GT 34: Filosofía Teórica

La disputa Indo-Tibetana acerca de los *pramānas* y su posible resolución desde las concepciones epistemológicas de la analiticidad

Alexander Valdenegro

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

dasaleph1@gmail.com

Resumen

Vedantas y budistas han llevado adelante una disputa acerca de los medios válidos para acceder al conocimiento (*pramānas*) que, como afirma Matilal, no puede dejar de ser considerada como parte de la historia global del conocimiento. La doctrina sistematizada por Gaṅgeśa en su *Tattvacintamani*, que originalmente admitía cuatro *pramānas* (percepción, inferencia, analogía y testimonio) fue sufriendo sucesivas modificaciones y perfeccionamientos como respuesta a las objeciones realizadas principalmente por los budistas. Habiendo alcanzado su máximo esplendor en la escuela de la Navya-Nyāya (nueva lógica).

En este trabajo propondremos realizar una nueva lectura de esta disputa a partir de las concepciones epistemológicas de la analiticidad discutidas por Timothy Williamson en *The Philosophy of Philosophy* y sus trabajos anteriores. Como caso de estudio tomaremos las consecuencias que estas diferentes posturas acerca de los medios válidos para el conocimiento tienen en el tratamiento del Problema Gettier, retomando consideraciones planteadas en trabajos anteriores.

Buscaremos extender nuestra apreciación de que los contraejemplos de tipo Gettier no son posibles en el contexto budista Indo-Tibetano, afirmando que estos sí serían posibles en el ámbito Vedanta, y ensayando un esquema que refleje los mecanismos lógico/epistemológicos que justifican dicha interpretación.

Palabras clave: budismo tibetano, filosofía vedanta, problema Gettier, teoría del conocimiento.

1. La inferencia (*anumāna*) como medio válido para el conocimiento

La disputa Indo-Tibetana acerca de los *pramāṇas* (medios validos para el conocimiento) consistió básicamente en las respuestas a las objeciones que la tradición filosófica Vedanta interpuso a las críticas que fueron surgiendo a su concepción epistemológica. Estas se vieron caracterizadas por un sofisticado desarrollo de herramientas lógicas y retoricas. En el Siglo XIV, Gaṅgeśa enuncia en su *Tattvacintamani*[1] los cuatro medios válidos para el conocimiento (*pramāṇas*) que serían aceptados por toda la tradición de la Nueva Lógica (Navya-Nyāya), estos son: percepción (*pratyakṣa*), inferencia (*anumāna*), analogía o ejemplo (*upamāna*) y testimonio (*śabda*) (Matilal 1998:12).

Si bien las críticas más significativas a esta clasificación de los *pramāṇas* es la realizada por el budismo, también son interesantes las críticas a la inferencia realizada por el materialismo Cārvāka (Valdenegro, 2012), y las planteadas por ciertos exponentes de la escuela Advāita Vedanta y la exégesis Mimāmsa. Acerca de estas últimas, retomaremos la discusión acerca de las posibilidad de contraejemplos de tipo Gettier en el ámbito Indo-Tibetano que presentáramos anteriormente (Valdenegro, 2011)[2] para mostrar una lectura crítica acerca de la posición de Matilal (1986:135-140) y Stoltz (2007).

De acuerdo a Matilal (1986:5-6) esta disputa entre el realismo Nyāya y el fenomenalismo budista puede resumirse en las siguientes afirmaciones:

	Nyāya	*Budistas*
1	Realismo del mundo exterior, los sentidos nos informan valederamente.	Escepticismo acerca de los datos sensoriales.

1 Abreviación de *Pramāṇatatvacintamani*.

2 Erratum: en (Valdenegro, 2011:7) donde dice pramā debe decir pramāṇa, y donde dice pramāṇa debe decir pramā.

2	Cada sentido percibe un tipo de objeto, no todos son percibidos de la misma forma.	La percepción es interpretación, no percibimos directamente.
3	Un compuesto o conjunto es distinto de sus partes constitutivas puestas juntas.	La existencia de las entidades es nominal (convencional). No hay distinción entre el conjunto y la suma de sus partes.
4	La percepción es conocimiento en el sentido más directo (que incluye razonamiento).	La sensación (percepción directa, no mediada) es el conocimiento directo.
5	Ese conocimiento se puede verbalizar.	Ese conocimiento no se puede verbalizar.
6	Los *sense data* no explican la ilusión perceptual.	La percepción ilusoria no es distinta de la percepción.
7	«a conoce que p» no implica «a conoce que a conoce que p»	Si «a conoce que p» entonces «a conoce que a conoce que p»

Nos concentraremos en la discusión acerca del segundo de los *pramāṇas*: *anumāna* (inferencia). En el *anumāna-khanda*, segundo capítulo del *Tattvacintamani*, Gaṅgeśa determina en qué consiste, cómo se produce y justifica el conocimiento inferencial (IK) (*anumiti*). Este se define como «el conocimiento que se obtiene a través de un tipo de conocimiento de otro tipo, a saber, de que el término medio, en concomitancia invariable con el término mayor, reside en el término menor» (Tarkavagisa, 1947:19).

Esto lo podríamos representar del siguiente modo, donde concomitancia invariable será representada por el símbolo del bicondicional «<=>», y la relación de presencia de x en y con la letra P:

IK1. (*t.med*<=>*t.may*)P*t.men*

En su exposición de la concepción Nyāya de la inferencia como medio válido de conocimiento Tarkavagisa señala un ejemplo:

La *colina* está llena de *fuego*

porque (la colina) está llena de *humo*.

En este ejemplo el término menor es «colina», también llamado sujeto o locus[3], «fuego» es el término mayor, también llamado predicado o probandum, y el término medio es «humo», también llamado razón o marca (1947:19).

En este sentido, el conocimiento que tiene la forma «La colina está llena de humo» puede ser considerado como conocimiento inferencial dado a que se deriva de otro conocimiento, a saber, de que el humo (*t.med*), por estar en concomitancia invariable con el fuego (*t.may*), se encuentra en la colina (*t.men*). Este segundo paso es denominado consideración o inferencia (*parāmarṣaḥ* o *anumāna*) y es el proceso por el cual llegamos al conocimiento inferencial. Todo el conjunto es usualmente denominado inferencia (1947:20).

Ante esta concepción se han señalado varias críticas, las cuales podríamos resumir en que:

1. si la percepción es un medio válido de conocimiento, la inferencia, en tanto que es mediada, no puede ser un medio válido de conocimiento.
2. no es posible determinar con certeza la relación de concomitancia invariable del *t.med* con *t.may*.

Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en las siguientes afirmaciones atribuidas al materialismo Cārvāka (Valdenegro, 2012:9):

> La percepción es la única forma de conocimiento en sentido estricto, ya que en ella no participa el juicio. Esta aceptación de parte de los Cārvākas de que la percepción es la forma de conocimiento en sentido estricto en tanto que no es mediada por el juicio incluye una distinción a su vez entre diferentes tipos de percepciones, puesto que como también admiten los Budistas existen percepciones directas (nirvikalpaka) y percepciones mediadas por el juicio (savikalpaka). Por lo tanto sólo las percepciones directas corresponden al conocimiento en sentido estricto.

3 Lugar geométrico.

Ante estas críticas la respuesta de Gaṅgeśa asume que para determinar si la inferencia es o no un medio válido de conocimiento, necesitamos utilizar inferencias y concebirlas como medios válidos de conocimiento. La concomitancia invariable puede determinarse mediante el razonamiento o refutación (*tarka*).

El proceso de refutación es el siguiente:

1. *Pregunta:* ¿Puede mantenerse el humo sin fuego?
2. *Argumento:* Si el humo puede mantenerse sin fuego, entonces podría no haber sido un producto del fuego.
3. *Re-pregunta:* ¿Es el humo un producto del fuego?
4. *Argumento:* Si el humo no fuera producto del fuego, ni del no-fuego, entonces sería un no-producto. Pero no es así.
5. *Duda:* Por lo tanto el humo puede haber sido producido a causa del fuego, o sin causa.
6. *Incompatibilidad:* La propia duda es efecto de una causa, por lo tanto no tiene sentido decir que el humo puede no tener causa, porque la propia actividad de quien duda presupone una conexión entre causa y efecto. El humo es un efecto y no puede producirse sin causa. El humo es producido a causa del fuego y no puede darse sin este (1947:29).

Este tipo de refutación (*tarka*) es un razonamiento por el cual se demuestra la inviabilidad de la duda planteada.

Como mencionábamos anteriormente, el paso fundamental para llegar al conocimiento inferencial es la *consideración* (*parāmarṣaḥ*), la cual consiste en el conocimiento de que el termino medio, en concomitancia invariable con el termino mayor, permanece en el término menor. Este conocimiento es a su vez producido por el silogismo (*nyāya*), el cual consta de cinco pasos (1947:36-42):

1. Proposición (*pratijñā*): En esta colina hay fuego
2. Razón (*hetuḥ*): Porque en ella hay humo
3. Ejemplo (*udāharaṇam*): En todo aquello en donde hay humo hay fuego, como en una cocina
4. Aplicación (*upanayaḥ*): En esta colina hay humo

5. Conclusión (*nigamanam*): Por lo tanto en esta colina hay fuego.

2. ¿Son posibles los Contraejemplos Gettier en la filosofía Nyāya?

De acuerdo a Stoltz (2007:396), si bien podemos encontrar argumentos que poseen cierta similitud con el planteo de Gettier (1963) en la tradición Indo-Tibetana, estos no poseerían la suficiente similitud como para catalogarlos como ejemplares análogos al Problema Gettier.

Stoltz resume el argumento de Gettier del siguiente modo:

> Un agente cognitivo *S* justificadamente cree que *e*, sabe que *e* implica *p*, y luego se forma la creencia de que *p*. Sin embrago, *e* es falsa y *p* es verdadera. Como resultado, *S* tiene una creencia verdadera justificada de que *p*.

Matilal (1986:135-140) señala un ejemplo similar atribuido a Śrïharṣa, un filósofo Advaita Vedanta, al cual considera comparable a los casos de Gettier:

> Supongamos que alguien percibe erróneamente una nube de polvo como una línea de humo y por lo tanto infiere que hay una llama de fuego en el campo más allá. Supongamos, además, que en realidad hay una llama de fuego, con o sin humo, pero la inferencia de la persona pasa a estar basada en una percepción errónea. ¿Puede el sujeto decir que conoce si un error externo se encuentra en su camino al episodio cognitivo? (Tenga en cuenta que la persona adquiere una creencia verdadera justificada en este caso, al igual que el sujeto en la mayoría de los ejemplos de Gettier).

Si bien Stoltz (2007:400) al comentar este ejemplo señala que existe una dificultad a la hora de buscar un equivalente Indo-Tibetano para la 'justificación' esta lectura puede ser puesta en cuestión. Un ejemplo de ello es un articulo de K. H. Potter, en el cual el autor señala varias formas en las que podríamos hablar de la noción de Creencia Verdadera Justificada en la obra de Gaṅgeśa (Potter 1984). Gettier resume las distintas definiciones de conocimiento incluyendo como tercer punto que «S está justificado en creer que P», sugiere que sus ejemplos adaptados a las definiciones de Chisholm y Ayer pueden funcionar del mismo modo. La definición de Chisholm podría ser comparada al tipo de conocimiento inferencial defendido por Gaṅgeśa: en el cual la evidencia juega un rol fundamental en relación al proceso de refutación de las objeciones (*tarka*). En este sentido, el caso de Srīharṣa sería un contraejemplo cuasi-Gettier, en el sentido de que no expresa formalmente las mismas características pero cumple la misma función.

Sin embrago esta estrategia no sería efectiva de acuerdo a Matilal. En este punto coincidimos con dicha interpretación, dado que los contraejemplos cuasi-Gettier, como el propuesto por Srīharṣa, no tienen resultado al interior de la epistemología de la Nueva Nyāya. De acuerdo a Matilal, el conocimiento como propiedad puede estar presente en la evidencia pero ausente en la conclusión.

En este sentido Matilal afirma que la teoría de Gaṅgeśa es inmune a los contraejemplos porque admite como conocimiento a la mera creencia verdadera. Esto queda claro en su afirmación (Matilal, 1986:140):

> Nosotros restringimos el uso técnico de «conocer» a los casos de verdadera cognición o creencia verdadera. El uso popular o convencional de "conocer" puede incluir los casos en que el sujeto no sólo sabe, sino que también sabe que él conoce a través de pruebas adecuadas, y que no depende de ninguna evidencia falsa, o su conocimiento del conocimiento surge de condiciones causales apropiadas.

Sin embargo, lo que define Matilal como la definición Vedanta (Nyāya) de «conocimiento», es una mera creencia verdadera, que sería *pramā* (conocimiento válido) en caso de estar basada en un *pramāṇa* (medio válido para el conocimiento/justificación). Sin embargo, como sostiene Potter (1984: 316), el conocimiento basado en un *pramāṇa* es compatible con el error. En este sentido es que podemos afirmar, como ya era señalado por críticos como Brhaspati, que dado que la concomitancia invariable (concepto fundamental para evitar el error) no puede ser demostrada de forma satisfactoria, podríamos continuar confeccionando contraejemplos de tipo Gettier (como el de Śrïharṣa) para esta concepción.

3. ¿Son imposibles en el Budismo Tibetano?

Como respuesta a la concepción del conocimiento Gaṅgeśa, surgen del budismo respuestas críticas. Una de las más relevantes es representada por la tradición de Dharmakïrti. Stoltz (2007:398) menciona varios ejemplos de este tipo de razonamiento que poseen cierta similitud con el problema Gettier, uno de ellos es el atribuido al filósofo budista Dharmottara:

> Hay un fuego en el que la carne se está cociendo. El fuego no ha producido ningún humo, la carne cocida ha tentado un gran número de moscas que pululan sobre el fuego. Una persona, observando esta escena desde cierta distancia, pero sin percibir el fuego, vislumbra el enjambre de moscas y forma la creencia errónea de que se trata de humo. Como resultado de creer que hay

> humo «infiere» que hay fuego. Su creencia de que hay fuego es verdadera, pero porque deduce la existencia de fuego de la falsa creencia de que hay humo, su cognición no debe considerarse como un episodio de conocimiento.

Este contraejemplo propuesto por Dharmottara, responde a la noción de conocimiento validado a partir de una actividad inferencial. Como señaláramos anteriormente, existe una incompatibilidad entre las concepciones de lo qué es conocimiento en sentido estricto para la escuela Nyāya y para el budismo. Para el budismo, representado por Dharmottara, el conocimiento es la percepción directa, no mediada por el juicio (Potter 1984: 314). Sin embargo, para otros especialistas además de la percepción directa los budistas seguidores de Dharmakïrti admitían también la inferencia como un medio válido para el conocimiento (Cozort, Preston 2003: 68-69). Esta inferencia puede ser de tres tipos 1) inferencia basada en razones válidas, 2) inferencia por analogía y 3) inferencia de las escrituras. De todas ellas la que posee un estatus mayor es la primera.

Existen tres modelos que se deben seguir en estas inferencias para llegar al conocimiento:

1. Presencia del término menor (razón) en el término medio (sujeto).
2. Implicación inversa
3. Revertir la implicación

Representado del siguiente modo:

IK2: 1) *t.may*P*t.med*

2) *t.men* <= *t.may*

3) ~ *t.may* => ~ *t.men*

Esto puede ser ilustrado con el siguiente ejemplo: «En una habitación llena de humo hay fuego, porque hay humo». En este caso la razón (término menor) es «humo» y está presente en el sujeto (término medio) que es la «habitación». La implicación inversa nos daría que el término menor está implicado por el término mayor: «Donde hay humo, hay fuego». Y si revertimos la implicación obtendremos al final que: «donde no hay fuego, entonces no hay humo». Si seguimos estos tres modelos, y realizamos una inferencia, tendremos conocimiento válido (Cozort, Preston 2003: 69).

Sin embargo, el contraejemplo de Dharmottara va dedicado en especial a este tipo de «conocimiento válido», y la conclusión a la que llegan los comentaristas de Dharmakïrti es que antes de haber alcanzado la budeidad, la conciencia no está libre de error. Por lo tanto será siempre posible que nuestro conocimiento (que no sea la percepción directa o *nibbana*) podrá estar viciado de errores perceptuales. Por lo tanto, exceptuando el caso del conocimiento por percepción directa, siempre será posible enfrentar casos en los que la evidencia falsa en la que justificamos nuestra creencia acerca de que algo sea el caso, nos haga llegar a una creencia verdadera y justificada que no podemos admitir como conocimiento en el sentido estricto. Si bien Matilal señala correctamente que «Al hablar de pramāṇa, hay que destacar su carácter dual: evidencial y causal» (B. K. Matilal 1986:35), no aplica correctamente esta distinción a la hora de caracterizar su tratamiento del Problema Gettier y su posibilidad. La concepción budista de los pramāṇas los admite, en última instancia, solo en su sentido causal (*sādhakatama*). El sentido evidencial, o instrumental (*karaṇa*) (Valdenegro 2013:6), solo nos remite a lo que podemos llamar conocimientos convencionales, que en última instancia deberán ser rechazados en pro del conocimiento en sentido estricto. Un caso paradigmático de ello es la creencia en un yo.

4. Las concepciones metafísicas de la analiticidad en la resolución de la disputa

De acuerdo a esta concepción budista discutida por los especialistas tibetanos resulta por lo tanto que en el plano de la percepción directa no es posible que surja la duda. Si la mente percibe directamente que p es el caso, mediante cierto tipo de cognición en particular, no es posible que p sea falso. Esto implicaría lo que hemos mencionado en otras oportunidades (Valdenegro 2011) acerca de los estados mentales factivos, es decir, estados mentales cuyo contenido es necesariamente verdadero. Se trata de estados «cuya esencia incluye una correspondencia entre la mente y el mundo» (Williamson 2000: 40). Baron Reed (2005:139-140) pretende desbancar esta concepción de Williamson postulando un tipo de estado mental que es factivo pero por razones accidentales. Sin embargo no fundamenta cómo esto es siquiera posible o concebible. ¿Qué significa que puedo evaluar que algo es necesariamente verdadero, pero mi evaluación ha surgido de modo accidental? Esto no es aclarado por Reed.

La solución de Gaṅgeśa es similar a la crítica realizada por Williamson a las concepciones epistemológicas de la analiticidad. Al definir la característica distintiva del término menor (o locus), Gaṅgeśa crítica la noción budista de que esta característica es la duda de que el término mayor resida en el menor. La duda, si bien es posible, no es

una característica necesaria para caracterizar el término menor: «Gaṅgeśa prefiere definir el término menor como aquel cuya conexión con el término mayor no es conocida con certeza debido a la ausencia de deseo de conocer dicha conexión» (Tarkavagisa 1947:28). Para Williamson (2007:73), que un sujeto no asienta a una oración, no es un mero síntoma de que no la comprenda, o que dude de su significado: el fallo en el asentimiento «no es solo una *buena evidencia* de un error de comprensión, sino que es *constitutivo* de dicho error».

Estas resoluciones, si bien no son inmunes a la posibilidad de formular casos de «conocimiento falso» o casos Gettier, resultan más satisfactorias que la propuesta de los críticos budistas, ya que dan cuenta de la relación entre la duda, la comprensión y el deseo de conocer. Este deseo que lleva a que quienes buscan defender nociones como verdad y conocimiento intenten mejorar la forma en que comprendemos y aceptamos algo como válido. En este sentido, el buscar una resolución a problemas como los casos de Gettier seguirá siendo fundamental para esclarecer lo que queremos decir cuando decimos que conocemos.

Referencias Bibliográficas

Cozort, Daniel; Preston, Craig. 2003. *Buddhist Philosophy: Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets*. New York: Snow Lion Publications.

Gettier, Edmund L. 1963. «Is Justified True Belief Knowledge?» *Analysis* 23 (6): 121–123. http://www.jsor.org/stable/3326922.

Matilal, Bimal Krishna. 1986. *Perception*. Madras: Motilal Banarsidas.

Matilal, Bimal Krishna. 1998. *The Character of Logic in India*. Ed. Jonardon Ganeri and Heeraman Tiwari. New York: SUNY Press.

Potter, Karl H. 1984. «Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?» *Journal of Indian Philosophy*, 12 (4): 307-327. doi: 0022-1791/84/0124-0307.

Reed, Baron. 2005. «Accidentally Factive Mental States». *Philosophy and Phenomenological Research* 71(1): 134-142. http://www.jstor.org/stable/40040841.

Sen, Prabal Kumar, y Amita Chatterjee. 2010. «Navya-Nyaya Logic.» *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* Special Issue: Logic and Philosophy Today, 27(1):77-99. http://staff.science.uva.nl/~ssimon/indjournal/pdf/sen.pdf.

Stoltz, Jonathan. 2007. «Gettier and Factivity in Indo-Tibetan Epistemology.» *The Philosophical Quarterly* 57 (228): 394–415. http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9213.2007.493.x/full.

Tarkavagisa, Kamakhya Natha (edit.). 1974. *Tattva-Chintamani of Gangesa Upadhyaya*, vol 1. Dehli: Motilal Banarsidas.

Valdenegro, Alexander. 2013. «El materialismo Cārvāka y Nietzsche contra el Budismo». (aceptado) *RAFIR. Revista de Antropología y Filosofía de la Religión* 1. Estará disponible en: http://www.rafir.net/ojs/index.php/rafir/issue/current.

Valdenegro, Alexander. 2012. «Nāstika Darśanas: La Filosofía India y Su Autonomía de La Religión. El Materialismo Cārvāka.» *Fermentario* (6): 1–18. http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/108/73 .

Valdenegro, Alexander. 2011. «Timothy Williamson y El Retorno a La Metafísica.» *Avances De Investigación.* Colección Estudiantes y Egresados. Montevideo: Departamento de Publicaciones, FHCE. http://www.fhuce.edu.uy/images/biblioteca/avances_investigacion/2010/estudiantes_egresados/valdenegro%20alexander.%20timothy%20williamson.pdf.

Williamson, Timothy. 2007. «Epistemological Conceptions of Analyticity.» en Timothy Williamson. 2007. *The Philosophy of Philosophy*, 73–133. Oxford, UK: Blackwell.

Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and Its Limits*. New York: Oxford University Press.