

LOS VITANDINES. ARGUMENTACIÓN NEGATIVA EN INDIA ANTIGUA

JUAN ARNAU
Universidad de Barcelona

Debates en la India antigua

Según una antigua costumbre de la India, algunos príncipes y soberanos congregaban periódicamente a pensadores, ascetas y religiosos de diferentes escuelas para discutir alguna cuestión controvertida. Nos ha quedado constancia de algunos de los temas que se debatían. La identidad o diferencia entre el cuerpo y el alma, la vida después de la muerte, el sentido de la existencia, las reglas de comportamiento y algunas cuestiones morales. Aunque los temas de discusión tenían un carácter más metafísico que político, el resultado del debate podía afectar las condiciones de vida de las escuelas en litigio, de modo que el arte de la persuasión adquiriría una gran importancia social y política.

La práctica misma de los debates y la selección de criterios y reglas para determinar un ganador contribuyeron decisivamente al refinamiento de los procesos formales de la inferencia (*anumāna*) e intensificaron el desarrollo del razonamiento lógico. Así, el estudio de la lógica antigua de la India pasa por el estudio de las reglas de dichos debates y el análisis de las condiciones bajo las cuales un argumento se consideraba probado y uno de los participantes resultaba derrotado. Los jueces (*madhyastha*) debían ser, según Śriharṣa, neutrales y rápidos en advertir si alguno de los participantes violaba alguna de las reglas del debate, lo que otorgaba inmediatamente la victoria a su oponente.

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 4 de julio de 2006 y aceptado para su publicación el 1 de agosto de 2006.

Muchas de las escuelas filosóficas disponían de manuales de entrenamiento para adiestrar a sus discípulos en los debates. Los estudiantes desarrollaban así cierta familiaridad con los diversos modelos de argumentos, los distintos tipos de falacias (hetvabhāsa), los argumentos circulares (cakraka), la identificación rápida de pseudorrazones y falsos ejemplos. Los tratados de adiestramiento clasificaban minuciosamente las contradicciones, los trucos y los sofismas (chala) que podían determinar (los que si eran identificados a tiempo podían implicar la derrota del adversario), o que eran utilizados para ganar tiempo o despistar.

Las palabras sánscritas para el debate o la discusión lógica son kathā y vāda. Bimal Krishna Matilal ha ofrecido una descripción de los diferentes tipos de debates que, según la escuela nyāya, se podrían agrupar en tres grandes categorías.¹ Había un debate amistoso, honesto, donde las razones estaban justificadas; otro hostil, que admitía métodos deshonestos, trucos y otras artimañas, y un tercero en el que una de las partes pretendía sólo la refutación de la otra, sin interesarse en establecer o probar tesis alguna.

1. vāda (debate, diálogo). Debate amistoso y cordial que usualmente tenía lugar entre maestro y discípulo. El Caraka-saṃhitā lo denomina sandhāya. Ambos contendientes buscan establecer una verdad, que toma la forma de una proposición (pratijñā) que tiene que ser probada o rechazada. El diálogo presenta una tesis y su antítesis, como cuando se atribuyen a un mismo objeto dos cualidades contradictorias (*i.e.*, el sonido es eterno, el sonido no es eterno). La tesis deberá sustentarse mediante pruebas y razonamientos (tarka). Cada una de las partes formula el argumento mediante el silogismo de cinco miembros y la tesis probada no deberá contradecir ni los supuestos ni ningún otro principio evidente por sí mismo o de sentido común. En este tipo de debates el que no es capaz de probar su proposición

¹ B. K. Matilal, *Perception. An essay on classical Indian theories of knowledge*, Oxford University Press, 1986. También de Matilal: *The Character of Logic in India* (editado por Jonardon Ganeri y Heeraman Tiwari), State University of New York Press, 1998.

no es censurado ni humillado. No hay vencedor ni vencido, solo una marcha armoniosa, dialogante y jerarquizada hacia la verdad.

2. jalpa (sofistería, altercado dialéctico). Este segundo tipo de debate no comparte las buenas intenciones del primero. Lo decisivo aquí es la victoria (vijayā), no la verdad. Normalmente tenía lugar entre representantes de escuelas filosóficas rivales. Se permitían toda clase de trucos y ardidés dialécticos para confundir al adversario: falsas paridades, pseudorrazones, objeciones banales para ganar tiempo, recursos retóricos, sofismas, etc. Aunque los golpes bajos estaban permitidos, si alguno de los contendientes los identificaba y lograba hacérselo ver a los jueces, éstos podían dar por concluido el debate y dictaminar el vencedor. De modo que la simpatía o recelo de los jueces hacia los contendientes podía resultar decisiva. Los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra) listan veintidós situaciones que daban por concluído un debate (nigraha-sthāna), aunque otras fuentes como la *Colección de Caraka* (Caraka-saṃhitā) o algunos manuales budistas y jainistas listan un número diferente. En este tipo de debates la razón bien fundada no aseguraba la victoria. Las estrategias de intimidación eran frecuentes: uso de abstrusos tecnicismos o referencia a textos con los que el oponente no estaba familiarizado. El nerviosismo o la precipitación también podían jugar malas pasadas a los contendientes, quienes podían cometer errores en la presentación de su argumento. La teatralidad jugaba también su papel. Udayana apunta que se podía perder tan pronto como se mostrara confusión o aturdimiento; así, un sofisma que destilara autoridad y que pareciera inteligente podía derrotar a una razón bien fundada expresada con un tono dubitativo en un debate presidido por jueces incompetentes.
3. vitandā (debate de refutación). Crítica que pretende mostrar las inconsistencias lógicas del oponente sin establecer ninguna tesis propia. Para que se pudiera dar este tipo de debates, una de las partes debía tratar de establecer una tesis, mientras que la otra se encargaría de refutarla sin proponer tesis alguna. Esto quiere decir que la impugnación de una tesis no comprometía al impugnador a aceptar

la tesis contraria. El vitandīn es aquel que participa en el debate con el único propósito de la refutación, sin proponer ninguna proposición y sin dar por tanto al oponente la posibilidad de refutarla. Este tipo de discusión fue la preferida de los cārvaka (materialistas), los mādhyamika (budistas) y los vedāntin (hinduistas).

El término sánscrito vitandā, cuando se dice de una palabra, de una doctrina o de una proposición, significa falaz, y tiene una connotación de frivolidad. Cuando se aplica a una réplica en una argumentación o debate el término tiene dos aspectos: el negativo se podría traducir por “capcioso”, eso que hace arrancar al contrincante una respuesta que podría comprometerlo o que favorece el propósito del que la formula; en su aspecto positivo significaría “argumentación negativa”. El término tiene algo también de burla fina y disimulada y, como en la ironía, de pretensión de dar a entender algo diferente a lo que se dice.² Es precisamente esa distinción entre *decir* y *mostrar* la que permite leer a los vitandines como ironistas.

Sin embargo, desde la perspectiva de la escuela nyāya, el debate vitandā debía considerarse una subcategoría de jalpa, el altercado dialéctico y tramposo que sólo pretende la victoria, aunque, como veremos más adelante, algunos pensadores como Nāgārjuna o Śrī Harṣa defenderían su legitimidad.

Nos encontramos pues con tres modos de la *verdad*. Uno busca razones justificadas, otro la victoria y el último la falsedad.

² Entre los significados del término vitandā se encuentran el de “crítica ociosa”, “objeción capciosa”, “controversia frívola o falaz”, “crítica capciosa en general” (Apte). Los diccionarios de sánscrito citan todos la misma fuente, los Nyāyasūtra, por lo que no hacen justicia al término, que sería reivindicado por el vedānta advaita en la India medieval. Veamos algunos ejemplos, “Cavil, captious objection, fallacious controversy, perverse or frivolous argument” (en Nyāya: “Idly carping at the arguments or assertions of another without attempting to prove the opposite side of the question.”) Vaitandīka: Skilled in the tricks or artifices of disputation. Captious person (Monier-Williams, Oxford, 1899). “Captious argument” (Londres, Macdonell, 1893). “A form of debate” (*A trilingual dictionary*, Calcutta, Sanskrit College, 1966). En hindi: “captious or perverse criticism. Pointless or frivolous controversy”. En francés: “chicane, argumentation futile (par laquelle on cherche à battre l’adversaire sans réussir à démontrer la justesse de son propre point de vue) (*Dictionnaire Sanskrit-Français* de Louis Renou y Nadine Stchoupak, Paris, 1959). Alemán: Chicane in der Disputation, wobei der Streitende seinen Gegner zu widerlegen bemüht ist, ohne dadurch für seine Behauptung eine Stütze zu gewinnen (*Sanskrit Wörterbuch*, Otto Bohtlingk, 1883).

En el primero, *vāda*, la verdad exige de la colaboración y de la confianza. En el segundo, *jalpa*, la verdad requiere de la ambición de victoria, el juego sucio y la falta de escrúpulos. (*Jalpa* expresaría la lucha por el poder, la verdad del poder, mientras que *vādā* el poder de la verdad.) En el tercero, *vitañḍā*, que es el que más nos va a interesar aquí, la verdad exigía encontrar lo falso. Solidaridad jerarquizada y académica (*vāda*),³ fraude y picaresca intelectual (*jalpa*) y escepticismo del que piensa que sólo el error habla (*vitañḍā*). La misma taxonomía del debate plantea ya numerosas cuestiones. Si fuera cierto que el error se desbarata solo (Borges) no haría falta un debate como *vitañḍā*. Aunque en teoría y según los textos canónicos del *nyāya*, los debates estaban estructurados según estas tres modalidades, es muy probable que se produjeran ingerencias entre uno y otro.

Surge entonces una inevitable cuestión, que los *Nyāya-sūtra* no eluden. Si hay una verdad y una razón justificada, ¿por qué utilizar falacias o pseudorrazones? ¿Qué utilidad tendrían las artimañas y los trucos del debate *jalpa* para el que busca la verdad? Si el argumento del oponente adolece de algún defecto, bastaría con señalarlo, advertir la falacia o la pseudorrazón. Y si no adolece de defecto alguno, bastaría con aceptarlo y reconocer su verdad. Para el que busca la verdad y confía en las posibilidades de lo discursivo no debería ser necesario utilizar métodos ilegítimos para lograr la victoria, pues la única victoria sería la verdad misma. Las reglas de la lógica (indistinguibles de las del debate) la hacen posible, el camino ya está trazado, sólo hace falta encontrarlo.

Al margen de respuestas un tanto crípticas —como la que describe a la verdad como un brote tierno que debe protegerse con las espinas de una dialéctica fraudulenta—, la lógica del *nyāya* defendió estas prácticas por varias razones. Una de ellas aducía que la razón justificada y verdadera puede en ocasiones

³ Cuando los textos de lógica de los que estamos hablando fueron compuestos, el sánscrito en el que se escribieron ya no era una lengua viva. Acceder al conocimiento de la lengua misma exigía varios años de estudio de la gramática y sintaxis sánscritas (doce según el *Pañcatantra*) además del entrenamiento en los procedimientos de la argumentación lógica. Estas prácticas estaban reservadas a una élite escolástica y las sutilezas argumentales que en ellas tenían lugar no eran de fácil acceso.

no hallarse disponible o al alcance del que debate, de modo que éste podría ponerse nervioso y no dar con ella en el momento de probar su tesis. Ante semejante crisis, utilizará algunos trucos para salir del paso. Si su oponente carece de la pericia suficiente para desenmascarar esas falacias, el *naiyāyika* ganará algo de tiempo para dar con la razón justa; incluso podría llegar a vencer sin haberla hallado, y la semilla del *verdadero* conocimiento quedaría protegida.

Otro argumento que justificaba la destreza en artimañas y trucos, propuesto por Uddyotakara, es que el conocimiento de los mismos permitirá al *naiyāyika* reconocerlos en el discurso de su adversario y si logra identificarlos ante el jurado saldrá vencedor. También pueden servir como salida desesperada. Cuando la derrota es inminente, uno de estos trucos puede crear la duda en el oponente y, aunque vencido, el *naiyāyika* se llevará la satisfacción de haber creado una duda en el vencedor. La retórica, según esta escuela, no alcanza la verdad de la lógica, pero puede protegerla. Otras escuelas, como el *madhyamaka* o el *vedānta*, verían con ironía dicha verdad de la lógica, arguyendo que no es sino el resultado de un acuerdo, siempre provisional, entre los hombres; concretamente entre aquellos que establecían las reglas y directrices que dirimían el resultado de los debates, aquellos que los convocaban y los que en ellos participaban.

Argumentación negativa

Aunque la argumentación negativa, *vitañḍā*, no debería confundirse con el escepticismo, esta forma del debate unió al *mādhyamika* (budista) con el materialista (*cārvaka*) y, más tarde, con el *vedāntin* (hinduista). Se basa en una desconfianza fundamental hacia el lenguaje y su capacidad para confundirnos. *Establece* la verdad, de manera irónica, mediante una vía negativa que aparta el velo del error, que es el velo de las palabras, y se escabulle de la literalidad (de lo que las palabras significan para la gente común) para que la verdad se manifieste, si esto es posible, desprovista de palabras, aunque al mismo tiempo se reconoce la necesidad de las palabras mismas para producir esa aparición.

¿Por qué buscar lo falso? ¿Por qué desarrollar un olfato para la contradicción? ¿Por qué algunos pensadores creyeron que las palabras sirven a lo que no es el caso? ¿De qué modo, en estos estadios antiguos del pensamiento, se pensó la negatividad del lenguaje? ¿Por qué pensar contra las palabras y no del lado de las palabras? Una de las respuestas a estas preguntas consistirá en decir que esa negatividad va acotando la verdad, va clausurando los desvíos que nos alejan de ella. Si bien esa vía negativa estaba dotada de cierto escepticismo respecto a las posibilidades de lo discursivo, los que la promulgaban no creían que no existiera una verdad, sino que consideraban que las palabras no podían dar cuenta de ella, que confundían la búsqueda de quien confiaba en ellas. Llamaré a esta actitud *dialéctica de lo inefable*. Según ésta, aunque las palabras no pueden acertar con la verdad o localizarla, sí pueden resultar útiles para cercarla, acotarla y facilitar así una intuición no verbal de ella. Como si el negar pudiera parcelar la verdad, situarla señalando donde no está, donde no hay que buscarla. De modo que esta actividad del razonamiento, que aquí toma la forma de un desmentir o refutar, sirve de vehículo (escalera o balsa fueron las metáforas budistas) para alcanzar ese lugar donde es posible la intuición de la verdad.

Parecería a primera vista que estas prácticas dialécticas, este arte del desmentir, rechazara la prescripción budista de silencio. Nada más lejos de la intuición de *mādhyamika*. Otro texto, el *Diálogo con Vimalakīrti* da cuenta de esta paradoja. Los budas no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras no significa que deba permanecer en silencio sino que está libre de las construcciones mentales asociadas con ellas. No temer a las palabras significa lograr que éstas se abran a su silencio, significa poner en escena el gesto que restituya al lenguaje a lo inexpressado.

Esta dialéctica de lo inefable, en muchas de sus formas (no sólo budistas), tiene una actitud ambigua hacia el lenguaje y el razonamiento lógico. Por un lado reconoce su incompetencia para dar testimonio de la verdad, para expresar lo que, en su propia naturaleza, es inefable, y en ese sentido desconfía de él; por el otro, esas sospechas no llegan a convertirse en un rechazo del lenguaje, pues hay una conciencia muy clara de que tanto

el lenguaje como el razonamiento son herramientas indispensables para avanzar en el camino hacia el despertar.

Tanto el madhyamaka budista como el vedānta hinduista comparten esa dialéctica de lo inefable. Ambas tradiciones utilizan el lenguaje con maestría y explotan, hasta límites insospechados, las capacidades de lo discursivo (tanto lógicas como poéticas). Hay aquí un punto de contacto entre filosofía y poesía, de modo que podemos encontrar autores como Śrīharṣa o Dharmakīrti que fueron célebres como poetas y como lógicos, algo no poco frecuente en la literatura de la India.⁴

Pero, ¿qué significa hacer llegar un mensaje mediante la argumentación negativa (vitandā)? Tanto Nāgārjuna como otros vitandines después de él trataron de exponer la verdad (tatva) sin hablar de ella, insistiendo en una idea recurrente en el mahāyāna: la de que el Buda no pronunció palabra alguna durante su ministerio. El vitandín propone el carecer de puntos de vista como el único punto de vista que expresa el significado del despertar. La pregunta será entonces qué tipo de actitud intelectual y moral debería seguirse de esa ausencia de puntos de vista.

La vacuidad del budista es una crítica de lo convencional y en ese sentido es una crítica del debate mismo y de la propia discusión razonada. ¿Por qué entonces participar en él? ¿Por qué esa pulsión de refutación? La respuesta de los propios vitandines fue que ellos no pretendían descartar o suplantar esa realidad convencional. Sin esa realidad convencional, sin la realidad misma de las palabras y del lenguaje, la vacuidad no sería posible. La vacuidad está condicionada por ella; es en realidad resultado de ella, causa y efecto del lenguaje mismo. De ahí que no pueda entenderse al margen de lo convencional (vyavahāra), pues descansa en el mismo acuerdo humano y en ese sentido la vacuidad necesita de la *objetividad* (la capacidad de ponernos de acuerdo, según Rorty). Esa realidad convencional que podríamos llamar lenguaje, pero que también es conoci-

⁴ Considero que utilizar la palabra “mística” en este contexto lleva a confusión, si por mística entendemos la búsqueda o la existencia de una experiencia que no está condicionada por lo lingüístico, lo histórico y lo conceptual. La cuestión es si debemos conservar o no la palabra en el contexto de la filosofía temprana de la India y cómo deberíamos definirla si lo hacemos. Personalmente creo que es mejor evitarla.

miento y voluntad de dominación, es el conjunto de todas las visiones del mundo, de todas las formas de imaginar lo que el mundo es, de todas las elaboraciones del lenguaje de la lógica y de cualquier otro lenguaje. De todas ellas hay un punto de vista, reflexivo, irónico, que permite ver al resto de las visiones y a sí mismo como vacíos. Esta misma visión es vacía porque no podría existir al margen de la realidad convencional, porque no puede salir del todo de sus límites, porque está condicionada, como el resto de las cosas. El vitandín trata así de imprimir, mediante su argumentación negativa, una imagen (la visión del dharma) que pudiera expresar lo que las palabras no pueden expresar, en un intento de revelar, en un sentido fotográfico, el pensamiento del despertar mediante el negativo de lo verbal.

Si algunos vitandines como Nāgārjuna o Śrī Harṣa, que pertenecían a comunidades escolásticas y religiosas que aceptaban todo un conjunto de verdades doctrinales, renunciaron a probar y se dedicaron exclusivamente a refutar, entonces —como apuntó un antiguo naiyāyika de nombre Sānātani— habría que distinguir cuatro tipos de debate: vāda, vāda-vitaṅḍā, jalpa y jalpa-vitaṅḍā. La vieja taxonomía del nyāya necesita redefinirse, así como la misma palabra vitanda, que empieza a dejar de considerarse despectiva. El nombre de Sānātani aparece en un trabajo de Udayana (975-1050) titulado *Tātparya-parīśudhī*. Probablemente fue el autor de un comentario al capítulo quinto de los *Nyāya-sūtra*.⁵ Según Sānātani tendría que haber cuatro tipos de debates en lugar de los habituales tres de la literatura canónica. Los dos primeros serían protocolos de una sincera búsqueda de la verdad (por ambas partes, al margen del acuerdo sobre la cuestión de si esa verdad podría expresarse mediante palabras o argumentos), mientras que los segundos sólo perseguirían el prestigio y la influencia. En los dos primeros hay una voluntad de saber, aunque en el caso del vitandín ese saber no sea discursivo; en los segundos, una voluntad de poder. Considero importante la configuración de esta taxonomía en la India antigua porque es precursora del tema de nuestro tiempo, apuntado por Nietzsche y desarrollado por Fou-

⁵ B. K. Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, p. 92.

cault: la relación entre conocimiento y poder. La distinción que Udayana atribuye a Sānātani pone su interés en el poder de la verdad y descuida esa otra faceta, la verdad del poder.

El absurdo como filosofía

Una de las formas más habituales de llevar a cabo la argumentación negativa fue la reducción al absurdo (*prasaṅga*). El método es como sigue. El vitandín asume, provisionalmente (*abhyupagama*), los supuestos o axiomas del adversario, y los desarrolla siguiendo la lógica del oponente, mediante el uso de inferencias *correctas* (*anumāna*), ejemplos *pertinentes* (*upamāna*) y otros *medios de conocimiento* (*pramāna*) que su interlocutor considera válidos. Este desarrollo continúa hasta alcanzar una proposición que contradiga los supuestos. Se trata de un trabajo dialéctico que desconfía de las posibilidades “positivas” del razonamiento, teniendo como objetivo final el absurdo y no la conclusión válida.⁶

La reducción al absurdo, muy utilizada hoy día en el análisis matemático, ha sido una estrategia frecuente en filosofía, de modo que si definiéramos la práctica filosófica en función de sus métodos (y no en función de las creencias de aquellos que los emplean), las prácticas dialécticas del vitandín entrarían en el ámbito de lo que llamamos filosofía. Pero hay algunas diferencias entre lo que hace el matemático y lo que hace el vitandín. El matemático, para probar una igualdad, una ecuación, supone lo contrario: transforma la igualdad que quiere probar en desigualdad. Esa desigualdad se desarrolla hasta dar con una contradicción. Una vez encontrada, se considera probada la equivalencia primera. Para el vitandín este procedimiento tampoco sería lícito. Probar que algo es lógicamente contradictorio no tiene por qué implicar que su contrario sea cierto. Reducir al absurdo una creencia no tiene por qué implicar su contraria, pues puede significar el rechazo mismo de los términos en los cuales se basa dicha creencia. Reducir al absurdo

⁶ Se ha dicho a menudo (Jerome Bruner, Nelson Goodman) que el sentido es algo construido; en este caso el absurdo también lo sería. Ambos requieren de la lógica.

la idea de que un dios creó el universo no tiene por qué implicar, según el vitandín, la idea de que el universo fue creado por un demiurgo, pues el universo pudo no haber sido creado. Se rechaza la terminología *creativa*, incluso la noción de origen, sin que esto quiera decir que se acepte otro tipo de terminología, pues se piensa (sin que se sepa muy bien cómo) que las palabras crean un velo (el velo de māyā), que impide ver la realidad.⁷ Ese rechazo que difiere la solución indefinidamente se extiende (se *disemina*) a todo concepto.

Uno podría preguntarse si la búsqueda del absurdo es un objetivo legítimo de la filosofía. Los vitandines, precursores de Albert Camus, pensaban que sí. Algunas voces contrarias argumentaron y argumentan que la contradicción no puede ser el objetivo de la filosofía, pues la filosofía misma es el esfuerzo por neutralizar el absurdo y crear un sentido del mundo.

Los vocabularios que afirmaron o censuraron la actitud del vitandín alcanzarían un alto grado de violencia intelectual. Para contrarrestar dicha agresividad, los jainistas extendieron su doctrina de la no violencia a la argumentación filosófica, estableciendo que toda crítica debía ser precedida de una comprensión total y profunda de la doctrina por rebatir. Mediante dicha asimilación se neutralizaría la crítica. Esta doctrina, llamada anekāntavāda (“la verdad no está sólo en un lado”), fue una de las más grandes manifestaciones de la tolerancia intelectual que dio la historia de la filosofía de la India.

Otros vieron en la estrategia del vitandín una labor de desbrozado. La reducción al absurdo y la argumentación negativa no pueden decirnos qué es el mundo o cuál es la verdad, pero sí pueden preparar el camino para que esa verdad se manifieste por sí misma. Como si para escuchar la música de la verdad hubiera que silenciar el susurro del lenguaje (*Le bruissement de la langue*).

Es bien sabido que las palabras son incapaces de dar cuenta de muchos de los estados de ánimo que experimentamos cada día. Wittgenstein proponía que tratáramos de describir el

⁷ Esa crítica del lenguaje se resuelve, como ocurre a menudo, en crítica de un cierto lenguaje, que termina por sustituirse por otro lenguaje; en el caso del vitandín, por toda una serie de metáforas de la ilusión.

sonido de un clarinete; Chesterton, los colores de una selva otoñal. Pero la torpeza del lenguaje ante dichas situaciones se confunde a menudo con la futilidad de las palabras o de la lógica, en aras, en general, de una experiencia *más allá* del lenguaje; como si esa misma experiencia fuera algo extraordinario. Lo que puede enseñarnos el uso que hicieron los vitandines de la lógica es precisamente que el razonamiento puede servir muy bien de base a la intuición de la *negatividad* del lenguaje, un tema recurrente de la filosofía reciente (pienso en Saussure, Derrida, Adorno y Agamben) y que los gramáticos indios abordaron mediante el concepto de *apoha*.

Foucault ha mostrado cómo el rechazo de ciertos vocabularios ha configurado los diversos escenarios en la batalla por el estatuto de lo verdadero a lo largo de la historia de las ideas; pero toda crítica del lenguaje —hoy lo sabemos bien— es crítica de un *cierto* lenguaje. No importa que ésta se presente a sí misma como una crítica del lenguaje en su totalidad: siempre acaba por proponer un vocabulario que ocupe el lugar del socavado. Los vitandines criticaron el lenguaje de la lógica para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión. A ellos se les podrían aplicar las palabras que escribiera Foucault en el prefacio a *El nacimiento de la clínica*. Los vitandines tuvieron una conciencia clara “de que hay un lenguaje y de que, en las innumerables palabras pronunciadas por los hombres —sean razonables o insensatas, demostrativas o poéticas— ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, y conduce nuestra ceguera”.

El vitandín se ve a sí mismo, de ahí su ironía, dedicado a la elaboración paciente de la refutación, en la creencia de que el lenguaje, en su soberanía negativa, tendrá el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad a quien sepa escuchar su silencio.⁸

⁸ Veamos ejemplos de conflicto entre vocabularios en las disciplinas científicas contemporáneas. Supongamos que nos iniciamos, por ejemplo, en el estudio de la materia. En primer lugar nos veremos obligados a familiarizarnos con todo un vocabulario heredado de esa tradición de conocimiento, un vocabulario que habla de átomos, protones, electrones, campos magnéticos, partículas elementales, campos de fuerza, ondas de probabilidad, números cuánticos, etc. Y estas palabras nos ayudan a crear un universo de significado (relaciones) en el que habitan las entidades (identidades) citadas. Y hablar de la materia es hablar en estos términos.

La exclusión del vitandín

Ya hemos visto que el vitandín nunca dice cómo son las cosas. Los textos canónicos de la lógica del nyāya (Nyāya-sūtra) lo consideraron un pendenciero. Un sujeto irresponsable al que no le importa la verdad ni el conocimiento y cuyo pasatiempo favorito es ejercer de abogado del diablo en la discusión filosófica. En la literatura no faltan intentos de impedir su participación en los debates y excluirlos del ágora donde está en juego el conocimiento. Las corrientes dominantes de la filosofía de la India consideraban a los vitandines como los representantes de la crítica capciosa; más interesados en arrancar del interlocutor una respuesta que pudiera comprometerlo que de encontrar una razón justificada. Tenían una maliciosa inclinación a subrayar los errores, a levantar objeciones que pudieran confundir o enredar a sus adversarios. Sin embargo, desde la perspectiva de los propios vitandines habría que despojar al término de toda connotación peyorativa. La práctica dialéctica del vitaṅḍā fue para ellos una tarea intelectual necesaria y comple-

Nos iniciamos en el estudio de la vida y, de nuevo, nos encontramos (heredado de la tradición) con un vocabulario que habla de células, proteínas, nutrientes, neurotransmisores, genes, ADN, etc. Y estas palabras nos ayudan a crear un universo de significado (relaciones) en el que habitan todas estas entidades (identidades). Y hablar de la vida es hablar en estos términos.

Iniciamos el estudio de la mente y el comportamiento y nos encontramos (heredado de la tradición) con un vocabulario que habla de neurosis, paranoias, esquizofrenias, placebos, frustraciones, etc. Y esas palabras nos sirven para crear un universo de significado en el que habitan todas las entidades (identidades) citadas. Y hablar de la mente es hablar en esos términos.

Y ocurre, cuando nos disponemos a elaborar un discurso sobre la materia, la mente y la vida, que los vocabularios de los que disponemos son inconmensurables entre sí. Podemos hablar de las proteínas de la célula, pero no nos es lícito hablar de la función de ondas de las partículas que componen la célula o de la neurosis de la célula. (Y si lo hacemos nuestro discurso ya no es científico, sino poético.) De modo que las diferentes disciplinas de conocimiento entablan un diálogo de sordos, establecen las condiciones mismas para un solipsismo epistémico. Hay aquí una falta de entendimiento; falta un traductor. Incomunicadas, sordas hacia lo que dicen las otras, las ciencias avanzan como si la neurosis no tuviera que ver con la vida o las células no fueran materia.

Hablar muchos de estos idiomas, ¿nos llevará a un mejor entendimiento del mundo? ¿O simplemente nos puede ayudar (lo que no es poco) a encontrar las brechas de un determinado lenguaje gracias al conocimiento del otro? Conocer varios de estos lenguajes puede ayudar a perfeccionarlos, pero deja sin respuesta la cuestión principal: el entendimiento entre ellos.

mentaría a otros de sus intereses, un modo de argumentar que expresa lo que no es el caso y guarda silencio sobre lo que pudiera ser.

La discusión tipo *vitañḍā* es una de las dieciséis categorías (*padārtha*) que lista la primera estrofa de los *Nyāya-sūtra*, el texto fuente de la tradición lógica de la India, probablemente contemporáneo a *Nāgārjuna*. El tratado establece los vocabularios de la lógica y sienta las bases de la argumentación especulativa. Gran parte de la tradición dialéctica de la India descansará en dicho texto pues, ya fuera para defender dichas categorías o para refutarlas (como en el caso de *Nāgārjuna* en *Métodos de la discusión* (*Vaidalya-prakarāṇa*), siempre se acabará recurriendo a ellas. Los dos comentarios canónicos de la escuela *nyāya* a los concisos aforismos (*sūtra*) de *Gautama* son el de *Vātsyāyana* (s. v), llamado *Nyāya-bhāṣya*, y el de *Uddyotakara* (s. vii), denominado *Nyāya-vārtika*.

Vātsyāyana distingue, como ya vimos, tres formas de debate (*kathā*): el diálogo amistoso que busca la verdad (*vāda*), el altercado dialéctico (*jalpa*) y la argumentación negativa (*vitañḍā*). La definición del debate *vāda* de *Akṣapāda Gautama*, supuesto autor de los *Nyāya-sūtra*, aparece al principio del segundo capítulo (*āhnikā*) del primer libro (*adhāya*). La estrofa considera que para darse este tipo de discusión filosófica debe haber una tesis (*pakṣa*) y una antítesis (*pratipakṣa* o *purvapakṣa*). Semejante situación —añade *Uddyotakara*— ocurre cuando se adjudican dos atributos incompatibles a la misma cosa. La tesis se probará o refutará mediante evidencias (*pramāṇa*) y razonamientos (*tarka*) que no se opongan a la tesis y que sean presentados mediante el protocolo de cinco elementos de la inferencia.

Vātsyāyana aclara que cuando se atribuyen dos características mutuamente excluyentes a un mismo objeto (por ejemplo: el *ātman* existe, el *ātman* no existe), entonces tenemos una tesis (*pakṣa*) y una antítesis (*purvapakṣa*). Uno de los contrincantes se hará cargo de sostener (*parigraha*) la tesis y el otro la antítesis; en el ejemplo, la tesis atribuye existencia al *ātman* y la antítesis la niega. Sin embargo, dos características opuestas atribuidas a diferentes objetos no constituyen un *pakṣa* y un *purvapakṣa*, condición necesaria del debate *vāda*; por ejem-

plo: “el ātman es eterno” y “el conocimiento no es eterno” no son una tesis y una antítesis.

Pero los vitandines argüirán que ellos pretenden participar en los debates sin sostener (parigraha) un pakṣa o un purvapakṣa, sino simplemente refutando el pakṣa del adversario. El nyāya replicará que sin algo que sostener no es posible el vāda, no es posible alcanzar la verdad (dándose por sentado que la verdad tiene una naturaleza discursiva).⁹ Vātsyāyana explica que la actividad dialéctica que mediante razonamientos (tarka) y pruebas (pramāṇa) sostiene una tesis, se llama parigraha. Vāda está caracterizado por el adjetivo pramāṇa-tarka-sādhana-upāmbha, que debe entenderse como mantener (sādhana) la tesis propia, y refutar (upāmbha) la contraria mediante tarka y pramāṇa. En este tipo de debate amistoso, que analiza mediante el diálogo algún asunto novedoso o acerca alguna cuestión controvertida, no se llega a un punto (como en jalpa o vitañḍā) en el que una de las posiciones resulta derrotada (situación que recibe el nombre de nigraha-sthāna y que sería una suerte de equivalente al jaque mate en ajedrez). Un posible nigraha-sthāna en una controversia como jalpa o vitañḍā sería el descubrimiento, por alguno de los contendientes o de los jueces, del uso de alguna falacia (hetvabhāsa) o de una pseudoprueba (viruddha) que contradijera la tesis defendida.

Otro de los factores que define vāda es el empleo del protocolo de cinco elementos de la inferencia (pañca-avayava-upapanna), de forma que la omisión de alguno de estos componentes desencadenaría un nigraha-sthāna, así como la prueba superflua o la redundancia (adhika), que es la repetición de alguno de dichos elementos. Vātsyāyana añade que si ambas partes sólo utilizan argumentos para sostener (sādhana) su propia tesis y no para refutar (upāmbha) la opuesta, el debate puede seguir siendo llamado vāda.

⁹ La crítica de Nāgārjuna a la distinción de Gautama, en concreto a la posibilidad misma del debate, utiliza un argumento recurrente en la filosofía del mādhyaṃika. Según éste, el debate no puede darse debido a la inexistencia de la palabra y su referente. La palabra “vasija” y la propia vasija no pueden ser ni idénticas ni diferentes. Si fueran idénticas, entonces la vasija, compuesta de arcilla y agua y fabricada en la rueda del alfarero podría crearse con tan sólo imaginarla; además, con sólo decir “vasija” la sed quedaría saciada, del mismo modo que al decir “fuego” los labios arderían. Y eso es inaceptable. Pero si fueran diferentes, al decir “vasija” no se acertaría con ella (Vaidalya-prakaraṇa LII).

Además, la razón de mencionar los razonamientos (*tarka*) y las evidencias (*pramāṇa*) de forma separada no sólo se debe a que éstos pueden funcionar sin recurrir a la inferencia (y sus cinco elementos) sino porque son ellos los que diferencian *jalpa* de *vāda*. En *jalpa*, comenta Vātsyāyana, la refutación y defensa de la tesis puede recurrir a sofismas (*jāti*), palabrería (*chala*), mientras que en *vāda* sólo el razonamiento y las pruebas deben sostener la tesis propia o atacar la contraria.

La filosofía toma posiciones contra los charlatanes; limita su feudo, distingue lógica de retórica. Pero habrá quienes no acepten esa distinción y, sin embargo, se conviertan en expertos en lógica, maestros de una ciencia en la que no creen, los vitandines. Ya hemos señalado que la mayoría de los comentaristas canónicos del *nyāya*, siguiendo a Gautama, incluyeron a *vitaṇḍā* como una subcategoría de *jalpa*, la disputa dialéctica que permitía sofismas, trampas y falacias. La taxonomía misma desacredita ya su práctica, pues se le excluye de la clase de debate *vāda*; ése que conduce a la verdad mediante razones justificadas y que no permite falacias o sofismas.

Al vitandín (o *vaitaṇḍika*) no le interesa establecer ninguna tesis; simplemente pretende refutar la tesis del adversario por los medios que sean. Esto es lo que se deduce del aforismo de Gautama. Vātsyāyana va un poco más allá y cuestiona la posibilidad misma de definir *vitaṇḍā* como un *jalpa* en el que una de las partes no defiende ninguna tesis. Esto carecería de sentido porque las proposiciones presentadas para refutar al adversario constituyen ya una propuesta (una tesis) que el vitandín debe aceptar como suya. Es decir, que si refuta la proposición *p*, debe aceptar como suya *no-p*, en términos técnicos, si refuta el *purvapakṣa* debe hacer suyo el *uttarapakṣa*.

Uddyotakara va mucho más allá en su crítica del vitandín; su posicionamiento es insostenible pues su crítica acepta al menos cuatro cosas: 1. la existencia de una opinión por criticar; 2. el hecho de que esa opinión sea falsa; 3. la presencia del adversario que la propone, y 4. su propia presencia como la persona hacia la que el adversario hace su propuesta. Todo esto se haya implícito en toda crítica, de modo que no puede haber únicamente una crítica: la crítica misma presupone los cuatro factores citados.

Panibhusana, en su extensa *elucidación*, publicada en bengalí en 1967,¹⁰ añade que aunque las palabras jalpa y vitanda eran utilizadas en un sentido peyorativo, éstas no eran controversias caóticas sino que había toda una serie de reglas y un jurado al que los contendientes exponían sus argumentos, y un presidente que, tras el veredicto del jurado, dictaminaba el vencedor. Esta polémica fue extensa, Hemacandra, filósofo jainista, rechazaba considerar jalpa y vitandā como formas de debate; el filósofo budista Vasubandhu también. Pero hubo otros que defenderían la legitimidad y honestidad de los vitandines. Entre ellos encontramos a Śrī Harṣa, lógico y poeta del siglo XII, vinculado al vedānta advaita, que vivió en los alrededores de Varanasi.

Elogio del vitandín (Śrī Harṣa)

Abandono de la discusión inicia una querrela que culminará en el siglo XII con el *Elogio de la refutación* (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādyā) de Śrī Harṣa, una extensa disertación sobre la vanidad de la filosofía. La obra se ocupa de una antigua controversia entre las escuelas jaina, nyāya y mīmāṃsā, por un lado, y los mādhyamika y vedāntin, por el otro. Los primeros consideraban que al negar la posibilidad de probar la existencia de los medios de conocimiento, el mādhyamika y el vedāntin quedaban desautorizados para participar en la discusión dialéctica. El debate, dirá el nyāya, es el arte de probar, y sin medios de conocimiento nada se puede demostrar. No habiendo pruebas, ni medios para probar, ni sujeto que prueba, ¿qué sentido tendría el debate? En la forma de plantear el problema se aprecia ya el malentendido. Los segundos no mantenían la inexistencia de los medios de conocimiento; simplemente negaban que pudiera probarse su existencia, como también negaban que pudiera probarse su inexistencia.

La mayor parte del trabajo de Śrī Harṣa es la transcripción de un debate en el que la proposición (pratijñā) por demostrar

¹⁰ *Nyāya Philosophy. Literal translation of Gautama's Nyāya-sūtra y Vatsyāyana's Bhāṣya along with a free and abridge translation of the Elucidation by Mahāmahopādhyāya Phanibhūsana Tarkavāgīsa*, Chattopahyaya y Gangopadhyaya, Calcuta, R. D. Press, 1967.

tiene ya una forma irónica: “Todas las definiciones son ilógicas.” La posición formal del vedāntin difiere un tanto de la del mādhyamika, que aduce no tener proposición alguna que demostrar; pero el tratamiento lógico y las conclusiones son muy similares, por lo que resultan de gran utilidad para esclarecer la posición filosófica del mādhyamika.

Śrī Harṣa se hace cargo de la defensa de la idea mādhyamika según la cual para que pueda tener lugar el debate y la discusión filosófica no es necesario dar por sentado la existencia de los medios de conocimiento (pramāṇa), sino que basta con plantear la cuestión de su posible existencia. De modo que lo que antes era condición necesaria del debate se convierte ahora en tema a debatir. Lo que se plantea es debatir los supuestos mismos de la argumentación filosófica; las reglas del juego dialéctico que definen, por un lado, lo que es pertinente al debate y, por el otro, los métodos y requisitos para la discusión. Se cuestiona el supuesto y se le considera infundado, falso. Es la regla lo que está en juego, la posibilidad misma de la discusión dialéctica y no su resultado.¹¹

La querrela se plantea en los siguientes términos (Granoff, 1978, pp. 71-89). La escuela ortodoxa de lógica de la India (nyāya) sostenía que:

1. La práctica social del debate ha ido siempre acompañada del reconocimiento de la existencia de los medios de conocimiento y no puede tener lugar sin dicho requisito.
2. Los medios de conocimiento son la causa que hace posible el debate.
3. Los medios de conocimiento son comúnmente aceptados.

¹¹ Este cuestionamiento, que pone en crisis al mismo saber, no está muy lejos del clima filosófico de la modernidad. La filosofía reciente ha descubierto la problemática de su fin, nunca se ha encontrado tan involucrada con el problema de su propia identidad, de sus propios límites y objetivos. De la ironía de Kierkegaard a la escritura de Derrida, del vitalismo de Nietzsche a la exaltación del lenguaje de Heidegger, de la filosofía como ciencia social de Marx al neopragmatismo de Rorty, del positivismo de Carnap al segundo Wittgenstein. Ya sea como logro o como fracaso, la filosofía reciente ha descubierto la problemática de su fin. Tanto la filosofía analítica angloamericana como la llamada filosofía continental han dedicado la segunda mitad del siglo xx a pensarse a sí mismas.

4. Rechazar la existencia de los medios de conocimiento haría imposible probar nada (establecer la verdad) y determinar el vencedor en un debate.

La primera hace referencia a la tradición filosófica de la India y ciertos hábitos de la disciplina de la lógica (*nyāya-vidyā*); la segunda al origen de dicha disciplina; la tercera al sentido común, y la cuarta a las relaciones entre verdad y poder. Vencer en un debate significa *estar* en la verdad y es el punto de partida de la negociación política de las condiciones sociales de la comunidad (científica, religiosa o política) que sostiene, mantiene y protege esa verdad.

Śrī Harṣa rechaza estas cuatro posibilidades. Respecto a la primera cita a los *cārvāka* (escépticos) y a los *mādhyamika* (budistas) como ejemplos de dialécticos que durante siglos participaron en los debates sin admitir que pudiera probarse la existencia de los medios de conocimiento, citando textos como los *Lokāyata-sūtra* y los tratados (*śāstra*) del *madhyamaka*. De modo que no es la aceptación de este supuesto lo que hace posible probar una proposición o refutarla, sino la presencia de ciertas reglas y procedimientos formales que determinen qué tipo de argumentos se aceptan y cuáles no.

En la segunda cuestión el *naiyāyika* trata de establecer una relación de concomitancia invariable (*vyāpti*) entre la aceptación de la existencia de medios válidos de conocimiento y la práctica social del debate (que prueba una verdad, que distingue vencedores de vencidos, que discrimina la virtud del error), excluyendo la posibilidad de que el debate sirva sólo a la refutación, que pueda determinar lo falso y no lo verdadero, siendo la dialéctica negativa del vitandín la que reclama esta última posibilidad.

Para Śrī Harṣa, el debate puede tener lugar entre individuos para los cuales resulta irrelevante aceptar o no la existencia de los medios de conocimiento. Para dichos individuos (entre los que se encuentra el *mādhyamika* y el propio Śrī Harṣa), la existencia de los *pramāṇa* no es algo que se pueda o haga falta probar.¹² Afirmar que para iniciar un debate es necesario ad-

¹² Sin olvidar que esta actitud tampoco admite la posibilidad de probar la inexistencia de los medios de conocimiento.

mitir la existencia de los medios de conocimiento sería dar por sentado lo que ha de debatirse. Śrī Harṣa observa en esta proposición un error, catalogado por la disciplina lógica de su interlocutor como “dependencia recíproca” (*anyonyāśraya*), pues la existencia del debate dependería de la prueba de la necesidad de los *pramāṇa*, y esa prueba depende a su vez del mismo debate. De modo que nos encontraríamos ante un razonamiento circular (*cakraka*) o, remontándonos de debate en debate, ante una regresión infinita (*anavasthā*); todos ellos errores reconocidos por la disciplina de la lógica (*nyāya-vidyā*) de su interlocutor.

Para que sea posible el debate —continúa Śrī Harṣa— sólo se necesita de dos contendientes, un juez y una serie de reglas que diriman un vencedor:

El que pretende probar una proposición (dialéctico afirmativo) debe razonar conforme a los medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*), mientras que la otra parte (dialéctico negativo) deberá tan sólo señalar las violaciones de las reglas (contradicciones, razonamientos circulares, falacias) en la argumentación de su oponente. Si logra hacerlo, lo habrá refutado y resultará vencedor, y si no encuentra falta alguna en su razonamiento, el dialéctico afirmativo será el vencedor.

De modo que será la aceptación de las reglas la que determina la verdad que *produce* el debate. Esa verdad tendrá la naturaleza de un convenio o pacto (*samvṛti*), basado en el acuerdo tácito sobre las normas y la autoridad (juez) que preside el debate. Ese convenio se establece en virtud de los precedentes y los hábitos de la discusión filosófica y no en virtud de asunciones epistemológicas.

Es por tanto el concierto de dos o más personas lo que da lugar a la verdad a través de la práctica social del debate. Pues aunque se admitiera como probada la existencia de los medios de conocimiento, sin esas reglas el debate no podría tener lugar, y sin él no se podría determinar lo verdadero y lo falso. Ese sometimiento a la regla y a la autoridad es el postulado (*arthāpatti*),¹³ aquello que se admite sin pruebas y sirve a ulteriores

¹³ El término *arthāpatti* tiene aquí una connotación legal y epistemológica. Es aquel hecho que la ley tiene por cierto sin necesidad de que sea probado. El postulado

razonamientos) que hace posible el fruto del debate: la demostración o refutación de una proposición. De modo que la verdad que de ellos pueda salir se arraiga en una geografía (lengua, tradición, cultura) específica.

Las reglas del debate se aceptan libremente, y no hay autoridad absoluta que preceda esa decisión, pues ningún texto ordena seguir un conjunto específico de reglas. El postulado (arthāpatti) pone de manifiesto que sólo es necesario un conjunto de reglas. Su elección puede ser un experimento o una costumbre, ambas legítimas, pero de ninguna manera incuestionables. Entonces surge la sospecha de que un conjunto particular de reglas establecidas por un texto determinado (*i.e.* los Nyāya-sūtra) pueda considerarse el fundamento de todo debate. Así, un debate basado en un conjunto equivocado de reglas no debería demostrar nada: las reglas del debate no necesitan prueba pues se han ido estableciendo generación tras generación resultando siempre efectivas.

Por tanto, concluye Śrī Harṣa, el postulado (arthāpatti) del debate debe aplicarse al conjunto de reglas que lo gobiernan y no a la admisión de la existencia de los medios de conocimiento. Implícita en la crítica de Śrī Harṣa está la idea de que lo que llamamos “sentido común” no es sino el sentido establecido por los vencedores en los debates en el pasado, un sentido histórico y cultural que es patrimonio y yugo de cierta comunidad. Con esto se responde a la tercera cuestión, que veía en los medios de conocimiento y no en las reglas del debate el fundamento del sentido común.

Siguiendo la tendencia budista a insistir en la provisionalidad de toda verdad convencional, Śrī Harṣa subraya la fugacidad de estos acuerdos. El conocimiento no es sino conocimiento de una situación concreta en un momento determinado y por cierto número de observadores. Y es precisamente ese conocimiento (histórico) el que sirve de base al debate y al establecimiento de sus reglas, y no unos medios de conocimiento inmunes al desgaste del tiempo y de la historia. Se sugiere que ninguna forma semántica es atemporal y que el pasado es una construcción verbal. No vemos (pratyakṣa) las mismas

(arthāpatti) fue considerado un medio válido de conocimiento (pramāṇa) en las escuelas mīmāṃsā y vedānta advaita. Puede ser de dos tipos, respecto a lo oído (śrūta) y respecto a lo visto (dr̥ṣṭa).

cosas que veían los antiguos; no utilizamos las mismas analogías (*upamāna*); no leemos de la misma manera los textos (*śabda*, *āgama*), ni atendemos a la misma lógica (*anumāna*).

La ocurrencia de un error lógico en el debate, de una falacia o una contradicción, que significaría la derrota inmediata, es función de su descubrimiento por el oponente o por el juez. Un error que pasa desapercibido es tan bueno como una verdadera razón. La idea es que para hablar de *razón* (y distinguir-la de *falacia*) tenemos que movernos dentro de un orden —en este caso el orden establecido por las reglas del debate—; pero cuando hablamos del razonamiento y del lenguaje, ese orden no es nunca un orden completamente cerrado. Uno puede tener *razón*, digamos, en un sudoku, donde la inteligencia trabaja sobre un orden subyacente, un orden completo en el que hay aciertos y errores. Si nos desplazamos a un juego como el ajedrez, localizar el acierto y el error resulta ya más complicado, pues será en función de cómo se haya desarrollado la partida que se considerará un movimiento particular un acierto o un error. La razón se decidirá cuando la partida haya concluido, cuando Aquiles haya alcanzado finalmente a la tortuga, cosa *a priori* imposible. Lo mismo sucede, según Śrī Harṣa, en un debate y algo parecido ocurre en la historia, que quita la razón a unos y la otorga a otros que en vida nunca la tuvieron.

Lo que resulta decisivo es que esa verdad, ese conocimiento no contradictorio aceptado por un conjunto de observadores durante un periodo limitado de tiempo es calificado con el término *vyavahāra* (práctica, costumbre, usanza), un término utilizado frecuentemente por Nāgārjuna para referirse al carácter convencional y provisional de la verdad discursiva. De modo que la aceptación provisional de los supuestos del oponente —hábito del *mādhyamika* y del *vedāntin* para entrar en el debate— no debería resultar extraña a la lógica del conocimiento discursivo, que es precisamente lo que tiene lugar en sus representaciones.

Es en este punto donde se desarticula la taxonomía del debate establecida por la lógica ortodoxa del *nyāya*. Ya vimos que según *Nyāyasūtra* existían tres tipos de debate: el que busca la verdad (*vāda*), el que busca la victoria (*jalpa*) y el que sólo pretende refutar (*vitañḍā*). Para Śrī Harṣa no debería existir

semejante distinción entre jalpa, vāda y vitandā; no existe una diferencia esencial entre dichas disciplinas dialécticas. Desgraciadamente, los detalles sobre la refutación de esta vieja taxonomía del nyāya no han llegado hasta nosotros; aparecen en un trabajo de Śrī Harṣa que no se ha conservado y al que hacen referencia algunos de sus comentaristas, el *Īsvarābhisamdhī*.

Algunos críticos de las escuelas jaina, nyāya y mīmāṃsā adujeron que si para el vitandín no había una diferencia esencial entre lógica y retórica, entre razón justificada (hetu) y falacia (hetvabhāsa), entonces ellos no tenían derecho a utilizar un “razonamiento de refutación” (khaṇḍana-yukti) —es decir, llamar la atención del juez cuando el adversario utiliza una contradicción o un argumento circular—, ya que para ellos éstos eran tan válidos como las buenas razones. A esa crítica los vitandín, maestros de la ironía, responderían que su refutación se basaba precisamente en las reglas del oponente, argumento a menudo reiterado por su lógica descreída. En su respuesta palpita la idea de que el catecismo de la lógica no puede ser el nervio de sus logros. Como si el debate (como práctica social, como acuerdo tácito) reclamara para sí el derecho a desconocer la identidad de su obra, como si esas mismas prácticas discursivas fueran representantes de una escuela cuyo manifiesto desconocen. ❖

Dirección institucional del autor:
Departament d'Història de la Filosofia,
Estètica i Filosofia de la Cultura
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
Montalegre, 6 08001, Barcelona, España