

VERDAD LÓGICA Y ONTOLÓGICA EN EL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO Y EN LA FILOSOFÍA BUDISTA MADHYAMAKA

LOGICAL AND ONTOLOGICAL TRUTH IN PYRRHONIAN SKEPTICISM AND MADHYAMAKA BUDDHIST PHILOSOPHY

Aurora I. GARCÍA CARRERAS*

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En este artículo presentaremos una serie de objeciones a las teorías de verdad del relativismo y del dogmatismo destiladas de los argumentos del escéptico Sexto Empírico y del budista Nāgārjuna. Esta presentación persigue la puesta en valor de la actualidad de los planteamientos de los autores tras la reciente eclosión de las teorías de la verdad en el siglo xx. Asimismo, se atiende a que en la tarea escéptica de ambos rige un correlato edificante consistente en una protoformulación o, al menos, un camino allanado para un pragmatismo constructivista. Esta propuesta desde sí misma puede concebirse como una suerte de nuevo criterio de verdad escéptico: la verdad queda entendida como invención.

PALABRAS CLAVE: Sexto Empírico, Nagarjuna, dogmatismo, relativismo, teoría de verdad.

ABSTRACT: In this article we will present a series of objections to the theories of truth of relativism and dogmatism drawn from the arguments of the skeptic Sextus Empiricus and the Buddhist Nāgārjuna. This discussion intends to enhance the status of these authors' approaches after the recent emergence of theories of truth in the twentieth century. In addition, the edifying correlate of the skeptical task is proposed, suggesting that these authors achieve a protoformulation or, at least, a clear path for a constructivist pragmatism. This proposal itself can be conceived as a kind of new skeptical truth criterion: the truth is understood as an invention.

KEYWORDS: Sixtus Empiricus, Nagarjuna, dogmatism, relativism, theory of truth.

* Doctoranda en Filosofía y Ciencias del lenguaje. aurorai.garcia@estudiante.uam.es. También se agradece a la UNED, ya que el contenido de este texto se deriva de los estudios realizados en dicha institución.

1. Introducción

En el presente artículo se realiza una breve demarcación de la cuestión de la verdad en el plano lógico y el ontológico en la filosofía escéptica pirrónica y en la filosofía budista Madhyamaka. Para ello, nos hemos enfrentado principalmente a dos nociones de verdad: la verdad en sentido relativista y la verdad adecuacionista propiamente dogmática.

Por este motivo, hemos abordado los planteamientos de Sexto Empírico como representante de la escuela pirrónica y los de Nagarjuna, fundador de la corriente Madhyamaka. Los planteamientos de estos autores nos ayudan a comprender la fundamental relación que subyace a lógica y a ontología al señalar que la lógica conlleva la construcción o, al menos, la asunción de una ontología determinada. Por ejemplo, Sexto Empírico en la impugnación al principio de no contradicción aristotélico estaría cuestionando la asunción acrítica de una realidad inmediatamente disponible a los sentidos de manera clara y unívoca, esto es, sin contradicción. Asimismo, Nāgārjuna desde una posición antiesencialista advertiría del papel del lenguaje en la concepción metafísica del mundo: es la propia construcción lógica del lenguaje la que genera las esencias¹ (Arnau, 2005: 284).

Es preciso mencionar que, si bien tanto el escépticismo pirrónico como el budismo madhyamaka se oponen a las nociones de verdad adecuacionistas típicamente dogmáticas y a las nociones de verdad relativistas, sus críticas, a pesar de presentar sorprendentes similitudes, no constituyen entre sí una vana superposición puesto que en diversos puntos son discrepantes. Asimismo, debemos de señalar que en nuestro estudio hemos optado por considerar que los escépticos, en su propuesta constructiva derivada del derribamiento dialéctico de las verdades dogmáticas y relativistas desde sus propios cimientos, terminan por proponer una suerte de criterio de verdad no universalista en

¹ Esta clave interpretativa de Nagarjuna la hemos tomado de Arnau. “El antiesencialismo de Nagarjuna significa que dado un ente “X”, sea lo que sea, no hay nada que no sea un rasgo relacional de ese X. Pero al sostener que no hay una cosa que sea la naturaleza propia (*svabhava*) de X, se socava la distinción entre lo intrínseco y lo extrínseco. Por tanto, no hay una descripción de cómo es realmente X más allá de su relación con las necesidades humanas, la conciencia o el lenguaje” (Arnau, 2005: 284). También: “La dialéctica de Nagarjuna aspira así a proporcionar cierto valor terapéutico, su crítica del lenguaje (y su poder para crear esencias) se resuelve en un modo de ver el mundo, el lenguaje y el pensamiento que hagan posible la experiencia del despertar” (Nagarjuna y Arnau, 2006: 15).

sentido pragmático. Esta verdad se entiende como aquella funcional al logro de la *ataraxia* o tranquilidad del espíritu de los pirrónicos o a la llegada del despertar a través del perfeccionamiento moral de Nāgārjuna (verdad convencional). Si bien desde su no universalismo pudiéramos argüir que no es “verdad”.

Para contraponer estas doctrinas nos hemos centrado en cuatro obras de referencia. Los textos principales de estudio se corresponden con *Fundamentos de la vía media* y *El abandono de la discusión* de Nāgārjuna y con los famosos *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, así como su “Contra los lógicos” capítulo correspondiente a la obra *Contra los dogmáticos*. Precisamos que, en estos tratados, los respectivos autores realizan una demoledora crítica contra la lógica: plantean que ésta no halla mayor verdad que la que ella misma ha construido, es decir, que la propia lógica establece aquellas condiciones que, naturalmente, termina por cumplir. Esta crítica se observa principalmente en la objeción de Nāgārjuna a las fuentes de conocimiento establecidas por la escuela nyāya² y en los argumentos de Sexto Empírico contra la legitimidad de los medios de conocimiento³.

Finalmente, a la luz de lo expuesto iremos concluyendo que la verdad ontológica, frente a lo que pueda parecer, tiene una primacía con respecto a la verdad lógica. Para ello, nos apoyaremos eminentemente en los argumentos en contra de la existencia del sujeto de Nagarjuna y la crítica al principio de identidad de ambos autores. Frente a lo oscuros que estos razonamientos pudieran resultar a simple vista hemos estimado la claridad aportada por los mismos al tema de nuestra investigación.

² “El nyāya admite cuatro fuentes de conocimiento: percepción, deducción, analogía y testimonio verdadero. El proceso de razonamiento fue estudiado prolíferamente y condujo al desarrollo de la lógica nyāya” (Román Sánchez, 2001: 258).

³ Durante estas obras se plantea la ausencia de legitimidad de los medios de conocimiento de los dogmáticos. Éstos se envalentonan proclamando haber hallado un método para la obtención de un conocimiento verdadero, pero, en cambio, no son capaces de justificar la legitimidad de esa “verdad” obtenida por el método. De hecho, es del todo punto imposible demostrar el propio método y los medios de conocimiento como ocurre con la demostración. El conocimiento de los dogmáticos y sus artificios lógicos resultan autocontradicitorios de manera constitutiva.

2. Los escépticos como predecesores del pragmatismo frente a “la verdad” y a la ontología

Ni Nāgārjuna ni Sexto Empírico llegan a afirmar. No obstante, ello no excluye el hecho de que se pregunten por las posibilidades que la lógica tiene de alcanzar una verdad, así como por las imbricaciones que la ontología proyecta sobre la lógica. Este es el tema de nuestra investigación y la perspectiva del tiempo nos ofrece unas coordenadas que no estaban disponibles para los autores tratados.

En el curso de nuestra investigación, no pudimos dejar de relacionar los argumentos de nuestros autores en contra de la verdad y de sus criterios con la eclosión de las teorías de la verdad en el siglo xx. Según el trabajo de Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (1997), las teorías de la verdad podrían clasificarse hasta en siete grupos⁴. Sin embargo, estimamos que, por cuestiones históricas, en los textos de Nāgārjuna y de Sexto Empírico apenas se esbozaría una distinción entre tres teorías de verdad: la verdad como correspondencia propia de los dogmáticos, la verdad propia de los relativistas y una nueva teoría de verdad pragmática derivada indirectamente de la propuesta de nuestros escépticos.

Si bien no utilizamos el conjunto de categorías que nos proporcionan las coordenadas del siglo xx, argumentamos que esta experiencia nos ayuda a comprender cómo no existe una manera unificada de entender qué es la verdad. No podemos convivir con Aristóteles, Pirrón o Nagarjuna sino que encarnados en nuestro prisma de vida, a raíz de las problemáticas que salen hoy día a la luz, podemos usar la sabiduría de sus textos para hacer frente al presente.

Sostenemos que, el hecho de que diferenciamos entre la pluralidad de sentidos del término “verdad” ya supone el abandono de una posición universalista de la verdad, aunque sea a través de la pretensión del establecimiento de un criterio como definitivo, y con ello una victoria histórica del escepticismo. Así, sentencia Sexto Empírico en “Contra los lógicos”:

⁴ Los grupos eran los siguientes: teorías de verdad como correspondencia, teorías deflacionistas, teorías fenomenológicas, teorías hermenéuticas, teorías coherenciales, teorías pragmáticas y teorías intersubjetivistas.

Es cosa manifiesta ya para todos que la inexistencia de un criterio claro comporta también necesariamente la no evidencia de lo verdadero; sin embargo, será posible mostrar también, por añadidura, que, aunque no digamos nada directamente contra el criterio, la disensión en torno al propio concepto de verdadero es suficiente para llevarnos a la suspensión del juicio (Sexto Empírico, 2012: 229).

Nuestra posición sostiene que tanto Nāgārjuna como Sexto Empírico niegan los criterios de verdad, pero para indirectamente abrir el camino a un nuevo criterio que se despliega de su ética: el criterio pragmatista. Del criterio pragmatista de “verdad” se derivaría que “verdad” no es algo universal, sino que sería algo para el caso. “Verdad” se estimaría como aquello útil para la vida: aquello funcional para el logro de la *ataraxia* o para conducirse al despertar. De este modo, el criterio pragmático de verdad se opondría al criterio de verdad de los dogmáticos o de los relativistas que buscan respectivamente una correspondencia efectiva con el estado de cosas de lo inmediatamente exterior a mí o un acuerdo autosuficiente con mi propia representación.

Así, observamos la existencia de proto-formulaciones del criterio pragmatista de verdad en la descripción de la reformada budista verdad convencional de Nāgārjuna y en la anécdota sobre cómo se produce el logro de la *ataraxia* por parte de Sexto Empírico.

En primer lugar, Nāgārjuna nos muestra que la verdad convencional, dependiente del lenguaje no es más que un error útil para el fin del despertar, para la revelación de la inefable y necesariamente protegida verdad última. “La inferencia (y en general toda lógica conceptual) es un error útil, indispensable e indisociable de la vida humana” (Nagarjuna y Arnau, 2006: 16).

En segundo lugar, con Sexto Empírico, advertimos que la consecución de esta verdad útil al desarrollo de la vida no ocurriría de un modo necesario puesto que no se trataría de una verdad universal. Uno da con esa “verdad” pragmática de forma *ad hoc*, incluso por accidente:

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apelles. Dicen, en efecto, que- estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo- tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del

caballo. [...] pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, los acompañó como por azar la serenidad del espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo (Sexto Empírico, 1993: 61-62).

No obstante, advertimos que el rechazo al universalismo de la verdad a través del planteamiento de una “verdad” “pragmática” o funcional a la vida pone de relieve el esencial aspecto constructivo del escéptico. El escéptico conoce que la lógica posee un carácter autorreferencial y que el lógico no alcanza más que aquella verdad que él mismo ha inventado. En otras palabras, “lo que hacen [los lógicos], una vez más, es dictar leyes a su medida” (Sexto Empírico, 2012: 228). Por ello, es capaz de poner al ser humano la tarea de construir su propio conocimiento ante la imposibilidad de encontrar una verdad más allá de sus propias elaboraciones. De hecho, resaltamos que, en la historia de la filosofía los métodos dialécticos escépticos no han constituido en ningún caso mera sofistería, sino que, por el contrario, han promovido la investigación y el desarrollo del conocimiento⁵.

Así frente a lo que suele sostenerse, de la mano de Garfield (1990), ha de atenderse a la importante diferencia entre el nihilista y el escéptico. Sostenemos que, el nihilista adoptaría la postura de un dogmatismo inverso pues se dedica meramente a negar aquello que el dogmático sostiene. Esto es, el nihilista al aseverar negativamente la imposibilidad de conocer o la inexistencia de las cosas ya está estableciendo en cierto modo una afirmación de las cosas, al igual que hace el dogmático. Por el contrario, la suspensión del juicio típicamente escéptica no se aferra a una posición determinada, sino que parte de la indecisión y, con ello, despliega el motor para realizar una verdadera investigación.

Por el contrario, escépticos como Nagarjuna y Sexto Empírico habrían dado con un esencial problema que aqueja a casi la totalidad de la historia de la filosofía que los dogmáticos no habrían podido si quiera advertir. El problema es el siguiente: nosotros generamos las normas de la verdad y, tras ello, somos presos

⁵ “Debemos insistir en que las antinomias han desempeñado un papel prominente en el establecimiento de los fundamentos de las modernas ciencias deductivas. Y, así como las antinomias de la teoría de las clases —y en particular la antinomia de Russell (de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas)— fueron el punto de partida de las tentativas exitosas por formalizar coherentemente la lógica y la matemática, por su parte la antinomia del mentiroso y otras antinomias semánticas dan origen a la construcción de la semántica teórica.” En: Nicolás, J. A., & Frápolli, M. J. (Eds.). (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos. p. 76.

de nuestras propias invenciones al creer haber encontrado una verdad más allá de nosotros mismos. Nuestro modo de llegar a “la verdad” resulta ciertamente tramposo pues sólo encontramos aquella verdad que nosotros mismos pusimos.

Es precisamente en el establecimiento de las condiciones de verdad donde se manifiesta nítidamente la conexión entre la lógica y la ontología. Por ejemplo, la noción lógica de satisfacción argumenta que algo satisface a una oración si la hace verdadera. Pero ¿de dónde sacamos las normas a raíz del cumplimiento de las cuales establecemos que esa oración es verdadera? La respuesta es sencilla: las normas las ponemos nosotros. Las mismas se derivan de una previa concepción ontológica determinada. En este sentido, entre verdad lógica y ontológica sostendremos que siempre va a latir de fondo un principio adecuacionista.

Más aún, la construcción de unas normas lógicas conlleva la construcción de una determinada ontología que puede ser o no la de este mundo. De hecho, intuimos que no podemos vivir sin una ontología, aunque sea inventada o, incluso, incognoscible. Esto quedaría probado en la literatura fantástica: hasta si nos inventamos un relato de brujas con poderes mágicos demandaremos que su universo siga leyes que, aunque no sean las nuestras, se nos presenten como determinadas y comprensibles.

En definitiva, la actitud escéptica de Sexto Empírico y de Nagarjuna nos curaría de esa tóxica búsqueda de la verdad de los lógicos y metafísicos, pero al mismo tiempo derivaría en una propuesta de corte pragmatista que nos permitiría adquirir una verdadera responsabilidad constructiva con respecto a nuestro conocimiento. A continuación, vamos a reflexionar sobre las críticas a la verdad de los relativistas y de los dogmáticos que se encuentran en los textos de nuestros autores.

3. ¿Acaso no dogmatiza el relativista?

En el anterior apartado, hemos advertido que, según nuestro nuevo criterio pragmático, la verdad sería lo funcional para el caso, por lo cual pudiéramos argüir que no hay verdad en absoluto en tanto que, de ningún modo, se contempla una verdad universal. No obstante, ¿con esta propuesta no estamos incurriendo en un relativismo? Nuestra respuesta es negativa. Para ello, nos apoyamos en las nítidas críticas al modo de verdad establecido por los relativistas

que apreciamos en Sexto Empírico y, a continuación, de un modo más radical en Nagarjuna.

El relativismo quedaría definido por Sexto Empírico en *Contra los lógicos* como una corriente de pensamiento que elimina el criterio de verdad. Sería aquella postura que mantiene que “todas las representaciones y las opiniones son verdaderas y que la verdad forma parte de las cosas relativas” (Sexto Empírico, 2012: 90). En este sentido, todo lo representado por un sujeto cobraría existencia y, por ello, verdad en relación con el mismo. El hombre en cuanto sujeto cognosciente, por tanto, tendría un acceso a lo inmediatamente existente o verdadero, aunque fuera a través de su particular representación.

Con estas coordenadas, ya resulta claro por qué la propuesta del escéptico no es relativista. Si bien es cierto que escépticos y dogmáticos comparten el diagnóstico según el cual las representaciones de los individuos resultan dispares, la conclusión de ambos es diferente. El relativista se vanagloria de la multiplicación de representaciones proclamando que todas son ciertas mientras que el escéptico predice que dada la pluralidad de éstas el conocimiento verdadero no es posible como tal, o que, al menos, hemos de suspender el juicio. En este sentido podríamos decir que el relativismo aboca a un escepticismo, pero no al contrario.

Más aún, en el capítulo XXXII de los *Esbozos pirrónicos*, encontramos una crítica certera de Sexto Empírico contra el relativista: el relativista dogmatiza las cosas tal y como se le aparecen. “Según él, pues, el hombre se convierte en la norma de lo existente, pues todo lo que aparece a los hombres también existe y lo que no aparece a ninguno de los hombres tampoco existe” (Sexto Empírico, 1993: 125). Asimismo, en Protágoras, no sólo se encuentra una dogmatización de las propias representaciones sino, de hecho, la dogmática propuesta de la existencia de una materia fluyente que se constituye como causa de las diferentes representaciones. En definitiva, concluimos con Sexto Empírico que la verdad relativista realiza asunciones acríticas más allá de lo inmediatamente aparente y, por ello supone una versión derivada del dogmatismo clásico.

Sin embargo, aunque consideramos que Sexto Empírico nos acerca a la propuesta pragmatista al librarnos de los dogmatismos del relativismo, estimamos que la crítica a la verdad relativista por parte de éste resulta endeble en comparación con la que se deja entrever en los textos de Nagarjuna.

Sexto Empírico no cayó en cuestionar aquello que se establecía como garantía de la verdad: el propio sujeto. Es en Nagarjuna donde encontramos una demolición de las teorías de la verdad establecidas por la lógica a través de, como indica Arnau, la propuesta de carecer de tesis como extensión lógica de carecer de atman (Nagarjuna y Arnau, 2005: 107). De manera fascinante la crítica a la lógica por parte de Nagarjuna parece pasar por una crítica al sujeto. ¿Cómo va a garantizarnos un sujeto desde sí mismo que lo representado es verdadero si ni siquiera hay sujeto?

3.1. El *jaque mate* de Nagarjuna al relativismo en su cuestionamiento de la existencia del sujeto

Como hemos indicado en el apartado superior, el escépticismo pirrónico reprochaba al relativismo el atribuir verdad a la representación por ella misma sin establecer duda ante ésta. Los escépticos griegos se centraban en criticar la imposibilidad de decantarse por la validez de una representación siendo cautos acerca de la posibilidad de engaño por parte de los sentidos. Sin embargo, en esta argumentación no se cuestiona la existencia de un sujeto como tal. Es decir, la discusión en Grecia consiste en plantearse si ese sujeto puede declarar lo que es verdadero o falso, pero en ésta no asistimos a una impugnación de los términos del debate semejante a la de Nagarjuna.

Por ejemplo, en el tropo número cuarto de los *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico (1993: 73) nos deriva a una suspensión del juicio partiendo de la contradicción entre las aprehensiones a través de las diversas circunstancias. No podemos, en concreto, anteponer nuestras percepciones a las de los cerdos porque en esa atribución estamos siendo a la vez juez y parte⁶. Sin embargo, argumentamos que en esta objeción pirrónica se está manteniendo que el sujeto sigue siendo el garante del conocer y que, ante la imposibilidad de legitimar esa garantía se pone en suspensión la viabilidad del inteligir.

⁶ Nos resultaría muy interesante investigar desde una perspectiva materialista si acaso la noción de objetividad proviene en cierta medida de la experiencia del tribunal judicial. No deja de sorprendernos el uso de este tipo de metáforas jurídicas en apelación a la objetividad como sentido de verdad durante la lectura de los *Esbozos pirrónicos*. De esta manera, argumentaríamos que la propia noción de verdad provendría de una suerte de abstracción derivada de la humana experiencia del litigio. “La verdad” no es algo más allá de nosotros.

Por ello, proponemos que Nagarjuna con su crítica al sujeto se asemejaría a una suerte de meta-escéptico pues estimamos que con este grado de impugnación de las normas del juego ya rebasa a las propias intuiciones iniciales del escepticismo. Como ya mencionamos previamente guiados por la propuesta interpretativa de Arnau, Nagarjuna plantea que la crítica a la lógica se encuentra estrechamente ligada con la impugnación de la existencia de un sujeto (“carente de tesis como extensión lógica de carecer de atman”). Si no podemos aseverar de forma no dogmática que hay un sujeto a raíz del cual a través de su representación podemos establecer verdades inmediatamente existentes ¿cómo habríamos de asumir acríticamente la existencia de una verdad relativa a cada hombre?

Al presuponer la delimitación de algo así como un sujeto “hombre” ya estamos recayendo en un dogmatismo y no enmendándolo desde la propuesta relativista. De hecho, al sostener una tesis o una posición personal ya estamos estableciendo acríticamente nuestra propia existencia de manera dogmática. Por ejemplo, en el capítulo VIII de los *Fundamentos de la vía media*, Nagarjuna (2004: 97) plantea el sinsentido de considerar al yo como una suerte de entidad independiente de sus acciones. Con ello, pareciera que supusiéramos que el sujeto fuera una suerte de reificación de las acciones. Pero ¿cómo podemos decir que hay de hecho una continuidad subjetiva que subyace a las mismas? ¿Cómo podemos alegar siquiera que hay acciones?

Para esclarecer la cuestión, consideramos que la crítica al sujeto por parte de Nagarjuna se entiende mejor si la superponemos con su paradoja del movimiento y con la impugnación de Sexto Empírico de la existencia del movimiento.

El movimiento por medio del cual se manifiesta el móvil no puede ser el movimiento por medio del cual él se mueve. El móvil no existe antes de tal movimiento. Entonces ¿qué y dónde hay algo que se mueva? Un móvil no lleva a cabo una moción diferente de esa por medio de la cual se manifiesta como móvil. Además, en un único móvil, un movimiento doble es inaceptable (Nagarjuna, 2004: 65).

Si algo se mueve: o se mueve en el sitio en el que está o en el que no está. Pero no en el que está, pues en él permanece si de verdad está en él. Y tampoco en el que no está, pues una cosa no puede actuar ni sufrir efectos allí donde no está. Por consiguiente, nada se mueve (Sexto Empírico, 1993: 256).

No podemos legitimar que una sustancia previa al movimiento sea la misma que la que se mueve. ¿Qué nos da derecho a asumir que existe una substancialidad que resista al cambio y que en ese cambio se mantenga la misma? Asimismo, ¿dónde ocurre el movimiento? No puede transcurrir en lo previo al moverse pues es inmóvil, tampoco en lo que se está moviendo porque ello implicaría la duplicación de los móviles: el que está yendo y el que va en el ir. ¿Cómo podemos aseverar una continuidad e incluso una identidad entre lo que no ha ido, lo que fue y lo que está yendo? Ni siquiera podemos discernir estas cosas pues no podemos establecer un origen no arbitrario del movimiento.

Por tanto, ambas críticas manifiestan la imposibilidad de aseverar la existencia de una continuidad de una misma sustancia a través del cambio. De hecho, por esta inviabilidad es por lo cual Sexto Empírico llega a la conclusión de la imposibilidad del movimiento: con movimiento no hay cosas y ante esta contradicción hemos de suspender el juicio. Ahora, en lugar de movimiento, pensemos en la acción y en lugar de móvil pensemos en el sujeto. ¿Qué nos da derecho a presuponer la existencia de ambas cosas? ¿Cómo vamos a asumir dogmáticamente que existe un atman que se mantenga invariante en el cambio?

En definitiva, concluimos que los argumentos de Nagarjuna favorecen la conclusión escéptica según la cual no es posible establecer como criterio de verdad una verdad relativa al sujeto porque ni siquiera podemos afirmarnos sobre la existencia de un sujeto con naturaleza propia. El relativista creería tener opiniones interpretando que los juicios lógicos emergidos de las predicaciones de su sujeto o atman tienen naturaleza propia. En cambio, el sujeto es vacío, no hay sujeto que pueda mantener tal opinión (Arnau, 2004: 197).

4. Verdad como adecuación y realismo: de la concepción de la realidad a los principios lógicos

A lo largo de este estudio hemos caminado siguiendo aquella tesis conductora según la cual la construcción de la verdad lógica se derivaría primordialmente de la asunción de una determinada ontología. Por ello, sostuvimos que la verdad ontológica se correspondería con algo más radical que la verdad lógica. Tanto es así que podríamos decir que, aunque termináramos concluyendo, al igual que Nagarjuna, que la ontología es fruto de una convención, en todo caso, no

podríamos dejar de mantener que la lógica constituye una meta-convención construida en torno a ella.

En este sentido, argumentamos que la verdad lógica para los dogmáticos constituiría una elaboración diseñada para satisfacer los presupuestos injustificados de su particular ontología. De hecho, ontología y lógica ni siquiera tendrían en ellos un origen diferenciado. Por ejemplo, según indica Bochenski (1977) en los tratados aristotélicos acudimos a una descripción de cuestiones ontológicas y lógicas del todo punto interconectada que no da lugar a la moderna separación entre ambas disciplinas⁷.

De este modo, podríamos proponer que quizás las diferentes ontologías dogmáticas criticadas por nuestros autores conllevaron en cierta medida la construcción de diferentes lógicas dedicadas a confirmar sus propios prejuicios sobre las cosas. Para fundamentar nuestra sospecha, nos apoyamos en el texto *Para la historia de una lógica de enunciados* de Lukasiewicz (1976). Este autor realiza una magnífica exposición de la diferencia esencial que existe entre la lógica aristotélica, entendida como una lógica de términos, y la lógica estoica, entendida como una lógica de enunciados. Asimismo, describe con nitidez la discusión entre aristotélicos y estoicos acerca de cuál constituye el silogismo fundamental.

Al respecto, desde las coordenadas que nos aporta Lukasiewicz, nos preguntamos si acaso la diferente primacía que fue otorgada por parte de ambas escuelas al silogismo hipotético o al categórico pudieran tener en cierta medida a su base una diferente concepción ontológica. Quizás de una forma un poco arriesgada, entendemos que tras el silogismo categórico propiamente aristotélico podría subyacer una suerte de confianza suprema en la evidencia sensorial, esto es, un tipo de ontología realista. Por el contrario, latiendo tras el silogismo hipotético propiamente estoico, realizador de inferencias a través de la condicionalidad, encontraríamos una ontología que se reclina sobre el polo del lenguaje como garante de verdad. Este último rasgo, quizás explicaría el éxito de la lógica estoica⁸ en tanto que sus postulados resultarían más cercanos

⁷ De hecho, quizás por ello, señalaría Bochenski que en nuestros días nos enfrentaríamos ante el problema y ante la esperanza derivados del hecho de que los objetos y las preguntas de ontología y lógica se encuentran en muchos casos en un estado de superposición.

⁸ La lógica de enunciados resultó ser más fecunda al constituir a través de su formalización elaborada por Frege el germen de la lógica contemporánea. (Lukasiewicz, 1976: 37 ss).

al paradigma del conocimiento como construcción. Vamos a justificar nuestra aseveración.

En la segunda parte de “Contra los lógicos”, Sexto Empírico expone el criterio de verdad estoico:

Unos sitúan lo verdadero y lo falso en el significado, es decir, en un enunciado incorpóreo. [...] Los estoicos, en efecto, [...] vienen manteniendo que lo verdadero y lo falso residen en el enunciado. Afirman que lo enunciado consiste en aquello que subyace a una representación racional, y llaman racional a aquella representación en virtud de la cual es posible establecer racionalmente el objeto representado (Sexto Empírico, 2021: 248).

Los estoicos sostienen que la verdad o falsedad es la verdad de los enunciados. Por ello, la verdad parece encontrarse en los mismos de un modo más “internamente coherentista” que en los aristotélicos. Esto es, los estoicos propondrían que sus enunciados en tanto que verdaderos han de tener una correspondencia con lo realmente existente mientras que los aristotélicos, sugerirían que los enunciados podrían tener mutua adecuación con las cosas. Es decir, en los estoicos la primacía del lenguaje es tal que podríamos decir que se produce una reificación de sus propias entidades al exterior. Aunque, sin embargo, la excesiva preocupación por el mismo habría proporcionado paradójicamente una propuesta más cercana a nuestro propuesto constructivismo. Ello, a su vez, se derivaría de su admitir de un modo indeseado, desde una postura radicalmente realista del lenguaje, que no hay más verdad que la que el propio lenguaje construye. En definitiva, estimaríamos que el silogismo hipotético es más dependiente de las normas internas del lenguaje que dictan su verdad mientras que, el silogismo categórico por su propia forma está mayormente sujeto a las evidencias externas. No obstante, para llegar a una conclusión sólida respecto a esta propuesta habríamos de ser cautos y realizar una investigación paralela que excedería el propósito de este escrito.

Siguiendo con lo expuesto, en todo caso, sostenemos que en ambas doctrinas subyace un principio adecuacionista si bien la adecuación de Aristóteles se produce de las cosas hacia el lenguaje mientras que en los estoicos se produciría desde el lenguaje hacia las cosas. En torno a esta verdad como adecuación los principios lógicos constituirían unas normas de verdad generadas para que lo dicho se correspondiera con lo efectivamente existente.

Encontramos una formulación de la verdad como adecuación en el pasaje 1011b25 del libro IV de la *Metáfísica* de Aristóteles precisamente a propósito de la exposición del principio del tercio excluso.

Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es, puede decirse (indistintamente) que es o que no es (Aristóteles, 1994: 198).

Reiteramos que esta formulación del concepto verdad como adecuación en conjunción con el principio de no contradicción determinan una ontología clara. La verdad es la correspondencia con las cosas y una condición para que algo sea verdadero es que no sea contradictorio. Es decir, se concibe la realidad como no discrepante, como directamente disponible a los ojos y acorde a unos determinados principios de la lógica. Esta propuesta ontológica es típica de la habitual concepción del realismo aristotélico y del realismo del budismo primitivo contra los cuales nuestros autores lanzan sus críticas.

De este modo, remarcamos que la no asunción de una concepción de las cosas como inmediatamente diferenciadas y disponibles al conocimiento en cierto modo va a suponer la puesta en cuestión de principios lógicos como el de no contradicción y el del tercio excluso.

Así, para Pirrón, la imposibilidad de atribuir falsedad o verdad a las cosas sin optar por ninguna de las opciones del dilema viene de la atribución de una naturaleza indeterminada a las mismas que pone en entredicho las asunciones de la ontología realista y substancialista de Aristóteles.

Pirrón, al negar a las cosas un ser determinado, una forma que las diferencia a unas de otras, dio un vuelco a la ontología aristotélica, que fundamenta el ser de las cosas precisamente en su forma (Chiesara, 2007: 25).

Por otro lado, la senda media que nos describe Nagarjuna objetaría a esta ontología impugnando, intrínsecamente, este principio de no contradicción expresado en la creencia reiterada del lenguaje según la cual de la no adscripción a una posición se sigue necesariamente la asunción de su contraria. Así: “[Decir que la cosa] «existe» implica adherirse a la doctrina de lo eterno, decir que «no existe» implica una filosofía nihilista. Por lo tanto, la persona inteligente no

debería de apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia” (Nagarjuna y Arnau, 2004: 127). Y: “Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es la enseñanza de los Budas” (Nagarjuna y Arnau, 2004: 145).

En este último caso nos encontramos ante el uso del *catuskoti* o *tetralemma* sobre el cual no podemos extendernos. Sin embargo, hemos de señalar que supone una alternativa a los sistemas lógicos basados en el principio de no contradicción y la ley del tercio excluso. De hecho, autores como Graham Priest intuirían que este recurso indio podría favorecer una interpretación dialectica de la realidad, esto es, una concepción según la cual la realidad es eminentemente contradictoria (Priest, 2010: 41).

En definitiva, desde las propuestas de Nagarjuna y Sexto Empírico atendemos a un rechazo de la verdad como adecuación que subyace a la concepción de la realista de la verdad, así como a sus principios lógicos de no contradicción, de tercio excluso y, como vamos a ver a continuación, de identidad. Ni Aristóteles puede legitimar los medios de conocimiento a raíz de los cuales pretende aprehender la verdad ni los estoicos pueden probar que existe una correspondencia entre sus enunciaciones y el estado de cosas. De igual manera, los oponentes de Nagarjuna parecen no ser conscientes del esencial carácter convencional del lenguaje. ¿Cómo podría un lenguaje convencional aprehender verdaderamente las diferenciaciones que él mismo realizó?

4.1. La crítica al principio de identidad: adiós al principio lógico fundamental y a la ontología

En este apartado se ilustra cómo gracias a Nagarjuna y a Sexto Empírico llegamos a la conclusión de que la identidad y la diferencia son fruto de convenciones lingüísticas. Más aún mostramos que la matemática parece realizar reificaciones de sus propios conceptos y los proyecta sobre lo real como si les perteneciera de suyo. Pero ni el número o su correlato substancial, el átomo verdaderamente existen.

La crítica de Nagarjuna y de Sexto Empírico al principio de identidad, que posteriormente fuera formulado por Leibniz bajo el principio de la identidad

los indiscernibles, pone de manifiesto la vigencia de las propuestas de nuestros escépticos a pesar de su antigüedad.

Vamos a tratar la misma en dos partes. En primer lugar, desde el explícito tratamiento de Nagarjuna por medio de sus objeciones a la ontología de los dharmas propia de la escolástica del sarvastivada⁹. En segundo lugar, desde la objeción al principio que se contiene de manera implícita en el planteamiento del absurdo de la suma y la resta por parte de Sexto Empírico. A propósito de esta última vertiente pondremos en cuestión, desde un prisma escéptico, la supuesta “verdad revelada” que, según el imaginario colectivo, constituyen las matemáticas.

Para empezar, Nagarjuna en su cuestionamiento de la existencia de los dharmas se opone a toda concepción atómica del universo como, por ejemplo, la de la escuela nyaya. El argumento de nuestro autor reside en el planteamiento de que no pueden existir esas entidades instantáneas e indivisibles constituyentes de todo lo real llamadas dharmas¹⁰ porque no hemos advertido que toda división es fruto de la convención del lenguaje. Más aún, en las cosas no hay un límite que nos imponga que algo no es divisible. La cuestión queda superiormente explicada por Arnau:

Hoy sabemos que no hay dos electrones iguales por la sencilla razón de que no es posible delimitar la entidad “electrón”, no podemos ver dónde empieza y dónde acaba, de modo que la entidad “electrón” pasa a considerarse como una perturbación de una entidad mayor, llamada campo [...]. Si el único lugar que nos quedaba para encontrar la identidad lo más sencillo y elemental, lo que no está compuesto de otras cosas [...] lo encontramos vacío, si no hay nada idéntico a otra cosa, el axioma fundacional de la lógica, la identidad, es extraño al mundo, y sólo tiene sentido en el universo del lenguaje (Nagarjuna y Arnau, 2006: 79).

Recordemos nuestro argumento en contra del sujeto a propósito del movimiento del apartado (2.1): no podíamos concluir de manera legítima la existencia de una substancia permanente al cambio o a la acción. Del mismo modo, no podemos fundamentar de manera alguna la existencia de una identidad

⁹ Nagarjuna fue educado en esta escolástica (Nagarjuna y Arnau, 2006: 78).

¹⁰ Se ofrece una excelente exposición de la cuestión en el siguiente artículo: Dragonetti, C., & Tola, F. (2007). Buddhism: Science, Philosophy, Religion. *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, 63, 713-742.

indivisible que sea fundamento de todo lo que existe a través de su composición. Sin átomos o dharmas o con la vacuidad de éstos, el mundo se encuentra inesenciado pues no podemos remitirnos a unas entidades determinadas que se constituyan como partes del todo de nuestra esencia, que nos compongan. Pero de ello, tampoco hemos de concluir que todo sea intrínsecamente diferente pues las nociones de identidad y de diferencia son correlativas. En los *Fundamentos de la vía media*: “Aquellos que enseñan la identidad o la diferencia del yo o de cualquier otra cosa, ésos no entienden el significado de la doctrina” (Nagarjuna, 2004: 109).

Con Nagarjuna, en suma, advertimos que el principio metafísico de la identidad, del mismo modo que su dependiente presupuesto de la continuidad de un sujeto a través del tiempo, no se correspondería más que con una verdad convencional ilusoria. Entenderíamos que el principio fundamental de la lógica lo que hace es proyectar nuestras propias divisiones convencionales sobre las cosas como si tuvieran existencia por sí mismas. De nuevo, el principio lógico más radical ya contiene de suyo este compromiso ontológico.

A continuación, en la crítica de la noción de adición y a la de resta expuesta por Sexto Empírico (1993: 264) en los *Esbozos pirrónicos* observamos cómo la matemática atenta contra los propios principios que ella misma ha establecido. Por ejemplo, si decimos que añadimos una copa a otras copas ¿a qué estamos añadiendo esas copas? No puede ser a ella misma porque ella ya no está en la suma. Pero tampoco podemos concluir que estamos sumándola a la mezcla de las copas puesto que la mezcla es otra cosa.

A través de este sencillo caso vemos cómo la matemática, al igual que la lógica, diseña unas entidades perfectamente definibles y commensurables que se pierden en los propios cálculos de la disciplina. Los fundamentos de la matemática y de la lógica parten de unas asunciones que no tienen demostración posible, de hecho, ni siquiera su propia noción de demostración es posible¹¹.

¹¹ Al respecto nos resulta importante mencionar la “refutación” de la demostración que realiza Sexto Empírico en “Contra los lógicos”. La propia demostración que se presenta como garantía de las más absolutas verdades no es demostrable con, lo cual, contra ella misma, supone un salto en el vacío. De hecho, partiendo de unos supuestos que podrían considerarse hipotéticos no presenta como tales a sus conclusiones (Sexto Empírico, 2012: 347 ss).

La lógica y la matemática hacen uso de una ontología de unos entes perfectamente delimitables, subsistentes por sí mismos y que operan como substratos de propiedades. Pero ambas constituyen “verdades” cuyo fundamento reside sobre sí mismas y que, por ello, nos obligan a aceptar la falacia de la *causa sui*. De igual manera, el correlato sustancial del número, el átomo se presenta como figura que nos justifica ontológicamente a través de la suma de partes.

De este modo, matemática, ontología y lógica por igual nos plantean que entidades ideales construidas como los dharmas, el átomo o el número constituirían el fundamento oculto de lo realmente existente. Estas relevantes disciplinas humanas caen presas de sus propias invenciones.

En definitiva, los argumentos en contra de la adición y de los átomos desmontan la ontología en tanto que prueban la imposibilidad de concebir algo subsistente por sí mismo, esto es, prueban la imposibilidad de la ontología tal y como la solemos entender.

Para finalizar, ponemos de relieve que Nagarjuna y Sexto Empírico exponen líneas que nos permiten cuestionar el recurrente dogmatismo que aqueja a la tradición filosófica. En cuanto rompemos con la noción de verdad como correspondencia o con el dogmatismo del sujeto como criterio de verdad, estamos cercanos a la proliferación de las teorías de la verdad, estamos más próximos a plantearnos la utilidad de la verdad para la vida. Asimismo, con el desmontaje de nuestra habituada verdad como adecuación, caen las tradicionales nociones ontológicas acerca de la causalidad¹², acerca del movimiento, acerca de la identidad e incluso

¹² Lamentablemente no hemos podido abordar el desmontaje de la noción de causalidad elaborado por nuestros escépticos. No obstante, vamos a plasmar brevemente las coordenadas de nuestra investigación al respecto. Para empezar, encontramos un paralelismo entre los tropos 6, 7 y 8 de los *Esbozos pirrónicos* y la doctrina budista del origen condicionado, casi como si los primeros constituyeran un amago de formular la última al negar la posibilidad de causas absolutas. A continuación, atendemos a cómo Nagarjuna replantearía la fundamental noción de causalidad del budismo a través de su vaciamiento ontológico. El *samsara* y el *nirvana* se percibirían como equivalentes. Esto es debido a que la noción de causalidad es una mera atribución conceptual: la causa sobre el efecto constituye una construcción lingüística a posteriori. Por último, reparamos en que la crítica a la supuestamente universal noción de causalidad está presente en las propias conclusiones de la mecánica cuántica. “Debe concluirse, cautelosamente, que no tiene validez experimental la aplicación de la causalidad a los fenómenos de la mecánica cuántica”. En: Varela, O. L. (2005). Causalidad y Mecánica Cuántica. *Visiones*, (4). p. 123

acerca del sujeto con Nagarjuna. Y con ello, se abre una nueva perspectiva para el “conocer” o, al menos, del cuestionamiento de ese conocer.

5. Conclusión

Los argumentos de Nagarjuna y de Sexto Empírico nos conducen al replanteamiento de todo un universo elaborado en torno a la ontología y a la lógica. Nos sitúan en una orfandad con respecto al conocimiento derivada del no poder pronunciarse sobre la existencia de verdades absolutas pendientes de ser alcanzadas o, al menos, sobre la suficiencia de nuestros medios en la labor. Más aún consideramos que sus propuestas nos llevan a una concepción constructivista del conocer: no hay más verdad que la que nosotros mismos elaboramos.

Esta propuesta pone el foco en las limitaciones de nuestro conocer, así como de sus elaboraciones. Sin embargo, podríamos cuestionarnos si verdaderamente el constructivismo no constituye un escepticismo radical pues, ¿de verdad elaborar es conocer en el sentido habitual del término? ¿No hemos visto acaso cómo la lógica y la matemática constituían al objeto que decían aprehender? En ese paso... ¿estamos conociendo? Recordando la relación de la técnica con el conocer evocamos en nuestra mente el siguiente ejemplo. ¿Si cambiamos a un amigo lo estamos conociendo? La respuesta es negativa pues conocer a un amigo sólo puede provenir de ese advertirlo en su forma natural, en su dejarse ser.

No obstante, aunque no podamos conocer o dudemos sobre lo mismo no podemos dejar de lado lo edificante de la terapia escéptica incluso para aquello que entendemos habitualmente por “conocimiento”. Sin una actitud escéptica el ser humano no podría haber hecho frente a las sucesivas rupturas paradigmáticas epistémicas. Por ejemplo, sin la posibilidad de cuestionar los principios de la geometría euclídea no podría haberse hecho frente a la crisis de fundamentos que experimentó la disciplina matemática durante los años veinte del siglo pasado.

Si este “conocer” es errado no nos importa. La verdad convencional es condición humana y la terapia escéptica nos advierte de la enfermedad de la búsqueda de la verdad. Así, a la base de la ontología está el error: un tiro ciego acerca de la concepción de la realidad. Del mismo modo, la lógica configurada en torno al prejuicio ontológico no hace más que construir sus cimientos en arenas move-
dizas. Sin embargo, el error es necesario.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARNAU, J. (2005). *La palabra frente al vacío: filosofía de Nāgārjuna*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ARNAU, J. (2011). “La teoría del conocimiento en Nāgārjuna”. *Daimon Revista International de Filosofía*, (54), 125-136.
- BADESA, C., JANÉ, I., Y JANSANA, R. (2016). *Elementos de lógica formal*. Barcelona: Ariel.
- CHIESARA, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.
- DIÓGENES LAERCIO (2010). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos ilustres*. Madrid: Editorial lucina.
- DRAGONETTI, C., Y TOLA, F. (2007). “Buddhism: Science, Philosophy, Religion”. *Pensamiento: revista de investigacion e informacion filosofica*, 63, 713-742.
- GARFIELD, J. L. (1990). “Epochē and Śūnyatā: Skepticism east and west”. *Philosophy East and West*, 285-307.
- INTECCA UNED. (2014). *Los inicios del escepticismo: Pirrón de Elis, la vida como forma filosófica*. [Video]. Retrieved from <http://contenidosdigitales.uned.es/fez/view/intecca:VideoAVIP-110254>.
- KUZMINSKI, A. (2007). “Pyrrhonism and the Mādhyamaka”. *Philosophy East and West*, 482-511.
- LUKASIEWICZ, J. (1976). “Para una historia de la lógica de enunciados”. *Critica* 8 (22), 124-129.
- McEVILLEY, T. (1981). “Early greek philosophy and mādhyamika”. *Philosophy East and West*, 141-164.
- NAGARJUNA Y ARNAU J. (2006). *Abandono de la discusión*. Madrid: Ediciones Siruela.
- (2004). *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela.
- PRIEST, G. (2010). “The logic of the catuskoti”. *Comparative Philosophy*, 1(2), 24-54.
- NICOLÁS, J. A., Y FRÁPOLLI, M. J. (Eds.). (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, M. S. (1994). “Sexto Empírico y los materialistas indios: el problema de la inducción”. *Archivum*, 71-80.
- SEXTO EMPÍRICO (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- (2012). Contra los lógicos. En: *Contra los dogmáticos* (60- 379). Madrid: Editorial Gredos.

- SIDERITS, M. y GARFIELD, J. L. (2013). "Defending the semantic interpretation: A reply to Ferraro". *Journal of Indian Philosophy*, 41(6), 655-664.
- VARELA, O. L. (2005). "Causalidad y Mecánica Cuántica". *Visiones*, (4).

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 28/12/2021

Aceptado: 16/03/2022