

teorema

Vol. XIX/1, 1999, pp. 93-104

El sofisma de los tres tiempos en N-g-rjuna, el Ny-yasātra y Sexto Empírico

Martín Sevilla Rodríguez

ABSTRACT

This paper aims at examining the “three-times sophism”, so called by the author, a sophism in order to reject the independent or conjunct origin of two terms into a relation of dependency, thereby demonstrating their inexistence. This sophism is compared on three Old Indian and Greek texts about the issue of its use and origin.

RESUMEN

Este artículo intenta examinar el “sofisma de los tres tiempos”, así llamado por el autor, un sofisma para rechazar el origen independiente o conjunto de dos términos en una relación de dependencia, demostrando con ello su inexistencia. Este sofisma se compara en tres textos hindúes y griegos antiguos con el objeto de desentrañar su uso y origen.

I

N-g-rjuna, el fundador de la escuela budista Madhyamaka, parece haber vivido en el siglo II d. C. Su obra más importante es la *Mālamadhya-makak-rik-*, a la que se añaden otras cuatro obras de carácter filosófico igualmente. El movimiento Madhyamaka tenía como finalidad el reestablecimiento de la auténtica doctrina del Buddha, alejada, “intermedia” (*madhyamaka*) de las interpretaciones extremas a que habían llegado enseguida las primeras escuelas budistas¹.

El *Vigrahavy-vartanā* es una de las obras menores de N-g-rjuna, en la que se nos ofrece una crítica y rechazo de los modos de conocimiento postulados por el Ny-yasātra². En dicha obra N-g-rjuna utiliza lo que hemos denominado “sofisma de los tres tiempos” en la argumentación de su oponente. Éste sostiene que hay percepción, objeto percibido y sujeto de la percepción, lo que rechaza N-g-rjuna con su tesis de que todas las cosas están vacías, desprovistas de una existencia intrínseca, y que por lo tanto no hay tales cosas como percepción, objeto percibido y sujeto de la percepción. Pero la negación de N-g-rjuna se rechaza igualmente por el interlocutor adversario del modo siguiente³:

pārvam cet pratiśedhaḥ paśc-t pra-

No es aceptable si la negación se da

*tiṣedhyam ity anupapannam /
paśc~c c~nupapanno yugapac ca
yataḥ svabh~vaḥ san // 20 //*

primero y lo negable después, /
ni es aceptable si la negación se da
después o a la vez; por ello existe el
ser propio de las cosas. // 20 //

A continuación N~g~rjuna hace la exégesis en prosa de la estrofa citada, facilitando la comprensión de la argumentación de su adversario:

*iha pārvam cet pratiṣedhaḥ paśc~c
ca pratiṣedhyam iti nopapannam /
asati hi pratiṣedhye kasya pratiṣe-
dhaḥ /
atha paśc~t pratiṣedhaḥ pārvam
pratiṣedhyam iti ca nopapannam /
siddhe hi pratiṣedhye kiṃ pratiṣe-
dhaḥ karoti /
atha yugapat pratiṣedha-pratiṣe-
dhyā iti tath~pi na pratiṣedhaḥ pra-
tiṣedhyasy~rthasya k~raṇam
pratiṣedhyo na pratiṣedhasya ca
yath~ yugapad utpannayoh
viṣ~ṇayor naiva dakṣiṇam savyasya
k~raṇam savyam v~ dakṣiṇasya
k~raṇam bhavati /
tatra yad uktaṃ niḥsvabh~v~ḥ sarva-
bh~v~ iti tan na /*

Aquí no se acepta que la negación
se dé primero y lo negable después,
/ pues, no existiendo lo negable,
¿de qué sería la negación? /
Y tampoco se acepta que la nega-
ción se dé después y lo negable
primero, / pues, establecido lo ne-
gable, ¿de qué vale la negación? /
Finalmente, que la negación y lo
negable se den a la vez; incluso así,
la negación no es causa de la cosa
negable, ni lo negable de la nega-
ción, como de unos cuernos, creci-
dos a la vez, no es el derecho la
causa del izquierdo ni el izquierdo
la causa del derecho. /
Por ello no es válido lo que ha sido
dicho, que ningún ser tiene su pro-
pio ser. /

De este modo rechaza el oponente la pretensión de N~g~rjuna, de que todas las cosas carecen de una existencia intrínseca, un ser propio. Pero en el turno de réplica que el filósofo budista se toma para refutar a su adversario insiste nuevamente en el uso del sofisma, aunque dándole la vuelta a la argumentación, de manera que tal sofisma viene a servir propiamente a la doctrina de N~g~rjuna:

// 69 //
*ya eva hetus traik~lye pratiṣedha-
v~cЯ sa ukta~uttaraḥ pratyavagan-
tavyaḥ /
kasm~t /
s~dhyā-samatv~t / tath~ hi tvad va-
canena pratiṣedhas traik~lye
'nupapanna-pratiṣedhavat sa pratiṣe-
dhyo 'pi /*

tasm~t pratiṣedha-pratiṣedhye 'sati

// 69 //
La razón que afirma la negación en
los tres tiempos debe entenderse
como ya indicada. /
¿Por qué? /
Porque es igual a lo que debe ser
demostrado /
Pues así, según tus palabras, una
negación es como la negación no
aceptada en los tres tiempos, y
también la cosa negable. /

*yad bhav~n manyate pratiṣedhaḥ
pratiśiddha iti tan na /*

Por ello no existiendo la negación ni la cosa negable, no es válido que tú pienses la negación como negada. /

N~g~rjuna indica que sí es posible la negación en los tres tiempos y que tal posibilidad está implícita en la propia argumentación del adversario. Efectivamente, si el oponente niega que exista la negación y la cosa negada en los tres tiempos, su propia negación queda invalidada si es cierta, y si no lo es no puede aceptarse su argumentación. Y continúa:

*yas trik~la~pratiṣedha~v~cЯ hetur
eṣa eva śānyat~v~din~ṃ pr~ptaḥ
sarva~bh~va~svabh~va~
pratiṣedhakatv~n na bhavataḥ /*

La auténtica razón que afirma la negación de los tres tiempos la indican los seguidores de la doctrina del vacío, no tú, ya que niegan el propio ser de todos los seres. /

En realidad el argumento sería más propio en la doctrina de N~g~rjuna, que afirma el vacío de todas las cosas, incluidos los tres tiempos. Pero en realidad no es ésa la argumentación que quiere desarrollar el filósofo budista, pues a continuación indica, citando la estrofa-réplica 63:

*athav~ katham etad ukta~uttaram /
pratiṣedhay~mi n~haṃ kiṃcit pra-
tiṣedhyam asti na ca kiṃcit /
tasm~t pratiṣedhayasЯty adhilaya
eṣa tvay~ kriyate //
iti pratyuktam /*

O más bien, ¿cómo ha sido ya indicado esto?://
Yo no niego nada ni hay nada negable, /
por ello me calumnias cuando dices que niego.//
Así ha sido replicado. /

Y prosigue N~g~rjuna rebatiendo a su adversario, considerando ahora que admita la negación en los tres tiempos:

*atha manyase triṣy api k~leṣu pra-
tiṣedhaḥ siddho dṛṣṭaḥ pārvā-
k~lЯno 'pi hetuḥ uttara~k~lЯno 'pi
yugapat~k~lЯno 'pi hetuḥ tatra pā-
rva~k~lЯno hetur yath~ pit~ putrasya
paśc~t~k~lЯno yath~ śiṣya
~c~ryasya yugapat~k~lЯno yath~
pradЯpaḥ prak~śasyety atra
brāmaḥ / na caitad evam / ukt~ hy
etasmin krame trayāḥ pārvā~doṣ~ḥ /*

Si piensas la negación establecida en cada uno de los tres tiempos y vista una causa anterior, otra posterior y otra causa simultánea, en donde la causa anterior sería como el padre del hijo, la posterior como el discípulo del maestro, la simultánea como la lámpara de la luz, entonces decimos: / tampoco esto es así, / pues en este procedimiento fueron señaladas las tres faltas anteriores.

Si ahora el oponente se decidiera a aceptar la negación en los tres tiempos, la réplica sería la propia argumentación expresada por él mismo en la estrofa 20 y su comentario: “las tres faltas anteriores” son las tres imposibilidades expresadas en el mismo. Y remata N~g~rjuna:

*api ca yady evam pratiṣedha-sadbh~
vas tvay~bhyupagamyate pratijñ~
h~niś ca te bhavati / etena krameṇa
svabh~va-pratiṣedho 'pi siddhaḥ /*

Y además, si es así, aceptas la existencia de la negación y renuncias a tu aserción. / Con este procedimiento queda establecida también la negación del ser propio de las cosas. /

II

Como ha podido observarse, el sofisma de los tres tiempos se aplica a negar el origen independiente o conjunto de dos términos dentro de una relación de dependencia, concluyendo por tanto la inexistencia de ambos. Veamos su simbolización:

Si A depende de B, A no puede llegar a existir antes que B;
si B depende de A, B no puede llegar a existir antes que A,
ni A y B pueden llegar a existir a la vez;
por lo tanto A y B no existen.

La falsedad del “sofisma de los tres tiempos” consiste en la confusión del proceso real con su enunciado lingüístico. La relación de dependencia se describe *a posteriori* del proceso real, pero no es el proceso real. Los términos de la relación de dependencia son descritos en sincronía, pero no son sus referentes, que lógicamente surgen en diacronía. Esta confusión sitúa en un mismo plano hechos y palabras, siendo así que los hechos tienen una diacronía que no reflejan las palabras.

Tal confusión con la expresión lingüística quizá se vea justificada por la vieja concepción, y no sólo en el ámbito indoeuropeo⁴, de que las cosas existen porque pueden ser nombradas, que las palabras dan origen a las cosas, las traen a la realidad; en conexión con esto está también la vieja idea, presente en el ámbito indio y en el griego, de que los significantes están unidos a sus significados por una necesidad natural, justificada por el referente. Es la concepción que defiende Crátilo en el famoso diálogo platónico, hasta que Sócrates le hace ver su engaño.

III

El *Ny~yasātra* pasa por ser la primera obra conservada del *Ny~yadarśana*, o sistema que estudia la lógica y la teoría del conocimiento dentro de los seis *darśana* o sistemas de pensamiento indio ortodoxo. Tanto la fundación de dicho sistema como la autoría de dicha obra se atribuyen a Akṣap~da Gautama o Gotama, personaje del que no se tiene, sin embargo, una constancia cierta de su existencia. El *Ny~yasātra* surgió en realidad dentro de una tradición de obras orientadas a la capacitación para la diatriba o el debate filosófico⁵; de ahí la importancia concedida a la lógica y a la epistemología. Es una cuestión muy debatida la posible datación de esta obra; los diversos autores postulan fechas entre los dos últimos siglos anteriores a la era cristiana y los dos siguientes⁶.

En un pasaje del libro segundo del *Ny~yasātra*⁷ en el que se tratan las posibles objeciones de un interlocutor adversario a los modos del conocimiento⁸ aceptados por el *Ny~yadarśana*, a las que siguen las correspondientes réplicas, se indica lo siguiente, en boca de dicho adversario⁹.

II.1.8. <i>Pratyakṣa~dṛṣṭm~m apr~m~nyam traik~lya-asiddeḥ.</i>	La evidencia, etc., no produce conocimiento porque no actúa en los tres tiempos.
--	--

Se refiere a la evidencia y los demás modos de conocimiento. Los tres tiempos son el pasado, el presente y el futuro. Y continúa:

II.1.9. <i>Pārvaṃ hi pram~ṇa-siddhau nendriya-artha-saṃnikarṣ~t pratyakṣa-utpattiḥ.</i>	Pues si actuara antes el modo de conocimiento, no se produciría evidencia por contacto del órgano del sentido y el objeto.
---	--

Si el modo de conocimiento precede al conocimiento, no habría propiamente conocimiento —dice el interlocutor adversario—, ya que estaríamos diciendo que debe darse antes el contacto de los sentidos con los objetos, siendo así que a los objetos aún no los conocemos. El sofisma en este caso consiste en confundir el proceso real del conocimiento con su enunciado, ya que éste lo expresa *a posteriori*. La razón del sofisma y de su aparente fuerza probatoria puede radicar, tal como se ha indicado, en la antigua y general asunción de que el nombre equivale a la cosa, de que nombrar es dar existencia a lo nombrado. Si enunciamos que el contacto de los objetos con los sentidos produce la evidencia, estamos citando ya los objetos antes de conocerlos por evidencia: éste es el razonamiento del interlocutor adversario.

II.1.10. <i>Paśc~t siddhau na pram~nebhyaḥ prameya-siddhiḥ.</i>	Si actuara después, no habría actuación de los modos de conocimiento para cosas cognoscibles.
---	---

Si el modo de conocimiento sigue al conocimiento, tampoco produciría conocimiento, ya que éste existiría antes que su producción.

II.1.11. *Yugapat siddhau praty-artha-niyatatv~t krama-vṛttitva-abh~vo buddhЯn~m.*

Si actuara al mismo tiempo, no habría un desenvolvimiento gradual de los pensamientos ya que estarían fijados a los objetos.

El pensamiento procede paso a paso: la conclusión, el conocimiento, no pueden ser simultáneos con el modo de conocimiento, con el contacto de los sentidos con su objeto. Si el conocimiento fuera simultáneo con dicho contacto, estaría atado a su objeto, no habría proceso de conocimiento, sería inherente al objeto y no pensaríamos.

Pero a continuación tiene lugar la réplica de la posición del *Ny~yasātra* a la objeción expresada por el interlocutor adversario:

II.1.12. *Traik~lya-asiddheḥ pratiṣedha-anupapattiḥ.*

La objeción no es válida porque no actúa en los tres tiempos.

Si la evidencia y los demás modos de conocimiento no producen conocimiento porque no actúan en los tres tiempos, entonces la objeción no será un conocimiento y por lo tanto no será tenida en cuenta. El replicante contesta con las mismas armas que el adversario. Se trata de la respuesta clásica a los escépticos: o se conoce o no se conoce, y en este último caso no es sostenible una posición escéptica firme. Y continúa el replicante:

II.1.13. *Sarva-pram~ṇa-pratiṣedh~c ca pratiṣedha-anupapattiḥ.*

La objeción tampoco es válida porque objeta todos los modos de conocimiento.

II.1.14. *Tat-pr~m~ṇye v~ na sarva-pram~ṇa-vipratiṣedhaḥ.*

O no niega todos los modos de conocimiento si ella tiene que ver con un modo de conocimiento.

El objetor necesita apoyarse en algún modo de conocimiento para objetar. Y termina el autor del *Ny~yasātra*:

II.1.15. *Traik~lya-apratiṣedhas' ca sabd~d~todya-siddhivat tat-siddheḥ.*

Y no se da la objeción de los tres tiempos por su propia actuación, como la actuación de un tambor por el sonido.

Si la objeción es un conocimiento, deja de ser una objeción, ya que prueba precisamente lo que trata de negar: la posibilidad del conocimiento. Si

del sonido de un tambor inferimos el tambor, de la conclusión de la objeción inferimos un modo de conocimiento, lo que la invalida.

Y en el libro quinto del *Ny~yasātra*, al tratar de las diferentes objeciones falsas (*j~ti*)¹⁰ que puede plantear el interlocutor adversario, se indica lo siguiente a propósito de la objeción a la existencia de causa:

V.1.18. <i>Traik~lya-asiddher hetor ahetu-samah.</i>	La (falsa objeción) consistente en la negación de la causa se basa en que la causa no actúa en los tres tiempos.
--	--

Es claro que la causa no podría actuar después del efecto, pues el efecto quedaría sin causa. Y tampoco la causa podría actuar a la vez que existe el efecto, pues si existieran a la vez ambos no serían causas ni efectos, ya que el efecto no se debería a una causa, ni la causa produciría un efecto. Pero ¿por qué la causa no podría actuar antes que el efecto? La interpretación que cabe hacer para averiguar las razones de tal aserción en boca del interlocutor adversario debería buscarse en la falsedad del sofisma aplicado anteriormente a la negación del conocimiento. Si allí veíamos que se confundía el proceso real de la producción de conocimiento con su enunciado, aquí también cabe interpretar que se confunde el proceso real de la creación de un efecto por su causa, con su enunciado *a posteriori*. Y en este caso la objeción encuentra el siguiente sentido: si la causa actúa antes que su efecto y su efecto no existe todavía, ¿cómo podemos saber que la causa es causa de su efecto?

Pero también aquí se da la consiguiente réplica:

V.1.19. <i>Na hetutaḥ s~dhya-siddhes traik~lya-asiddhiḥ.</i>	No es cierto que no actúa en los tres tiempos ya que se concluye lo que debe ser demostrado gracias a una causa.
V.1.20. <i>Pratiṣedha-anupapattes' ca pratiṣedha-vy~pratiṣedhaḥ.</i>	Y se rechaza la objeción ya que la objeción no es válida.

La causa sí actúa, y actúa antes que el efecto, ya que obtenemos conclusiones gracias a causas. La objeción presentada es ella misma una conclusión, un efecto, que habrá tenido una causa: si es válida la objeción, demuestra la existencia de la causa, y de la causa antes que el efecto, y si no es válida, entonces debe ser rechazada la objeción ya que no demuestra nada. Como puede observarse esta réplica es analógica a la anterior en II.1.12-15.

IV

El conocido escéptico de la última e importante escuela del escepticismo antiguo, Sexto Empírico, trata también en su *Compendio de pirronismo*, III.13-29¹¹ acerca de la causa. Es sorprendente la similitud que ofrecen con los textos anteriormente comentados ciertos pasajes que Sexto cita en contra de su existencia.

A favor, solamente se detiene en III.19, cuando indica que el que sostiene que no existe la causa, o lo afirma con una causa o sin ella. Si lo afirma sin causa resulta una afirmación arbitraria y no digna de crédito, y si lo afirma con causa se contradice a sí mismo, ya que afirma que no existe la causa, lo que recuerda las réplicas en los textos indios comentados:

III.19. Καὶ περιρῖπεται ὁ ἄλλοθεν
 λέγων μηδὲν αἰτιον εἶναι θ' ἐξ
 ἑαυτοῦ ἢ ἄλλοθεν καὶ ἢ ἄνευ τινος
 αἰτ.·ας τοῦτ' φησι λέγειν
 ἢ πιστος ἢ στασις ἐξ ὁμοῦ δις τινα
 αἰτ.·ανσ βουλ' μενος
 ἢ ναιρεθ'ν τε αἰτιον τ.·θησινσ
 ἢ ποδιδο·ς αἰτ.·αν διρ ...ν ο·κ
 ἢ στιν αἰτιον.

Y se contradice el que dice que no existe ninguna causa, pues si dice que afirma eso sin más y sin una causa, no será de fiar, y si dice que afirma eso por una causa, queriendo eliminar la causa la admite, dando una causa por la que no hay causa.

A continuación comienza a exponer las razones en contra de que exista, cayendo el propio Sexto en la situación citada en la anterior argumentación. Sin embargo da la vuelta a la misma y así expone, en III.23-24., que el que sostiene que *existe* la causa, o lo afirma con una causa o sin ella. Si lo afirma sin causa resulta igualmente una afirmación arbitraria y no digna de crédito, pero si lo afirma con causa recurre a la conclusión como prueba: debería remontarse al infinito para dar una causa de la causa e incurrir en circularidad. Esta argumentación no se encuentra en el texto indio del *Ny~yasātra* y es igualmente sofisticada, ya que “causa” nombra también a los ejemplos reales que llamamos causas particulares y no sólo al concepto o noción universal, como parece entender aquí Sexto.

Pero antes, en III.20-22., ya había indicado que nada puede causar nada, ya que no pueden concebirse independientemente la causa ni el efecto. Si la causa no se puede conocer antes de conocer el efecto que causa, ni, a la inversa, se puede conocer el efecto antes de conocer la causa, entonces causa y efecto no existen. Aquí ya se aproximan las razones para negar la existencia de la causa con las razones esgrimidas en la argumentación de la posición escéptica india del *Ny~yasātra*. Tras esta argumentación queda claro para Sexto que causa y efecto son correlativos, y consecuentemente indica en III.26-28., como prueba ulterior en contra de la existencia de la causa, que si la causa y el efecto son correlativos y por lo tanto coexistentes y necesitados uno de la existencia del otro, no puede la causa constituirse antes que el efecto, ni después, ni a la vez,

en contradicción con el hecho de que el efecto debe ser producido por la causa y por consiguiente ésta debe existir antes. Y aquí ya encontramos una formulación muy similar a la formulación escéptica india del *Nyāyasātra*:

III.26. $T \in \alpha \cap \tau \text{ιον} \geq \tau \text{οι}$
 $\text{συνυφ.} \therefore \text{στασθαι δε } \rho \tau \text{ } \square \text{ποτε}$
 $\text{λεξματι } \times \text{ προδφ.} \therefore \text{στασθαι τοβ}$
 $\text{του } \times \text{ μετς } \alpha \Leftrightarrow \tau \in \gamma \therefore \text{γνεσθαι.}$
 $T \in \mu \omega \nu \text{ ο} \Rightarrow \lambda \Xi \gamma \text{ειν } \textcircled{\text{O}} \text{τι } \tau \in$
 $\alpha \cap \tau \text{ιον } \varepsilon \theta \varsigma \downarrow \pi \text{ στασιν } \square \gamma \text{εται}$
 $\text{μετ} \square \tau \leftarrow \nu \gamma \Xi \nu \text{εσιν } \tau \text{ο} \neg \square \text{πο}$
 $\text{τελεξματος } \alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \neg \mu \leftarrow \text{κα} \mathfrak{N}$
 $\gamma \text{ελο } \rho \text{ον } \neq.$

III.27. $\zeta \text{Αλλζ } \text{ο} \Leftrightarrow \delta \omega \text{ προδφ.} \therefore \text{στα}$
 $\text{σθαι } \delta \beta \nu \alpha \tau \alpha \text{ι } \text{τοβτουθ } \text{πρες}$
 $\alpha \Leftrightarrow \tau \in \gamma \square \rho \text{ νοε } \rho \text{σθαι } \lambda \Xi \gamma \text{εταισ}$
 $\tau \square \delta \omega \text{ πρ } \varsigma \text{ τι } \text{φασ} \mathfrak{N} \alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \therefore \text{σ}$
 $\text{καθ} \varepsilon \text{ πρ } \varsigma \text{ τι } \text{φστ.} \therefore \text{νσ}$
 $\text{συνυπρχειν } \text{κα} \mathfrak{N} \text{ συννοε } \rho \text{σθαι}$
 $\square \lambda \lambda \text{Ζλοις.}$

$\zeta \text{Αλλζ } \text{ο} \Leftrightarrow \delta \omega \text{ συνυφ.} \therefore \text{στασθαι} \theta$
 $\varepsilon \theta \square \gamma \square \rho \square \text{ποτελεστικ} \varepsilon \nu \alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \neg$
 $\text{φστ.} \therefore \text{σ } \tau \in \delta \omega \text{ γιν } \mu \varepsilon \nu \text{ον } \downarrow \pi \varepsilon$
 $\angle \nu \text{τος } \geq \delta \eta \gamma \therefore \text{νεσθαι } \chi \rho \text{Ζσ}$
 $\text{πρ } \tau \varepsilon \rho \text{ον } \text{δε } \rho \text{ } \tau \varepsilon \alpha \cap \tau \text{ιον}$
 $\gamma \varepsilon \nu \Xi \text{σθαι } \alpha \cap \tau \text{ιονσ } \varepsilon \text{ο} \theta \varsigma \text{ ο} \delta \tau \omega \varsigma$
 $\text{ποιε } \rho \nu \text{ } \tau \varepsilon \square \text{ποτ} \Xi \lambda \varepsilon \sigma \mu \alpha.$
 $\text{E} \theta \text{ ο} \Rightarrow \nu \text{ } \tau \varepsilon \alpha \cap \tau \text{ιον } \mu \text{Ζτε}$
 $\text{προδφ.} \therefore \text{σταται } \tau \text{ο} \neg$
 $\square \text{ποτελεξματος } \alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \neg \mu \text{Ζτε}$
 $\text{συνυφ.} \therefore \text{σταται } \text{τοβτ} \Sigma \sigma \square \lambda \lambda \zeta$
 $\text{ο} \Leftrightarrow \delta \omega \langle \tau \varepsilon \square \text{ποτ} \Xi \lambda \varepsilon \sigma \mu \alpha \rangle \text{ πρ} \varepsilon$
 $\alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \neg \gamma \therefore \text{νεταισ } \mu \text{Ζποτε } \text{ο} \Leftrightarrow \delta \omega$
 $\downarrow \text{ποστςεωσ } \text{ο} \lambda \omega \varsigma \text{ μετ} \Xi \chi \text{ει.}$

III.28. $\Sigma \alpha \phi \omega \varsigma \delta \omega \cap \sigma \omega \varsigma \text{ } \textcircled{\text{O}} \text{τι } \text{κα} \mathfrak{N}$
 $\delta \text{ι} \square \text{ τοβτων } \equiv \text{φπ.} \therefore \text{νοια } \tau \text{ο} \neg$
 $\alpha \theta \tau \therefore \text{ου } \text{πςλιν } \text{περιτρ} \Xi \text{πεται.}$
 $\text{E} \theta \square \gamma \square \rho \text{ } \tau \varepsilon \alpha \cap \tau \text{ιον } \gamma \varsigma \mu \omega \nu \text{ πρ } \varsigma$
 $\text{τι } \text{ο} \Leftrightarrow \delta \beta \nu \alpha \tau \alpha \text{ι } \tau \text{ο} \neg$
 $\square \text{ποτελεξματος } \alpha \Leftrightarrow \tau \text{ο} \neg$
 $\text{προεπινοη} \theta \uparrow \text{ναισ } \varphi \nu \alpha \delta \omega \gamma \varsigma$

Es necesario que la causa se constituya a la vez que el efecto, o antes que él, o que exista después. Ahora bien, decir que la causa llega a constituirse después de la producción de su efecto, hasta parece de risa.

Pero tampoco puede constituirse antes que él, pues se dice que se entiende en relación con él, y las cosas en relación con algo, dicen ellos, existen y son entendidas a la vez unas con otras, en tanto que son en relación con algo.

Y tampoco puede constituirse a la vez, pues si es causadora del efecto y es necesario que lo que es producido sea producido por lo que ya es, la causa debe haberse producido antes como causa, para después obrar así el efecto.

De manera que si la causa no se constituye antes que su efecto, ni se constituye a la vez que él, y tampoco el efecto se produce antes que ella, en ningún caso se constituye la causa enteramente.

Y es claro igualmente que también por esas razones la noción de causa es de nuevo contradictoria. Pues si la causa, en tanto que en relación con algo, no puede haber sido pensada antes que su efecto, y para que sea pensada como causa de su efecto es necesario que sea pensada antes que su efecto, y es imposible que algo haya sido pensado antes que aquello, antes que lo cual no

$\alpha \wedge \tau \rightarrow \neg \text{ποτελεξισματος}$
 $\alpha \leftrightarrow \tau \rightarrow \neg \text{προεπινοηθ\text{ε}σθαι το\text{ν} \neg \text{ποτελεξισ-}}$
 $\text{ματος} \quad \alpha \leftrightarrow \tau \rightarrow \neg \text{\textcircled{\scriptsize δ}βνατον δ\textcircled{\scriptsize ο}}$
 $\text{προεπινοηθ\text{ε}σθαι} \therefore \text{τι κ\textcircled{\scriptsize ε} \textcircled{\scriptsize ε} \textcircled{\scriptsize ν} ο\textcircled{\scriptsize ε}}$
 $\text{προεπινοηθ\text{ε}σθαι} \therefore \text{[τι]} \quad ο \leftrightarrow$
 $\text{\textcircled{\scriptsize δ}βναταισ} \text{\textcircled{\scriptsize δ}βνατον} \text{\textcircled{\scriptsize ρα} \textcircled{\scriptsize σ} \textcircled{\scriptsize τ} \textcircled{\scriptsize ρ} \textcircled{\scriptsize ν}}$
 $\text{\textcircled{\scriptsize ρ} \textcircled{\scriptsize ν} ο \textcircled{\scriptsize ε} \textcircled{\scriptsize σ} \textcircled{\scriptsize θ} \textcircled{\scriptsize α} \textcircled{\scriptsize ι} ο \textcircled{\scriptsize ν}}$

puede haber sido pensado algo, es imposible entonces que la causa sea pensada.

Termina Sexto indicando, III.29, que debe suspenderse el juicio acerca de la existencia de la causa, pues hay razones a favor y en contra.

V

Las coincidencias en la argumentación empleada que han podido observarse en los textos comentados sugieren la pregunta de si tales coincidencias pueden considerarse como un desarrollo paralelo en dos tradiciones filosóficas diferentes, o si podrían deberse a “préstamo” por algún tipo de contacto entre ambas.

Parece difícil de aceptar que una argumentación sofística de esta naturaleza pueda haberse formulado en términos tan semejantes de manera independiente. Pero, si nos inclinamos por la hipótesis del préstamo, ¿qué tradición filosófica pudo influir sobre la otra?

Sexto Empírico parece haber vivido entre los siglos I y II d. C. en una ciudad, Alejandría¹², que era foco de irradiación del saber en la antigüedad tardía. No debe olvidarse por otra parte la influencia cultural helenística de las monarquías que dejó establecidas Alejandro en el noroeste de la India, de la que el arte grecobudista de Gandhara, por ejemplo, es uno de los aspectos más notables.

Pero también el flujo debió producirse a la inversa, con las caravanas comerciales que desde oriente tenían en Alejandría su punto de llegada. Era fácil que un flujo de ideas acompañara también a estas caravanas, como algunos siglos antes ciertos sabios indios habían acompañado al ejército de Alejandro en su campaña india¹³ y es muy posible que lo siguieran en su vuelta a Grecia, integrados en su corte o en el ejército¹⁴.

La creación del sofisma de los tres tiempos parece justificada en la argumentación de un filósofo como Nāgārjuna¹⁵, que afirma que todas las cosas están vacías, desprovistas de una existencia intrínseca. Por ello, aunque no querría el autor de este trabajo incurrir a estas alturas en el viejo tópico de considerar toda *lux ex oriente*, parece muy probable que el tipo de argumentación que hemos denominado como el “sofisma de los tres tiempos”, no utilizado con anterioridad por los pensadores griegos, haya sido tomado por Sexto Empírico de la tradición lógica y epistemológica india.

Departamento de Filología Clásica y Románica
Universidad de Oviedo
C/ Teniente Alfonso Martínez s/n
E-33071 Oviedo
E-mail: msevilla@correo.uniovi.es

NOTAS

¹ Warder, A. K. (1998), *A Course in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 138-9.

² Ha sido señalada la estrecha relación entre estas dos obras en alguno de sus pasajes, que parece demostrar su proximidad en el tiempo, cf. *The Dialectical Method of N-g-rjuna, Vighavy-vartanЯ*, translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, Text critically edited by E. H. Johnston and A. Kunst, Fourth Edition (Revised and Enlarged), Delhi, Motilal Banarsidass, 1998, p. 40; Bhattacharya, K. (1977), "On the Relationship between N-g-rjuna's *Vighavy-vartanЯ* and the *Ny-yasātras*", *The Journal of Indo-European Studies*, 5, 3, pp. 265-73.

³ Esta obra se organiza en dos partes, la primera dedicada a las objeciones del adversario y la segunda a las réplicas de N-g-rjuna; la expresión consiste en estrofas ~ry~ a las que sigue un comentario en prosa. Sigo el texto editado por Johnston y Kunst en *The Dialectical Method of N-g-rjuna, Vighavy-vartanЯ*, citado anteriormente, pero separo los elementos de los compuestos nominales conservando el sandhi interior, aunque respeto los encuentros vocálicos eliminando la contracción. También separo las palabras, salvo cuando hay contracción vocálica entre el final de una y el comienzo de otra. La traducción del texto sánscrito se debe al autor de este trabajo.

⁴ "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios", comienzo del Evangelio según San Juan.

⁵ Matilal, B. K. (1982), *The Character og Logic in India*, New York, State University of New York Press, p. 2.

⁶ Winternitz, M. (1985), *History of Indian Literature*, vol. III, Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 559-560; sin embargo, tal vez deba fecharse con mayor probabilidad en el siglo II d. C., por su estrecha relación con la *Vighavy-vartanЯ* de N-g-rjuna, tal como se ha indicado.

⁷ Akṣap-da Gautama, *Ny-yasātra*, ed. by T. Nyayatarkatirtha and A. Tarkatirtha, Calcutta, *Calcutta Sanskrit Series* nos. 18-19, 1936; Akṣap-da Gautama, *Ny-yadarśana*, vol. 1, chapter 1, ed. by A. Thakur, Mithila, Mithila Institute Series, 1967. Separo igualmente los elementos de los compuestos nominales conservando el sandhi interior, aunque con distinto criterio en los encuentros vocálicos, que respeto eliminando la contracción. También separo las palabras, salvo cuando hay contracción vocálica entre el final de una y el comienzo de otra. La traducción del texto sánscrito se debe al autor de este trabajo.

⁸ Evidencia, inferencia, analogía y testimonio verbal. La definición de evidencia se da en I.1.4. del modo siguiente: *Indriya-artha-saṃnikarṣa-utpannaṃ jñ-nam avyapa-*

deśyam avyabhic~ri vyavas~ya~tmakaṃ pratyakṣam. “La evidencia es un conocimiento surgido del contacto del órgano del sentido y el objeto, que no se expresa, que no yerra, y está dotado de intención”. El término *saṃnikarṣa-* alude al efecto de la acción de “llegar a contacto cercano o inmediato”, esto es, a la aproximación o contacto de dos cosas. Ésta es la imagen utilizada por el *Ny~yadarsāna* para definir el conocimiento por evidencia. Con el término *avyapadeśya-*, “que no se expresa”, se alude a la evidencia de los sentidos no expresada lingüísticamente, aún no formulada en palabras. El adjetivo *avyabhic~rin-*, “que no yerra”, expresa la condición de la certeza en la evidencia, a saber, que no se deba a ilusión, engaño, etc. El adjetivo *vyavas~ya~tmaka-* indica la voluntad en el proceso del conocimiento por evidencia, diferenciándolo de las percepciones que podamos tener sin conciencia o voluntad de ellas.

⁹ El vedantista Gauḍap~da, siglo VIII d.d.C., recoge en su *K~rik~*, IV, 16 ss., esta misma argumentación.

¹⁰ Uno de los componentes del debate incorrecto que analiza el *Ny~yasātra*.

¹¹ Sexto Empírico, *Compendio de pirronismo*, que citaremos según la edición de R. G. Bury, *Outlines of Pyrrhonism*, London, William Heinemann, 1933. La traducción del texto griego se debe al autor de este trabajo.

¹² Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, introducción, traducción y notas de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, 1993, pp. 38-42.

¹³ Alejandro gustaba rodearse de gimnosofistas o sabios indios desnudos, que “vivían en un estado de tranquilidad” y que “ni deseaban nada de lo que Alejandro pudiera ofrecer, ni temían abstenerse de lo que Alejandro pudiera alcanzar”. Uno de ellos, Esfines, llamado también Cálano, acompañó a Alejandro durante un cierto tiempo y fue maestro de filosofía de algunos de sus compañeros; cf. Plutarco, *Alejandro*, 64, 65, 69; Arriano, *Anábasis de Alejandro*, VII, 2, 3.

¹⁴ Tal es la hipótesis que el autor de este trabajo ha propuesto para el origen de la ética estoica antigua en su *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Ediciones Akal, 1991, pp. 25-6. También son conocidos los viajes de algunos griegos a la India; Diógenes Laercio nos transmite la noticia de que precisamente el fundador del escepticismo, Pirrón de Élida, ss. IV-III a.d.C., viajó a la India y frecuentó allí la compañía de los gimnosofistas, lo que le habría inducido a filosofar sobre “las cosas más elevadas”, cf. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, IX, 61. No sabemos hasta qué punto las noticias y datos que nos da Laercio sobre el escepticismo pueden atribuirse al mismo Pirrón o a sus sucesores, pero en IX, 97-99, encontramos ya el rechazo a la existencia de causa, aunque formulado de manera diferente a como aparece en los textos aquí comentados.

¹⁵ Cf. *Vigrahavy~vartanā*, 69: “La auténtica razón que afirma la negación de los tres tiempos la indican los seguidores de la doctrina del vacío, no tú, ya que niegan el propio ser de todos los seres”.