.

- 25.- La contribución peculiar de Śāṅkara consiste en que la concepción del conocimiento de la primera clase prasaṅga conduce al conocimiento del último tipo. Esto significa que prasaṅga se realiza al ayudar a generar el conocimiento supremo.
- 26.- Las teorías expuestas acerca de la validez del conocimiento son: primera, la que es aceptada por el Sāṅkhya y que postula la autoevidencia de la validez o la invalidez del conocimiento. La segunda, la teoría aceptada por el Nyāya y el Vaiśeṣika y que sostiene que la validez y la invalidez del conocimiento se deben a condiciones extrañas. La tercera es aceptada por el Mīmāṃsā y sostiene que la validez del conocimiento es intrínsecamente válida, pero la invalidez se debe a condiciones extrañas. (Se podría mencionar para completar el cuadro una cuarta teoría aceptada por el Budismo y que considera que el conocimiento es intrínsecamente inválido y llega a ser válido por medio de condiciones ajenas al conocimiento).
- 27.- La naturaleza de la Conciencia Absoluta no puede ser realizada ni por la lógica ni por el intelecto, pues en

verdad ella no es un concepto, sino una entidad supraracional, que trasciende nuestro pensamiento. Es precisamente por esto que no se le considera como una mera abstracción, pues se le considera experimentable.

Según el pensamiento indio lo intelectual no es la única forma de experiencia, ya que el límite de nuestro pensamiento no es el límite de nuestra experiencia, es solo el límite de una forma de experiencia.

2E.- Finalmente, pramāṇa resulta un medio de conocimiento necesario para conocer lo existente (māyā) pero no es suficiente conocer lo real (Brahman).

BIBLIOGRAFIA

- ABEGG Emil, Fuentes de Psicología hindú. Mondounevo, Buenos, 1960.
- BHATTACHARYA Haridas, The cultural heritage of India. Ramakrishna, Calcutta, 1953. Vol. III.
- BENAHAN Kovoov T., Yoga a Scientific evaluation. Dover Publications, New York, 1964.
- COMPARASWAMY Ananda, Buddha and the Gospel of Buddhism. Torchbooks, New York, 1964.
- DASGUPTA Surendranath, A history of Indian philosophy. Cambridge University Press, Great Britain, 1957.
- DEVARAJA N. K., An Introduction to Śaṅkara's theory of Knowledge. Motilal Banarsidas, Delhi, 1972.
- ELIADE Mircea, Yoga, inmortalidad y libertad. Leviatán, Buenos Aires. 1957.
- ELIADE Mircea, el mito del eterno retorno. Emecé, Buenos Aires. 1968.
- FATONE Vicente, obras completas. Sudamericana. Buenos Aires. 1972. Vols. I - II.
- HEIMANN Betty, Facets of Indian thought. George Allen and Unwin. London. 1964.
- HIRIYANNA M., Introducción a la filosofía de la India. Sudamericana. Buenos Aires. 1960.
- MATILAL Bimal K., Epistemology, Logic and Grammar in Indian philosophical analysis. Routledge. Paris. 1971.

- ISVARA KRISHNA, Sākhya - kārikā. The orientel book agency.
Poona. 1933.
- PARAIN Brice, Historia de la filosofía, siglo XXI. México.
España. 1972. Vol. I.
- PATASJALI, Yoga Sūtra. Advaita ASHRAMA/ India. 1962.
- PRASAD Jwala, History of Indian epistemology. Munshi Ram
Manohar Lal, Delhi. 1958.
- RADHAKRISHNAN Sarvapelli, A source book in Indian philosophy
Princeton University Press, U.S.A. 1957.
- RADHAKRISHNAN Sarvapelli, Indian philosophy. George Allen
and Unwin, London. 1958. Vols. I - II.
- RENOU Louis y FILLIOZAT Jean, L'inde classique. Imprime-
rie Nationale, Paris, 1952. Tome II.
- SAKSENA S.K., Nature of conscienmen in Indian philosophy.
Nand Kishore and Bros, Benares. 1944.
- SHARMA Chandradhar, Indian Philosophy: A critical Survey.
Barnes and Noble, U.S.A. 1962.
- SMART Ninian, Doctrine and Argument in Indian philosophy.
George Allen and Unwin, London. 1964.
- STOMERDATSKY Theodore, Buddhist Logic. Dover publication.
New York. 1955. Vol. I.
- TUCCI Giuseppe, Storia della filosofia Indiana. Laterza
Bari. 1957.
- VECCHIOTTI Icilio., qué es verdaderamente la filosofía In-
dia. Doncel. Madrid. 1971.
- VIDYABHUSANA M.M., Satish Chandra, A history of Indian Logic
Motilal Banarsidass. Delhi. 1971.

VINESWARANANDA S., Brahma - sutras. Advaita Ashrama.

Calcutta. 1948.

ZIMMER Heinrich, Las filosofías de la India. Eudebe, Buenos

Aires. 1953.

ERRATA

<u>Página</u>	<u>párrafo</u>	<u>línea</u>	<u>dice</u>	<u>debe decir</u>
3	2	18	salvación	Liberación
13	3	8	pruba	prueba
15	4	1	inetrés	interés
16	2	3	reorsenta	renrepresenta
17	1	1	el Vedānta Śāṅkara	el Vedāntade Śāṅkara
18	2	1	estos	esto
23	2	11	en	su
27	2	4	śāṅkāra	Śāṅskāra
58	2	6	la percopción a la nared	la percenciación entre l la espada y la pared.
60	1	3	se debe algún	se debe a algún
61	2	2	que adoptará	que se adoptará
66	3	2	genérico	substrato genérico.
78	2	3	El	En
164	3	4	Sāṅkya	Sāṅkhya