

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIHUAHUA**

**LA RELACIÓN HISTÓRICA Y TEÓRICA ENTRE EPOJÉ PIRRÓNICA Y
CATUSKOTI BUDISTA**

POR:

DANIEL RICARDO MEDRANO ARIAS

**TESIS PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN INVESTIGACIÓN HUMANÍSTICA**

CHIHUAHUA, CHIH. MÉXICO.

DICIEMBRE 2024



CHIHUAHUA, CHIH. MÉXICO

DICIEMBRE 2024

La relación histórica y teórica entre Epojé Pirrónica y Catuskoti Budista. Tesis presentada por Daniel Ricardo Medrano Arias como requisito parcial para obtener el grado de Maestro en Investigación Humanística ha sido aprobado y aceptado por:

Dr. Javier Horacio Contreras Orozco
Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Jorge Alan Flores Flores
Secretario de Investigación y Posgrado

M.H. Víctor Manuel Córdova Pereyra
Coordinador Académico

Dr. Jorge Alan Flores Flores
Presidente(a)

Fecha: diciembre 2024

Comité:

Director(a) de Tesis: Dr. Arturo Rico Bovio
Codirector(a): Dr. Roberto Eduardo García Fernández
Secretario(a): Dra. Heidi Alicia Rivas Lara

Se certifica, bajo protesta de decir verdad, que las firmas consignadas al pie del presente documento son de carácter original y auténtico, correspondiendo de manera inequívoca a los responsables de las labores de dirección, seguimiento, asesoría y evaluación, en estricta conformidad con lo dispuesto en la normatividad vigente de esta institución universitaria.



Índice

Sinopsis:	5
Abstract	5
Palabras clave:	5
Key Words:	5
Agradecimientos.....	6
Introducción	7
I-1: Estado del conocimiento	7
I-2: Planteamiento del problema	16
I-3: Metodología	27
Capítulo I: Contexto histórico	33
Budismo anterior a la campaña de Alejandro Magno.....	33
1.1.1 La leyenda de Siddhartha Gautama: Su importancia	33
1.1.2 Biografía de Buda: Primeros pasos del budismo en la India.	37
1.1.2 Biografía de Buda: Primeros pasos del budismo en la India.	40
1.1.3 El Buda Histórico.....	43
1.1.4 Evolución del budismo temprano hasta antes de la llegada de Alejandro	
Magno a la India	47
1.2 Desde el nacimiento del Imperio hasta la campaña militar de Alejandro Magno	55
1.2.1 Conexiones entre Grecia y Oriente	55
1.2.2 La Campaña de Alejandro Magno	63
1.3 Bactria, Gandhara y Taxila	66
1.3.1 Bactria	66
1.3.2 Gandhara	69
1.3.3 Taxila	76
1.4 Pirrón en la India.....	77
1.5 Conclusiones generales del capítulo primero	88
Capítulo II: <i>Catuskoṭi (Tetralema)</i>	92
2.1 <i>Catuskoṭi (Tetralema)</i> : definición y ejemplos	92
2.2 Historia de la <i>Catuskoti (Tetralema)</i> y usos distintos al <i>Catuskoti-thapaniya</i>	100
2.3 Conclusiones generales del capítulo segundo	108
Capítulo III: <i>Epojé</i>	110
3.1 <i>Epojé</i> pirrónica.....	110



	4
3.2 La ataraxia.....	121
3.3 El escéptico: zetético, efético, aporético y pirrónico	123
3.4 Conclusiones generales del capítulo tercero	126
Capítulo IV: Comparación	128
4.1 Forma	128
4.2 Fondo	134
4.3 Conclusiones generales del capítulo cuarto	142
Discusión.....	144
Conclusiones	155
Citas en su lengua original	164
Referencias	176



Sinopsis:

La presente investigación examina las relaciones históricas y teóricas del pirronismo con el budismo temprano. Después de realizar un estudio de los hallazgos históricos del budismo temprano y la campaña de Alejandro Magno en la India para destacar la relación histórica entre ambas filosofías, se lleva a cabo una exposición de la *Catuskoti* (Tetralemma) del budismo temprano y la *Époje* pirrónica, según Sexto Empírico. Con la identificación de las características de cada fórmula, se procede a realizar una comparación entre ambas, para resaltar sus relaciones teóricas.

Abstract

This dissertation will examine the historical and theoretical relationships between early budhism and pyrrhonism. We will study of the history of early Buddhism and the military campaign of Alexander the Great in India. This first part will expose the historical relationship between both philosophies. In the second part, we will study the *Catuskoti* (tetralemma) of early Buddhism and the pyrrhonian *Epojé*, following the descriptions of Sextus Empiricus. The exposition will help us to identify the characteristics of every formula. The set of characteristics found in our analisis will lead to a comparison between both, to determine their theoretical relationship.

Palabras clave:

Pirrón, Budismo temprano, Alejandro Magno, Pirronismo, Epojé, Catuskoti, Tetralemma, Comparación.

Key Words:

Pyrrho, Early Buddhism, Alexander the Great, Pyrrhonism, Epoché, Catuskoti, Tetralemma, Comparison.



Agradecimientos

SONO SEMPRE LO STESSO

DOVREI CHIEDERE SCUSA ANCHE PER QUESTO

ANCHE SE VORREI CAMBIARE NON CI RIESCO

(...)

CHIEDO SCUSA A TUTTI NEL MOMENTO PIÙ BELLO

(...)

SORRY... VEDO MILIONI DENTRO I MIEI SOGNI, SORRY.

SORRY - TONY EFFE.

A mi director de tesis, Arturo Rico Bovio, quien confió en mi proyecto y me brindó sus consejos dentro de las reuniones que tuvimos. Su apoyo queda reflejado en las victorias de este trabajo.

A mi sinodal externo, Roberto Eduardo García Fernández, quien también confió en mi proyecto, aceptó mi solicitud de estancia y me ayudó de la mejor manera a sumergirme en el mundo del budismo.

A Sergio Armando Rentería Alejandre, quien como coordinador académico del CEAA en el COLMEX me recibió con un caluroso afecto y me invitó a relacionarme más profundamente con el centro de estudios. Su amor por los clásicos está impreso aquí, en las fuentes que me regaló.

A la generación 2021-2023 de la maestría en Estudios de Asia y África, especializada en la India. Mi estancia en su alma mater se vio alegrada y enriquecida por su agradable presencia.

A mi familia, refugio de mis pasiones, columna hercúlea de mis viajes e ideas.

Espero que mis virtudes hayan brillado más que mis defectos.

Gracias.



Introducción

I-1: Estado del conocimiento

Sal del camino

Y toma la ruta

Toma la Ruta – Soda Stereo

Las conexiones, descubiertas o no, entre las diversas sociedades del mundo son piezas históricas dignas de investigación. Estas conexiones pueden ser tan grandes y materiales como edificios tallados en medio de una plaza histórica o tan mínimas e imperceptibles como una idea que subyace a una palabra extranjera imbuida en cierta lengua.

En el presente trabajo retomamos la conexión entre la sociedad helénica y las sociedades que vivieron en el territorio de la India durante el siglo IV a.C por medio de la supuesta conexión entre el pirronismo y el budismo. Esto con la finalidad de atender diversas problemáticas que observamos dentro de varios trabajos que tratan el tema. Se buscará solucionar esas problemáticas por medio de la consideración de dos aspectos íntimamente relacionados: la historia del suceso (circundante y directa) y los principios filosóficos de ambas escuelas, que acotamos dentro de un concepto específico de cada escuela.

En mi experiencia, hubo quien subestimó el tema de investigación por suponer que ya lo sabía todo y quien lo desconocía completamente, aun y cuando la historia de la Grecia clásica es sumamente conocida. Este pequeño pasaje de la historia de la filosofía que se abordará en la investigación pareciese haberse perdido en los anales del tiempo y, a diferencia de los que creen conocer plenamente el tema, no se resume en dos líneas de texto y una interjección española. Es

un tema que todavía tiene muchos puntos sin esclarecerse además de poseer repercusión en otros ámbitos de la cultura contemporánea.

La campaña militar de Alejandro Magno expandió el mundo hacia Bactria y Gandhara, siendo este último uno de los 16 reinos (según se describe en Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha*, 300, 1659) que existían en la región que ahora conocemos como la India, Pakistán y Afganistán. La zona que llegó a controlar Alejandro Magno y los reinos griegos que posteriormente se formarían en la región quedaron documentados en textos budistas con el nombre del reino Yona¹ (Bodhi, *The Suttanipāta*, 1292)². La campaña militar de Alejandro Magno es muy importante en la historia del mundo clásico, puesto que de esta expedición militar se desprendieron muchos temas en diversas culturas. No es extraño escuchar a diversos académicos desvalorizar la campaña de Alejandro Magno en la India, debido a que solo duró dos años en un reino “lejano”. Parecieran afirmar que la campaña de Alejandro Magno fue una “campaña menor” o una “incursión de *Boy Scouts*” en una región que ni siquiera era la India, sino una tierra olvidada por todo Dios, poco relevante para la historia. El detalle está en que manejan un doble discurso bastante falaz y sesgado, porque al mismo tiempo que desvalorizan la campaña de Alejandro, se afirma que Alejandro

¹ Palabra transmitida del persa (*Yauna*, cuneiforme: 𐎧𐎠𐎺𐎠) al sánscrito (*Yavana*, Devanagari: यवन,) y posteriormente a diversas lenguas Indo-Iranias, Afro-Asiáticas y Dravídicas. El término proviene del griego para Jonio (Ἰωνες). En primer instancia, refiere al griego. Después, se añadió el significado de “extranjero”. Un ejemplo de su uso, bastante cercano a nosotros es la canción *Yavanasundari* (en Malabar: യവനസുന്ദരി), de la película *Pearl View*, estrenada en 1970.

² Si bien se cita un pasaje de Bhikkhu Bodhi, la mención del reino Yona (reino de los Jonios) está escrita en el *Culla Niddesa*. Según se ha encontrado, no hay traducciones al inglés o al español, por lo que citamos aquí la romanización del Pali que provee Acces to Insight en “Nidd II_utf8” dentro de *Sri Lanka Tripitaka Project: Pali Tipitaka Source Texts* para consulta y resaltamos la mención a los yonas: Nānā janā janapadehi saṅgatāti: ‘nānā janā’ti: khattiyā ca brāhmaṇā ca vessā ca suddā ca gahatṭhā ca pabbajitā ca devā ca manussā ca. Janapadehi saṅgatāti: aṅgā ca magadhā ca kalingā ca kāsiyā ca kosalā ca vajjiyā ca mallā ca cetiyamhā ca vaṃsā ca kurumhā ca pañcālā ca macchā ca sūrasenā ca assakā ca avantiyā ca **yona** ca kambojā ca. Saṅgatāti: saṅgatā samāgatā samohitā sannipatitāti ‘nānā janā janapadehi saṅgatā.



Magno cambió profundamente la situación política, social y cultural de las regiones que visitaron (Bronkhorst, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, 7). Pero no sólo eso, sino que el imperio Maurya, durante el reinado del emperador Ashoka³, utilizó la lengua griega para comunicar su visión como emperador. Sus edictos fueron escritos para que los aristócratas de las diversas regiones del mundo lo leyeran (Maniscalco, 239), por lo que se encuentran en una plétora de lenguas. Dos de sus edictos mayores fueron escritos en griego (El edicto XII y XIII). A partir de estos hechos, no consideramos que sea académicamente honesto designar como “pasaje menor” a la campaña de Alejandro Magno. Si bien su empresa duró dos años dentro de esa región, los ecos de su presencia perduraron a lo largo de siglos. Es importante reconocer que la importancia de este evento histórico puede ser mayor o menor dependiendo del tema que se investigue, pero no se puede catalogar como un “hecho irrelevante”. La historia de esa región geográfica pierde mucho si ignoramos la campaña helénica por un sesgo infundado. Dentro de este trabajo, el hecho es central.

Destacamos las conexiones entre el arte helénico y el arte budista, la influencia del pensamiento filosófico de la India en el pensamiento helénico, específicamente el pensamiento del filósofo Pirrón (el tema que abordará la presente investigación) y los reinos grecobactrianos, siendo esto último una pieza importante para el “redescubrimiento” de estos temas en el siglo XX.

El apartado del arte grecobudista fue dilucidado por Alfred Charles Auguste Foucher, considerado el padre de los estudios sobre Gandhara (Neelis, 235). Propuso que el arte y las

³ Tercer “basileo” de la dinastía Maurya. Reinó casi 40 años (aprox. 269-232 a.C.). Durante su mandato, el imperio Maurya alcanzó su mayor extensión.

técnicas griegas influyeron en el arte budista⁴, específicamente en la figura antropomórfica de Buda, ideas que publicó en 1901 (Cribb. “Greek Gods and the Influence of Greek Art After the End of the Greek Rule”, 673) y en 1905 publicó su obra *L’art gréco-bouddhique du Gandhâra. Étude sur les origines de l’influence classique dans l’art bouddhique de l’Inde et de l’Extrême-Orient*, donde explora más a fondo esta idea suya. Debido a su exclusiva distribución en lengua francesa, su propuesta del “grecobudismo” fue un tema ignorado por diversos investigadores, por ejemplo los pertenecientes a Bengala, en la India (Verardi, 147). Su tesis sigue siendo muy debatida⁵ y ha tenido diversas respuestas, una de ellas considera que la figura de Buda es producto exclusivo de la India⁶.

La relación de Pirrón y el pensamiento oriental tiene un origen más antiguo, pero los descubrimientos de Foucher sacudieron a la academia occidental y brindaron mayor relevancia a esta relación. Algunas obras y disertaciones que expondremos aquí serán tratadas con mayor ahínco dentro de la investigación, pero las mencionaremos rápidamente por ser parte importante del estado del conocimiento.

Diogenes Laercio durante el siglo III d.C, en el libro IX de su obra *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* o, como es mayormente conocida en español, *Vida y obra de los filósofos ilustres*, nos brindó la biografía de muchas figuras filosóficas de la antigüedad junto a

⁴ Para dimensionar de manera más exacta este punto, véase el siguiente artículo que trata sobre la transmisión de la figura de Hércules al arte budista de Gandhara y después a China: I-Tien Hsing y William G. Crowell, “Heracles in the East: The Diffusion and Transformation of His Image in the Arts of Central Asia, India, and Medieval China”, *Asia Major* vol. 19, no. 2, 2005 (103-154).

⁵ Véase: Karlsson, Klemens, “1.4.3.4 The Origin of the Buddha Image”, *Face to Face with the Absent Buddha: The Formation of Buddhist Aniconic Art*, 34-36; Cribb, Joe, “Greek Gods and the Influence of Greek Art After the End of the Greek Rule”, *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 669-677.

⁶ Véase: Coomaraswamy, K. Ananda, “The Origin of the Buddha Image”, *The Art Bulletin*, Vol. 9, No. 4 (Jun., 1927), pp. 287-329.



extractos únicos de diversas fuentes clásicas que al día de hoy estarían perdidas de no ser por la labor de Diogenes Laercio. Entre esos extractos están algunos documentos de Epicuro y (aspecto importante para este trabajo) una biografía de Pirrón. En ella se expone que Pirrón fue discípulo de Anaxarco de Abdera, quien acompañó a Alejandro Magno en su campaña militar y que su relación con los magos y gimnosofistas le hizo regresar a Grecia con una actitud filosófica más severa: “A partir de estos contactos se cree que filosofó del modo más severo, introduciendo la doctrina de la incomprensibilidad (acatalepsía) y de la suspensión del juicio (epoché)” (Diogenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, 468).

Eusebio de Cesarea en el tomo XIV de su libro *Praeparatio Evangelica*, escrita durante el siglo IV d.C, realiza una crítica a Pirrón y la escuela que se desprendió de él. Para hacerlo, cita diversos fragmentos de Aristocles de Mesene para introducirse a los fundamentos del pensamiento escéptico. En esa recopilación de citas que realizó Eusebio se encuentra uno de los pasajes más antiguos que contienen información sobre la teoría de Pirrón y que resulta muy importante para el estudio del escepticismo (Toribio Gutiérrez, *Πύρρων ὁ Ἠλείος. Las palabras no escritas*, 35).

Por otra parte Decleva Caizzi recoge un fragmento de la obra *Philosophumena*, escrita por Hipólito de Roma durante el siglo III d.C. En ese pasaje se da una lista de filósofos del mundo clásico griego. El hecho que vuelve especial al fragmento es: 1) la mención de Pirrón (junto a una mínima descripción de su escuela); y 2) Inmediatamente después de Pirrón se nombra a los Brahmanes, denominados como filósofos de la India⁷ (*Pirroniana*, 154). Es posible inferir a partir de esto que el mundo clásico de la filosofía consideraba que el pensamiento de Pirrón fue influido por alguna escuela filosófica de la India.

⁷ Este detalle fue brindado por Ramón Román Alcalá.



Una cita que utilizamos como nexo entre estas fuentes clásicas y los estudios históricos sobre la influencia oriental en Pirrón es la afirmación de Nietzsche donde menciona que Pirrón es un budista griego y lo compara con Buda, la cual escribió durante la primavera de 1888 dentro de sus notas: “Pirro, el más dulce y paciente de los humanos que hayan vivido en Grecia, un budista aunque griego, un Buda mismo” (trad. Vermal y Llinares, 587). El nacimiento de los estudios budistas en Occidente durante el siglo XIX y el contacto que tuvieron diversos filósofos de la época con el budismo abrió la posibilidad de comparar pensamientos y retomar antiguas conexiones atestiguadas por la historia de la filosofía. Aquí brindaremos un pequeño repaso por algunos estudios que han tratado la posible relación entre el budismo y el pirronismo.

Everard Flintoff dedicó un artículo entero a analizar las relaciones entre Pirrón y el pensamiento filosófico de la India titulado “Pyrrho and India”. En él, Flintoff se dedica a comparar el pensamiento de Pirrón con diversas filosofías de la India. El budismo es una de las filosofías principales con las que se compara a Pirrón y esto señala una tendencia en los estudios posteriores, puesto que la mayoría de los trabajos que tratan esta cuestión versan sobre la influencia del budismo en Pirrón.

Los estudios comparativos entre pirronismo y budismo han estado muy dedicados a tratar una escuela específica del budismo: el budismo *mādhyamaka*. Esta rama nace con el pensamiento de Nāgārjuna durante el siglo II d.C. Una muestra de esto son las dos obras de Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism* (libro donde afirma que el budismo *mādhyamaka* es el más parecido al pirronismo [ix, 35]) y *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*, o la obra de Luciano Mejía Peroni *En búsqueda de los orígenes del escepticismo pirrónico: Comparación entre el pirronismo y el budismo mādhyamika*. Esto mismo afirma Christopher Beckwith: “Un pequeño número de artículos publicados en las últimas décadas



discuten este asunto, comparando al pirronismo descrito por Sexto Empírico con el sistema budista tardío *mādhyamaka*, que se piensa tiene origen con el legendario sabio Nāgārjuna” (19; [traducción propia 1](#)).

Esto no es para nada raro, debido a que el budismo *mādhyamaka* y el pensamiento de Nāgārjuna tienen un área muy grande de estudios, muchos investigadores se abocan especialmente a estudiarlo. Los conceptos de *Catuṣkoṭi* y *Epojé* son expuestos dentro de diversas comparaciones entre ambos pensamientos, pero el concepto de la *Catuṣkoṭi* utilizado es el de la escuela *mādhyamaka*. Suponemos que esto es debido a que la *Catuṣkoṭi mādhyamaka* (y la misma escuela *mādhyamaka*) posee más estudios que su antecedente del budismo temprano (Westerhoff, 367), y es debido a esta popularidad que se producen más comparaciones entre budismo *mādhyamaka* y pirronismo que entre budismo temprano y pirronismo.

El trabajo de Christopher Beckwith *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* es muy importante dentro de estas comparaciones, pues es sumamente exhaustivo y presenta infinidad de materiales para relacionar al budismo temprano con el pirronismo. Beckwith afirma que el pirronismo es descendiente directo del budismo y que Pirrón estuvo en contacto directo con budistas quienes le enseñaron los fundamentos de su filosofía (54-55, 138). De esta forma, el pirronismo procede directamente del budismo en su etapa temprana. Un detalle que demuestra esta herencia es que el budismo habla sobre las tres marcas del ser (trilaksana)⁸: 1) impermanencia; 2) sufrimiento; y 3) inexistencia del yo (25-33). Esto es expuesto

⁸ trilaksana (Devanagari: त्रिलक्षण; IAST: trilakṣaṇa. Pronunciado como /trilakshana/) son las tres características de todo lo que está dentro del Samsara: 1) impermanencia; 2) sufrimiento; y 3) inexistencia del yo (Buswell y Lopez, 923). Usamos una romanización simple del término.



por Pirrón en su pensamiento, pues en el pasaje de Aristocles explica que las cosas son indiferenciadas por igual, inestables e indeterminadas.

Esta hipótesis ha estado bajo escrutinio constante y muy duro por parte de otros académicos del área. Johannes Bronkshort en su libro *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, dedica el apéndice X a criticar la obra de Beckwith. Monte Ransome Johnson y Brett Shults realizaron lo propio en su artículo “Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy”. Stephen Batchelor publicó una importante reseña sobre el libro de Beckwith en la revista *Contemporary Buddhism*. Por su parte, Charles Goodman realizó una crítica tanto a Beckwith y a Kuzminski en su artículo “Neither Scythian nor Greek: A Response to Beckwith’s Greek Buddha and Kuzminski’s ‘Early Buddhism Reconsidered’”⁹.

Podemos resumir las críticas y las revisiones a la hipótesis de Beckwith en los siguientes puntos: 1) manejo de fragmentos arqueológicos dudoso y de calidad pobre; 2) discusión de elementos etimológicos contraria a lo que afirma el consenso y realizada con interpretaciones nuevas sin un sustento claro; 3) manejo de datos históricos deficiente, omisión de ciertos detalles o interpretación incorrecta de los datos; 4) métodos comparativos ineficientes por los errores anteriores. La conclusión general de los artículos es que el libro de Beckwith¹⁰ está desprovisto de una metodología fiable y no logra demostrar la descendencia budista de Pirrón, por lo que no puede tomarse como un cierre a la discusión.

⁹ En el mismo número en que Goodman realiza su crítica a Beckwith y Kuzminski, estos mismos le responden a Goodman. Recomendamos leer sus respuestas. No las trataremos aquí para no extendernos demasiado, además que la presente investigación toma una aproximación distinta a los críticos de Beckwith y Kuzminski.

¹⁰ Los de Kuzminski también adolecen de lo mismo, según Goodman.



En lengua española, Enrique Bocardo Crespo realizó un trabajo amplio titulado “La influencia del vocabulario budista en la filosofía occidental: una aproximación a la genealogía de la gramática filosófica” donde trató las relaciones entre filosofía griega y la filosofía de la India, además de tratar la relación entre Pirrón y el budismo. Sus conclusiones van en la misma línea que los autores anteriores.

Con estas observaciones a la hipótesis de Beckwith (y, probablemente, extrapolables en cierto grado, a los otros investigadores que han tratado el tema de la relación entre pirronismo y budismo), pareciese que la discusión está próxima a cerrarse o ya está cerrada definitivamente. Pero Batchelor expresa lo contrario en su reseña: “Sobre si hubo influencia y en qué grado se dio sobre el Pirronismo —y, por extensión, toda la tradición escéptica del pensamiento occidental— por parte de las ideas budistas ha sido muy debatido por los académicos, pero a día de hoy no hay consenso entre ellos” (2, [traducción propia 2](#)). Por tanto, la puerta continúa abierta para el debate y la discusión. Consideramos importante exponer este tema y difundir más las investigaciones que relacionan diversas tradiciones filosóficas, porque nos hablan sobre los intercambios culturales acaecidos durante una época importante de la historia de Grecia.



I-2: Planteamiento del problema

La exposición de los antecedentes que dan sustento a la presente investigación es un ejercicio incompleto para introducir al presente trabajo y sus intenciones. No se sigue de ella cuáles son los problemas que detectamos en ellos, los cuales se han filtrado en diversos trabajos posteriores que tratan este tema. Sólo se han tratado los conflictos entre los antecedentes, pero no lo que la investigación encuentra problemático dentro de ellos. Tampoco hemos expresado de manera directa cuál es el problema de investigación tratado en el presente trabajo, aunque pueda intuirse con el apartado anterior. Por lo tanto, en este apartado expondremos cuáles son los problemas detectados en diversos trabajos que tratan el tema de la relación entre pirronismo y budismo, además de exponer cuál es el problema tratado por la siguiente investigación.

Tal y como se expuso en el estado del conocimiento, hay testimonios clásicos que plantean la presencia de Pirrón dentro de la campaña militar de Alejandro Magno y que hablan de una posible influencia oriental en su pensamiento. De todas las filosofías que existieron en la India clásica, se cree que el budismo fue la que influyó en la filosofía de Pirrón. Esta hipótesis es la que más popularidad posee y es la que más se ha debatido, según los diversos artículos que recogimos.

Con esto en mente, la duda parece aparente, ante tales hechos, ¿no sería sensato suponer que Pirrón encontró en la India algo fundamental para su pensamiento? O siendo más directos ¿Pirrón desarrolló su filosofía después de viajar a la India? Pues, la información referente que nos ofrece el periodo clásico de la historia y la filosofía parecen confirmarlo. Las discusiones contemporáneas no han podido dar respuesta satisfactoria a esta interrogante.

Falazmente, podríamos pensar que el periodo artístico “grecobudismo” es una prueba que nos indica claramente este sincretismo o asimilación entre ambas culturas (y filosofías), pues tal y como destacamos brevemente, es un periodo posibilitado por la campaña militar de Alejandro



Magno y que ocurre en las mismas zonas: “En Gandhāra, alrededor del Peshawar, en lo que ahora es el norte de Pakistán, centro de gran actividad religiosa budista, floreció, bajo la protección de los Kushana, una escuela de arte, extraña combinación de estética griega, romana, india, irania, etc. (Vofchuk, “Un testimonio de cruce de culturas: el arte greco-romano-budista de Gandhara”, 353)”. Pero son eventos discontinuos y paralelos (Pirrón $\neq$ Grecobudismo).

Se habla de que para el siglo III a.C, el budismo ya había llegado a los griegos: “Al confrontar los testimonios griegos con los indios, el investigador se encuentra con dos realidades. Hay, por ejemplo, un testimonio imperial de que ya en el siglo III a.C., el budismo, posiblemente, había sido difundido entre los griegos. Se trata del edicto XIII del Ashoka (Vofchuk, “Primeras menciones del budismo en el mundo greco-romano”, 128)”, donde se menciona que se enviaron mensajeros a diversas partes del reino, y entre ellos se hace mención a Grecia. Se ha presupuesto que los mensajeros fueron budistas, puesto que Ashoka se convirtió al budismo y erigió diversos monumentos budistas durante su reinado, pero no se tiene la certeza de si en verdad eran budistas o pertenecían a otra religión. Estos detalles también pueden mezclarse con Pirrón, porque aparecen y reaparecen en la discusión de este tema¹¹, pero no son sucesos coetáneos.

Un detalle que se destaca al momento de leer los trabajos que tratan la relación entre el pirronismo y el budismo es la falta de marco histórico referente a la campaña de Alejandro Magno (su duración, su expansión y los límites geográficos que alcanzó). Se da por hecho el suceso y se comienza en la suposición de la relación entre filosofías. Lo mismo ocurre con el budismo que se presenta en las diversas obras, pues tampoco se habla del alcance que tuvo el budismo temprano

¹¹ La región de Gandhara es una región que, parece, albergó a todas las escuelas de pensamiento de la India y a todas sus expresiones artísticas. Inclusive los chinos llegaron a esa región y de ahí tomaron el budismo (Bauer, 223-224). Por lo que *todos los caminos llevan a Gandhara*. Su frecuente aparición en temas tan ligados puede llegar a confundir.



dentro de los 16 reinos de la época. Se presupone que el budismo ya había alcanzado una extensión y una cantidad de fieles importante, pero los textos jamás nos aclaran esos apartados, sino que se dan por hecho. A continuación brindamos algunos ejemplos.

Piya Rajcharoen publicó su tesis *Suspension of Belief: A Comparative Study of Early Buddhism and Pyrrhonism*. En sus conclusiones dice que su trabajo comenzó con un estudio del contexto histórico (260). Si revisamos su contexto histórico (28-52) encontramos que no toma en cuenta la campaña militar de Alejandro Magno, mucho menos ahonda en la expansión del budismo en su etapa temprana. Sólo nos indica que el budismo es una religión no brahmánica. No hay una descripción de la región de Gandhara o de los nexos entre Grecia e India durante la antigüedad. Si bien hace un análisis de la historia del escepticismo, la ausencia de los temas que mencionamos le impiden añadir muchos detalles que podrían brindar otra serie de conclusiones a su investigación, porque estudia la cuestión histórica como si fueran líneas paralelas. El detalle con Pirrón es que hay testimonios de su viaje a la India, por lo que no solamente se comparan filosofías por comparar, sino que existe una base histórica que ha generado una discusión con respecto al origen del pensamiento de Pirrón. Con ese vacío histórico considerable, ella concluye que no hay conexiones históricas entre budismo y pirronismo (260). No puede tomarse su conclusión como completa y altamente informada. Las carencias que encontramos juegan en contra de sus conclusiones. No significa que su trabajo sea incorrecto, pero sí incompleto.

Christopher Beckwith brinda un marco histórico introductorio del budismo y de los helenos. Describe a la cultura escita y su supuesta expansión en parte del territorio que hoy es el norte de Irán. Esto lo hace porque se plantea que Buda era un sabio escita (5-7). Se habla del emperador persa Darío I y su control de diversos territorios de esa zona, entre ellos Gandhara (7-13). Lo que no se detalla es la presencia de Buda dentro de los 16 reinos y la expansión del budismo dentro de



ellos. Sólo se nos indica que, si Buda vivió 200 años antes de la llegada de Alejandro Magno, entonces hay tiempo suficiente para la expansión del budismo hacia las regiones de Gandhara y Bactria (11-13). Con respecto a Alejandro Magno, se dice rápidamente que llegó a Kāpiśa, Bactriana, Sogdiana y Gandhara, para después explicar que Pirrón regresó a Grecia terminada la expedición (15). Es posible notar que tenemos delimitada la hazaña de Alejandro Magno pero no hay una delimitación concreta del budismo temprano, más allá de suponerse que: 1) Buda era escita; 2) vivió aprox. 200 años antes de la llegada de Alejandro Magno; 3) el budismo temprano se expandió hasta las zonas de Gandhara y Bactria (afirmado por necesidad teórica y no por materiales histórico-arqueológicos, consideramos). Por lo tanto, ahí hay un problema sobre el panorama histórico del budismo temprano, puesto que no se profundiza en él lo suficiente.

Kuzminski en su libro *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, omite describir la historia del budismo temprano y la campaña militar de Alejandro Magno. Solamente se brinda un breve panorama de las conexiones entre Grecia y Oriente previas a Alejandro (35-36), además de citarse la introducción que Diógenes Laercio realiza sobre Pirrón. Después, se aboca a hablar sobre las similitudes entre pirronismo y budismo *mādhyaṃaka*. Tenemos un vacío teórico, al igual que con Beckwith.

En el trabajo de John G. Douglas titulado “Hellenic Buddhism (Pyrrho’s Dharma)” (trabajo que toma a Beckwith y a Kuzminski como soporte teórico) se encuentran los mismos vacíos. Se parte de la presuposición de que el budismo estaba presente en las zonas que alcanzó la campaña de Alejandro Magno y se comienza casi inmediatamente el artículo con la comparación entre pirronismo y budismo, concluyéndose que “categóricamente sí” se dio una relación entre ambas filosofías. La conclusión de este artículo, como vimos en el estado del conocimiento, no es aceptada

sino todo lo contrario, por lo que es importante revisar las etapas previas a la llegada de Pirrón para poder afirmar (o negar) la influencia del budismo en el pensamiento de Pirrón.

Con respecto a los críticos también observamos apartados problemáticos. Johannes Bronkhorst en su libro *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas* explica que en la región de Gandhara ya había una fuerte presencia brahmánica para el tiempo de Alejandro Magno (34). Después afirma que la identidad de los gimnosofistas que acompañaron a la cofradía helena definitivamente fueron brahmanes, debido a que como no había una presencia de budistas o jainistas en la zona, pues lógicamente debieron ser brahmanes. El detalle está en que es una especulación frente a la cual hay que mantenerse escépticos (a la manera de la escuela filosófica), porque inclusive el mismo Bronkhorst afirma: “Los sabios desnudos que conoció [Alejandro y compañía] se convirtieron en un topos dentro de la literatura occidental clásica, tanto así que es probablemente imposible extraer información histórica sobre ellos a partir de estos registros históricos” (*How the Brahmins Won*, 35; [traducción propia 3](#)). El problema está en que, lo que sabemos de los gimnosofistas, proviene de estas fuentes clásicas. La aseveración de que definitivamente fueron brahmanes es difícil de aceptarse, pues también hay una discusión sobre quiénes fueron los gimnosofistas.

Todo esto va unido a su teoría de que el budismo y el jainismo tuvieron su origen en la Gran Magadha, zona geográfica perteneciente a un reino distinto y alejado de Gandhara que no tenía un dominio brahmánico (*Greater Magadha*, 3-4). Pero, como el mismo dice: “Conocemos muy poco y tenemos que depender de evidencia indirecta para informarnos sobre los aspectos de esta cultura que precedió al budismo y al jainismo, y acerca de aquellas que no encontraron expresión directa en esas dos religiones” (*Greater Magadha*, 4; [traducción propia 4](#)). Por lo tanto, si trabajamos con meras especulaciones y ecos que se pudieron distorsionar en el tiempo (o que



distorsionamos como investigadores para que las piezas del rompecabezas histórico embonen) puede llegar un momento en que el complejo entrañado de relaciones y proposiciones se derruya debido a una prueba histórica o a una interpretación más sencilla de los hechos. Con esto no buscamos negar la teoría propuesta por Bronkhorst, puesto que el presente trabajo no está dedicado a analizarla¹², pero sí nos parece relevante señalar que su negativa hacia los postulados de Beckwith se sustenta, irónicamente, en una capa de hielo igual o más delgada que la que le señaló a Beckwith en su apéndice X.

Una manera de fracturar esa capa de hielo es la siguiente: Se afirma que no existía la presencia de budistas o jainistas en Gandhara durante el periodo de la campaña militar de Alejandro Magno. Lo que escapa de la consideración de ese argumento es que dentro de los textos más antiguos que se conocen del budismo están los diversos fragmentos encontrados en la región de Gandhara y que desde 1999 son objeto de estudio¹³. Richard Salomon describe que la antigüedad de los manuscritos va desde el primer siglo a.C y hasta el tercer siglo d.C (1).

¹² Señalamos una observación realizada por Alexander Wynne al libro Greater Magadha para exponer parte del origen de nuestro escepticismo de las afirmaciones de Bronkhorst: “El argumento más importante contra la datación prebudista de los Upanishads está basado en la historia textual del *Yajñavalkya-kanda* (...) como he argumentado anteriormente, la evidencia del Katyayana y el Patañjali no indica que el *Yajñavalkya-kanda* fue compuesto a mediados del siglo IV a.e.c” (“Wynne on Bronkhorst, ‘Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India’”; [traducción propia 5](#)). A esta observación le sumamos las de Patrick Ollivelle: “Hay partes de su libro que se leen como si hubieran sido extraídas de sus anteriores trabajos y sobrepuestas sin ningún intento de acoplarlas armoniosamente en la narrativa (...) Bronkhorst sobreestima su tesis de la crisis brahmánica” (“REVIEWS: How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas”, 157; [traducción propia 6](#)). Por lo tanto, hay puntos que no cuadran del todo en su concepción, propone fechas que no son aceptadas para sustentar sus argumentos y sobreestima las implicaciones de sus observaciones. No afirmamos que este sea el tono general de su trabajo, pero si estos detalles no son atendidos, su teoría adolece, porque se asienta sobre preceptos que son contrarios (y no polémicos o novedosos) a la evidencia que se posee.

¹³ Bocardo Crespo reconoce: “Los rollos de Gandhāra, ahora en poder del Museo Británico, se pueden, en consecuencia, considerar como los textos budistas más antiguos de que disponemos” (52).

En este punto resulta importante aclarar lo siguiente con respecto a los manuscritos y los textos budistas para dimensionar y contextualizar los manuscritos de Gandhara. El conjunto de escritos budistas completo que se piensa como “el canon” (y al cual comúnmente se refiere cuando se citan las palabras de Buda) es el del canon Theravada, el canon pali o *tripiṭaka*. Este canon ve la luz en el primer siglo a.C, en la región de Sri Lanka (Bodhi, *In the Buddha’s Words*, 9). Salomon también nos explica que en el budismo no hay un solo canon sino que hay varios (el canon pali, el canon tibetano y el canon chino, los cuales son los que existen de manera completa) (54-55), por lo tanto cabe la posibilidad de que los fragmentos de Gandhara sean pertenecientes a un canon propio de la región. Salomon nos indica que, con base en la evidencia que se posee, todo apunta a la materialización de varios cánones y no sólo uno (101-102). A partir de esto podemos conjeturar que existió una tradición oral importante, porque permitió el desarrollo de esos textos escritos en la región¹⁴. El cambio de tradición oral a tradición escrita no se da de la noche a la mañana y sabemos que la escritura no existía en la época de los Vedas o durante la vida del Buda (52-53). También sabemos que el budismo existió durante un largo tiempo como tradición oral, tradición que se encuentra grabada dentro del estilo de los sutras y por el especial cuidado que existe en la división de los textos (Allon, 236). Por lo que, si hubo una tradición budista en Gandhara posterior a la muerte de Buda y anterior a la llegada de Alejandro Magno, esta tuvo que haber vivido siglos

¹⁴ Tomemos como ejemplo a la cultura tarahumara, pueblo indígena del norte de México. Su cultura es meramente oral. Si desaparecieran, ¿podríamos negar su influencia en la cultura chihuahuense debido a que no hay registros escritos de su lengua, mitología y tradiciones? Si tomamos la postura de Bronkshort, nos veríamos más abocados a negar su influencia por la falta de registros escritos y por la extensión enorme que posee el catolicismo dentro del estado, pero la realidad nos indica que su cultura oral ha dejado ciertas huellas importantes en la cultura chihuahuense. Consideramos que, si hubo una tradición oral budista fuerte en Gandhara, es posible que haya podido llegar a oídos de todo aquel que se encontrara en esa región. La ausencia de pruebas físicas no es suficiente para negar la existencia de una tradición oral, tal y como la proponemos en esta argumentación. Esto toma más fuerza cuando se tiene en cuenta la existencia de fragmentos que indican un canon escrito anterior al que estamos acostumbrados a citar: el canon del budismo Theravada.

como tradición oral antes de convertirse en una tradición escrita. Añadamos la conexión de Gandhara con sociedades que ya poseían la cultura de escribir¹⁵. Si consideramos esta cuestión, no resultaría raro que se diera en esa región una literatura escrita antes que en los otros reinos, por lo que es posible concebir una tradición budista oral anterior a la llegada de Alejandro. Si consideramos esta cuestión, no resultaría raro que se diera en esa región una literatura escrita antes que en los otros reinos, por lo que es posible concebir una tradición budista oral anterior a la llegada de Alejandro.

Este mismo argumento lo podemos utilizar para cuestionar la argumentación de Enrique Bocardo Crespo, ya que sigue a Bronkhorst para cuestionar la existencia del budismo en Gandhara cuando afirma: “Si Pirrón volvió con las tropas de Alejandro en el 325 a.C. es improbable que algunos de los gimnosofistas fueran budistas, teniendo en cuenta la extensa presencia brahmánica en la región de Taxila” (36). Esta misma afirmación imposibilita la teoría de que la escuela *ajñana* fuera la que entró en contacto con Pirrón (Bocardo Crespo, 59), porque, como dice Bronkhorst: “La región de Gandhara, como vimos, era un centro de la cultura brahmánica cuando llegó Alejandro (...) el budismo y el jainismo no eran parte de Taxila” (*How the Brahmins Won*, 10, 36; [traducción propia 7](#)). Si seguimos estos pasos teóricos, la presencia de otras religiones se da después de la llegada de Alejandro (*How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*, 35), por lo que no hay universo posible en el que los gimnosofistas sean pertenecientes a los *ajñanas*. Inclusive si concedemos el punto y aceptamos la presencia mínima de otras religiones (excepto los

¹⁵ Sobre este aspecto lingüístico, Olga Kubica ha señalado que la lengua usada en la región de Gandhara, contraria a otras lenguas Indo-Aryas de la región: 1) fue escrita en Kharoshti (desarrollado como adaptación de la escritura araméa); y 2) debido a su pertenencia al imperio Aqueménida, posee palabras provenientes del iraní (como “kṣatrapa”, de sátrapa) y del griego (como “meridharka” de meridárjes/μεριδάρχης), debido a la conquista macedonia de la zona (“The Interpreters of Alexander in the Remote Provinces of the Great King”, 226).

budistas o jainistas), por mera probabilidad y estadística tendrían que ser brahmanes aquellos sabios orientales que convivieron con la cofradía helena, tal y como argumenta Bronkshort.

La existencia de los fragmentos de Gandhara permite teorizar un posible canon y una posible expresión del budismo propia (nacida y configurada al interior de Gandhara) que permeó a todo el reino, en una zona que alcanzó Alejandro Magno. Si conformamos una versión débil de este argumento, entonces diremos que la tradición budista tenía una presencia limitada en la región de Gandhara, proveniente de alguna secta budista sin identificar que se asentó en la zona y convivió con otras religiones. Esta pequeña tradición vio la llegada de Alejandro Magno y siglos después escribiría su canon¹⁶. Nosotros no trataremos de reconstruir el budismo de Gandhara, ni mucho menos estamos confirmando su existencia a partir de las inferencias lógicas anteriormente presentadas. Nosotros, a partir de estas consideraciones, construimos otra capa de hielo argumental que nos permite abrir el horizonte y volver a plantearnos la pregunta, de manera seria: ¿hubo alguna relación histórica y teórica entre el pirronismo y el budismo?

Por su parte, Stephen Batchelor en su libro *Confessions of a Buddhist Atheist* propone la increíble teoría de que Buda estudió en Gandhara, considerando que otros contemporáneos (y similares en clase social) a Buda estudiaron allá (245-251). Es complejo derivar posturas de esta teorización, pero ¿qué tal si el mismo Buda dejó sus conocimientos en una zona en la cual él mismo pudo haber estado? Aquí se vuelve necesario preguntarnos ¿Cuál es la extensión conocida del budismo hasta la llegada de Alejandro Magno?, puesto que: 1) Beckwith considera que Buda, al ser escita, era nómada (= gran extensión del budismo, presente en Gandhara); 2) Batchelor

¹⁶ Téngase en cuenta que, como expresó Salomon, podrían ser varias sectas las que conformaron el “canon de Gandhara” (102).



considera que es probable que Buda estudiara en Gandhara; y 3) Bronkshort niega categóricamente la presencia de budismo en Gandhara, pues esa era una zona totalmente brahmánica.

A partir de esta exposición encontramos que la historia del budismo temprano, la historia de la expedición de Alejandro Magno, la historia del pirronismo temprano, junto a la comparación entre el pirronismo y el budismo, son temas que deberían estar debidamente desarrollados en los trabajos comparativos de este tipo, pero que se encuentran ausentes parcial o totalmente en los trabajos que aquí expusimos¹⁷. Su ausencia impide una aproximación más profunda al tema, lo que genera muchos conflictos a la hora de contrastar las hipótesis con los descubrimientos de las investigaciones sobre budismo¹⁸. Por lo tanto, en este trabajo intentaremos abarcar estos temas para poder dar respuesta, más concreta y con base en la información existente, a la pregunta general de investigación: ¿Cuáles son las relaciones teóricas e históricas presentadas entre la *Epojé pirrónica* según Sexto Empírico y la *Catuskoti del budismo*? A su vez, esta pregunta asienta el siguiente objetivo general: *Determinar las relaciones históricas y teóricas entre los conceptos de Epojé según Sexto Empírico y la Catuskoti (Tetralema) del budismo para reconstruir la interacción de Pirrón con el budismo dentro de la campaña de Alejandro Magno.*

Una duda que nace en este punto es: ¿Por qué este objetivo y no otro? Si se ha olvidado la lectura de las páginas anteriores o si no ha quedado clara la decisión por la estructura narrativa de los apartados anteriores, la “conjugación” del objetivo general dependió de la pregunta de investigación. Ahora, dejando de lado la “metodología de la investigación”, las razones son las mismas que las que dan origen a la pregunta de investigación: Hay una ausencia de diversos temas

¹⁷ Nótese que estos trabajos son los más prominentes en cuanto a la relación entre budismo y pirronismo se refiere.

¹⁸ No sólo del budismo, sino también con la historia de la filosofía occidental clásica.



que nosotros consideramos necesarios para la correcta construcción del tema. Las críticas realizadas a la posible relación entre pirronismo y budismo también nos resultan problemáticas, porque consideramos que dejan de lado ciertos aspectos históricos y saltan a conclusiones que pecan de lo que critican. Al no encontrar satisfactorias ninguna de las dos posturas, se llegó a la conclusión de que era necesario un trabajo que intentara atender dichas ausencias. Si buscamos determinar la supuesta influencia, resulta necesario tocar temas que no han sido abarcados en otras investigaciones pero que son sumamente importantes para “dibujar” una imagen más clara de la transmisión de ideas en la región de Gandhara. Eso implica hablar de cómo se expandió el budismo en sus primeras etapas, de qué regiones abarcó el imperio de Alejandro Magno y qué conexiones tenían esas regiones con la India durante todo ese periodo. Por lo tanto, el objetivo nace de la insatisfacción con la supuesta determinación realizada por otros trabajos, ya que encontramos ausencias que dañan la calidad de su resultado.

I-3: Metodología

El método y los medios que he tenido á la vista (...) consisten principalmente en la observacion

(...) Este artificio ha sido en mi observacion el principal medio de que me he valido para

conocer la afinidad ó diferencia

Hervas y Panduro – Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas.

Expresados el estado de la cuestión y el problema de investigación, queda un último apartado a explicar: ¿De qué manera se pretende resolver el problema de investigación? O dicho de otra forma ¿Cómo desarrollaremos la investigación para dar respuesta a sus dudas?

El presente proyecto está dividido en dos partes, debido a los objetivos y a las hipótesis propuestas. La primera parte consiste en la revisión de los estudios sobre el budismo temprano y su desarrollo hasta Alejandro Magno, la campaña de Alejandro Magno y sobre la presencia de Pirrón en la India. Consideramos necesario volver a revisar el corpus teórico de lo ya dicho, para añadir los nuevos descubrimientos y delinear una imagen más clara de lo que sabemos de esos sucesos. Esta primera parte también busca delimitar, en la medida de lo posible, los diversos periodos y sucesos históricos que tocaremos.

La segunda parte es primordialmente de comparación entre los conceptos filosóficos de *Catuskoti (Tetralemma)* y de *Epojé*¹⁹. En este punto, seguiremos un proceder que ha sido muy utilizado en el área de estudios y que Thomas McEvelley identifica como uno con más de 200 años de historia (“Foreword. History: Competition or Collaboration?”, *The Shape of Ancient Thought*): el comparativo. Lo consideramos como el más adecuado para desarrollar a cabalidad el objetivo

¹⁹ La *epojé* original, proveniente de Pirrón y los escépticos.



de la tesis, debido a las diversas limitaciones existentes que presenta el periodo a tratarse y los conceptos que se han seleccionado para delimitar el presente proyecto.

Aquí resulta muy importante describir qué se entiende por comparación en este trabajo (y en la filosofía misma). Según la definición del *Diccionario de Filosofía* de Frolov, la comparación es: “Confrontación de los objetos a fin de poner en claro los rasgos de coincidencia o diferencia entre ellos (o de lo uno y lo otro en conjunto)” (72-73). El resultado de la comparación sirve: “para desentrañar el contenido de los conceptos en los objetos comparados” (72-73). Esto nos indica que la comparación es un proceso primario que permite la generación de categorías para un proceso secundario. Dicho de otra forma, los resultados de la comparación permiten desarrollar reflexiones sobre el objeto de estudio y no al revés. La base de la comparación es el fondo y la forma, o, según indica Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, la proporción entendida en términos de cantidad y topología (99).

La comparación es una parte fundamental de la analogía (Frolov, 72-73). Esta relación con la analogía se sustenta en lo siguiente: “El razonamiento por analogía es una conclusión acerca de la presencia de determinados rasgos sobre la base de la fijación de la coincidencia existente entre algunos de los otros rasgos” (Frolov, 15). Traemos a cuenta la analogía debido a que Ferrater Mora nos redirige al concepto de “analogía” cuando buscamos el concepto de comparación en su diccionario. Para Ferrater Mora la analogía es: “la atribución de los mismos predicados a diversos objetos, pero esta atribución no debe ser entendida como una determinación unívoca de estos objetos, sino como la expresión de una correspondencia, semejanza o correlación establecida entre ellos” (99). Como vemos, Frolov y Ferrater Mora tienen ideas sumamente parecidas y nos indican que la comparación es un proceso donde encontramos similitudes o relaciones entre dos entidades.



Consideraremos también que la comparación subraya exclusivamente “las relaciones entre términos, es decir, a la expresión de una similaridad de relaciones” (Ferrater Mora, 99), por lo que los resultados de esta segunda parte de la investigación no aseguran ni desmienten hipótesis alguna, sino que son la base para nuestra reflexión. Por lo tanto, nosotros entendemos que la comparación es un proceso primario, alfa, que a partir de sus resultados permite el desarrollo de procesos secundarios, beta.

Un ejemplo de esto lo brinda William Jones, considerado polémicamente por muchos como uno de los motores principales del nacimiento de la lingüística comparativa y su metodología (Campbell, ““Asiatic Jones, Oriental Jones”: Sir William Jones’ role in the raise of comparative linguistic”, 32). En su 3er Discurso pronunciado ante la *Asiatic Society* en 1786, Jones explica que las etimologías sirven dentro del estudio de la historia, pero también nos recuerda que son sumamente inexactas por la cantidad de falacias a las que nos dirigen (Jones, 21). Pero, en diversas situaciones y con evidencia extrínseca, nos pueden ayudar a dilucidar una nueva relación (Jones, 21). Jones nos pone como ejemplo la palabra alemana *fitz* y la española “hijo”, y nos indica que, si bien *a posteriori* sabemos que ambas palabras tienen un origen común (*filius*), su similitud puede ayudarnos a demostrar aun más la existencia de un gran imperio (Jones, 21), del cual nacieron posteriormente dichas palabras. A través de la comparación, en un ejercicio extremadamente sencillo, Jones encuentra que el sánscrito debe estar emparentado de alguna forma con el griego y el latín, debido a la similitud entre las raíces de sus verbos, la forma de su gramática y la afinidad entre las tres lenguas (Jones, 26). Afirma que cualquiera que haya tenido contacto con las tres lenguas, llegaría a la misma conclusión debido a las impactantes similitudes (Jones, 26). Para alcanzar tal afirmación, Jones no se basa en documentos históricos o en testimonios, ni siquiera en poblaciones que se encuentren ligadas históricamente a esas lenguas. Jones se basa en una serie de



similitudes que ha encontrado por medio de una comparación. Él supone que, debido a la similitud entre los diversos sistemas de escritura de las lenguas, hay un origen común (Jones, 27). Sencillamente, por medio de una comparación, las similitudes le comunican un parentesco, el cual tiene su origen en una lengua madre de donde derivaron las demás.

No buscamos romantizar los procedimientos de William Jones, quien ni siquiera era un lingüista a tiempo completo (Campbell, “The History of Linguistics”, 89). Sus procedimientos poseen muchos errores no minimizables (Campbell, “Sir William Jones’ role”, 37,41). Por ejemplo, él indica que de esa sospechada lengua madre provienen el chino, el egipcio y los idiomas de México basándose sólo en sus similitudes (Jones, 27), lo cual nos indica que hay elementos que no tomó en cuenta para construir sus conclusiones. Es bien sabido que estas lenguas pertenecen a otras familias, por lo que esto es un gravísimo error. Aun así, con todo y sus errores, Jones logró encontrar tres criterios necesarios para construir una genealogía lingüística: 1) vocabulario básico; 2) correspondencia fonética (aunque sea tangencial) y 3) concordancias gramaticales (Campbell, “Sir Williams Jones’ role”, 46). Además, el reconocimiento de las similitudes entre diversos rasgos de las lenguas lo llevó a la acertada conclusión de la existencia de una lengua madre, la cual hoy es conocida como “Proto-indo-europeo”²⁰. Max Müller afirmó que era imposible ignorar las enormes similitudes entre el griego, el sánscrito y el latín (Campbell, “The History of Linguistics”, 162), por lo que los descubrimientos de Jones no fueron un caso aislado. Muchos otros investigadores que vieron estas lenguas, debido a sus similitudes, llegaron a la misma conclusión (Campbell, “Sir William Jones’ role”, 34). sólo que ninguno de ellos se vio beneficiado por la suerte, a diferencia de Jones.

²⁰ Aunque su idea difiere en diversos puntos con nuestra concepción contemporánea.



El presente proyecto de investigación tiene pretensiones más pequeñas y no está precedido por figuras de tal magnitud como la de William Jones, pero retoma el método de la comparación para permitir la búsqueda de similitudes y diferencias entre los conceptos *Epojé* y *Catuskoti*. A partir de los resultados de ese ejercicio comparativo (similitudes y diferencias de ambos términos, sus relaciones) se desarrollará un espacio de reflexión que tomará en cuenta los hallazgos del primer capítulo para dar respuesta a las preguntas de investigación. Reiteramos: la comparación (señalar semejanzas entre diferentes entidades) es considerada como un proceso primario, alfa, que brinda los elementos para cualquier otro ejercicio secundario, beta, más sofisticado.

De esta forma, reiteramos que para poder realizar el ejercicio de comparación, se llevará a cabo una revisión sobre los diversos conceptos, debates y pasajes que hablen sobre ellos para poder extraer sus fundamentos y relaciones. Es importante describir ambos conceptos para poder hacer una comparación más efectiva de los rasgos identificados.

Como “piso” sobre el cual caminar durante nuestra reflexión, se toma al concepto de *Symploké*, del filósofo Gustavo Bueno. La *Symploké* explica lo siguiente: “Por tanto hay que constatar o concluir que las cosas no están ni todas relacionadas con todas y ni ninguna con ninguna, sino algunas con otras, unas están relacionadas con otras y desconectadas con otras” (“*Symploké*”). De esta manera: “El principio de *symploké*, al prohibirnos ver a la materia ontológico general como unidad de conjunto, nos obliga a verla como un conjunto de corrientes diversas e irreductibles algunas de las cuales han debido confluir para dar lugar a la conformación del mundo” (Bueno, *Teoría del cierre categorial II*, 568). Este concepto es la base para la literatura comparada que propone Jesús G. Maestro, pues él explica que: “Ni todo está relacionado con todo acríticamente, ni nada está desconectado con nada. Es imposible suponer que una obra literaria se ha escrito al margen de todas las obras literarias anteriormente existentes, o que una obra literaria



se ha escrito al margen de la realidad” (“Cómo alcanzar la objetividad en la interpretación de la literatura”). Nosotros tomaremos en cuenta esta idea para intentar determinar las posibles relaciones y desconexiones entre la *Catuskoti (Tetralemma) budista* y la *Epojé pirrónica*, pues si algunas entidades han sido originadas debido a su relación con otras, entonces sería posible encontrar esas conexiones por medio de un estudio de la cuestión.



Capítulo I: Contexto histórico

Budismo anterior a la campaña de Alejandro Magno

1.1.1 La leyenda de Siddhartha Gautama: Su importancia

Aguas silenciosas

Cubren su alma

Soda Stereo – Sweet Sahumerio

Para poder hablar con exactitud sobre el periodo del budismo temprano, sus orígenes y desarrollo, es necesario comenzar por la biografía de Buda. Lo cuestionable de esta aproximación radica en la naturaleza de las biografías disponibles, pues todas poseen elementos ficcionales dentro de sí. Así, la postura de una corriente académica del siglo XIX fue la de negar la existencia de Buda por medio del siguiente argumento: Buda es una antropomorfización de una idea filosófica, de algún culto al sol o de un antiguo símbolo (Armstrong, XII). Como ejemplo de estas afirmaciones está el estudio mitográfico que realizó Émile Senart en su libro *Essai sur la légende du Buddha: son caractere et ses origines*, escrito en 1882, donde buscó relacionar a la figura del sol y sus mitos con el Buda:

El nacimiento de Shakyamuni y el rol preponderante que jugó el árbol me parecen inspirados por las imágenes de fuego celeste y por el surgimiento del rayo, el cual emerge del árbol atmosférico. Veo que me he equivocado, que este simbolismo remite, supongo, al autor y al renacimiento cotidiano del sol (...) Esto viene de la convicción, lenta e imparcialmente adquirida, de que el Buda se ha convertido en el heredero de un conjunto de leyendas anteriormente populares en la India. Creo verdaderamente que varias de estas



leyendas remontan a un simbolismo solar (XV-XVI; traducción facilitada por Serrano Peña, Ian.)

Durante el siglo XIX, Buda fue comprendido como un mito solar que conjugó todos los símbolos solares en su persona, los cuales eran susceptibles de rastrearse si se realizaba un estudio mitológico de Buda. Esta postura es comprensible si se considera: 1) que el siglo XIX fue el comienzo de los estudios occidentales modernos sobre el budismo debido a la colonización inglesa de la India; y 2) la dificultad para discernir los hechos históricos de los hechos mitológicos o de los errores de transmisión oral que están presentes detrás de las escrituras budistas:

No tenemos forma de distinguir cuál de estas historias y sermones son auténticos y cuales son inventados. Las escrituras no nos proporcionan información que sea capaz de satisfacer los criterios modernos de la historia científica. Las escrituras solo pueden reflejarnos una leyenda sobre Gotama que existió tres generaciones después de su muerte, cuando el canon pali²¹ tomó su forma definitiva (Armstrong, XVII-XVIII; [traducción propia 8](#)).

Inclusive, al día de hoy, las limitaciones encontradas en la historicidad del canon pali budistas han llevado a una nueva versión de esta posición incrédula. Alexander Wynne en su trabajo “The historical authenticity of early buddhist literature: a critical evaluation” habla sobre la postura de Gregory Schopen, que considera similar a la de Sénart (Wynne, 37). Schopen considera que las obras que componen el canon pali son incapaces de darnos algún dato sobre Buda y el budismo de su tiempo, porque todas fueron escritas siglos después de su muerte. Con base en esto,

²¹ Canon pali. En pali: Tipiṭaka (devanagari: तिपिटक); en sánscrito: Tripiṭaka (devanagari: त्रिपिटक): Se traduce como “tres canastas”. Se trata del nombre con el que se identifican a las escrituras budistas de la escuela Theravada. Es el canon más conocido del budismo, está escrito en lengua Pali y es el más completo. Proviene de Sri Lanka (Buswell y Lopez, 924). Es importante destacar que no es el único canon existente en el budismo.



Schopen considera más beneficioso (e historiográficamente más correcto) para los estudios budistas centrarse en la búsqueda y análisis de restos arqueológicos (Wynne, 37-38):

En un área como lo es la historia doctrinal del budismo de la India, donde hay discusiones constantes pero poquísimas pruebas, sería útil si tratásemos de discernir las cosas que sabemos con total certeza (...) Si comenzamos a limitarnos a lo que sabemos con total certeza en relación a estos problemas [datación de las escuelas, nacimiento de la doctrina, etc.], entonces la evaluación convencional y el uso de las fuentes literarias en las discusiones del budismo doctrinal se convierten, de hecho, en el primer problema, y es aquí donde debemos comenzar (Schopen, 23; [traducción propia 9](#)).

Sin embargo, algunos académicos posteriores al siglo XIX como Wynne han dejado de lado esta postura. Algunos consideran que la existencia de Buda es real y esto es comprobable al revisar las escrituras del budismo, junto al reconocimiento de los esfuerzos de conservación realizados por los monjes budistas para preservar la totalidad de las enseñanzas de su maestro (Armstrong, XII). Aún y cuando las escrituras budistas no logren satisfacer los estándares modernos de la historia, nos permiten conocer muchos hechos históricos y sociales fiables de la época en la que vivió Buda, los cuales se destacan cuando se realiza un análisis de los elementos sociales, culturales y filológicos presentes en los textos. Estos elementos son diferentes a los existentes dentro de la fecha de escritura del canon pali. Por tanto, todo lo que el canon pali puede decir sobre el tiempo de Buda y las condiciones de su contexto quedarían totalmente ignoradas si despreciásemos los contenidos de estos escritos, actitud que lastraría considerablemente cualquier intento de estudiar al budismo en esta primera etapa (Armstrong, XVIII). Esta observación es también alcanzada por Wynne a través de su análisis de la teoría de Schopen:



Al intentar demostrar que los textos canónicos no son lo suficientemente viejos como para confiar en ellos y que debemos mejor centrarnos en la evidencia epigráfica para obtener idea alguna sobre la realidad histórica del budismo antiguo de la India, Schopen ha demostrado que algunas colecciones de textos [como el canon pali], deben ser bastante viejas, además que contienen evidencia acerca del periodo anterior al cual se transcribieron (46; [traducción propia 10](#)).

De esta forma, se distingue el valor que existe en retomar los textos canónicos pertenecientes al budismo en búsqueda de hechos históricos. Jason Neelis expone que la vida del Buda está ligada a diversos lugares y tiempos específicos, cuestión importante para obtener una mayor comprensión sobre el desarrollo del budismo en sus primeros años: “Historias sobre la vida de Buda y la formación del sangha²² conectan a su nacimiento, despertar, enseñanzas, realización de milagros y reclutamiento de seguidores con lugares específicos y marcos temporales” (65; [traducción propia 11](#)). Como en toda leyenda, los elementos históricos están profundamente unidos a los hechos mitológicos.

La importancia de aproximarse a la biografía del Buda radica en que nos permite entender la sucesión lógica de los primeros momentos del budismo. Nos ayuda a trazar el espacio geográfico que abarcó la vida de Buda y a entender el proceso de separación ocurrido después de su muerte. Los pasajes del canon pali son los que más información brindan sobre esta primera etapa del budismo, porque a partir de ellos es posible construir un panorama histórico del periodo. El panorama sería imposible de construir sin su ayuda.

²² Saṅgha (devanagari: संघ); en sánscrito Saṃgha (devanagari: संघ): Significa “comunidad”. Es el nombre con el que, generalmente, se refiere la comunidad budista a sí misma (Buswell y Lopez, 768, 750).



1.1.2 Biografía de Buda: Primeros pasos del budismo en la India.

Un punto que mencionamos muy someramente en el estado del conocimiento es la fecha de muerte de Buda. Hay un debate sobre cuándo muere. La fecha de su muerte cambia la fecha de acontecimientos posteriores. Para el presente trabajo, tomaremos la cronología larga corregida, por lo que se considera que Buda murió en el año 486 a.C. Esta fecha permite que el desarrollo histórico de las diversas escuelas budistas se lleve a cabo de una manera más paulatina y nos permite extrapolar más sencillamente los sucesos importantes del budismo en esta primera etapa, puesto que las otras fechas propuestas son demasiado cercanas al viaje de Alejandro Magno y no generan sentido con las fechas propuestas para los diversos concilios budistas, que se mencionarán más adelante.

Ahora, basándonos en lo que la evidencia arqueológica y de otra clase de materiales para conocer lo que se ha podido encontrar sobre el periodo del budismo temprano encontramos bastantes dificultades. L.S. Cousins explica que la historia del budismo en la India, y más específicamente el periodo entre la muerte de Buda y el inicio de la era Shunga (periodo donde reinó Púshiamitra Shunga, entre los años 185 al 151 a.C), es escasamente conocida (27). Además, especifica: “fuera de las dos primeras recitaciones comunales (sangiti) o concilios y unos cuantos datos más sobre el reinado del emperador Ashoka, dependemos bastante de los testimonios tradicionales budistas sobre el origen de las dieciocho escuelas” (Cousins, 27; [traducción propia 15](#)). Noa Ronkin deja muy en claro que la literatura budológica está repleta de discusiones sobre la evaluación de la fase primigenia de manuscritos budistas y que ha habido un número considerable de intentos para construir con detalle una cronología de la evolución de los textos pali (10). Si bien, estos intentos han brindado detalles valiosos para los investigadores, no han podido brindar una estratificación cronológica comprensiva de las primeras fases de la literatura budista (Ronkin, 10).



Estos problemas cronológicos deben tenerse muy en cuenta a la hora de teorizar sobre esta etapa temprana, por la oscuridad que los recubre.

De esta manera se deja muy en claro que ha sido muy difícil precisar con exactitud las fechas de la aparición de estos textos canónicos, lo cual también expone la enorme dificultad que ha supuesto esclarecer la cronología de los hechos históricos vividos por Buda. Además, este desconocimiento se extiende a las dieciocho escuelas budistas que nacen siglos después de la muerte de Buda, puesto que hay muy poca claridad sobre su historia.

Richard Salomon explica que esta etapa del budismo (el nacimiento y desarrollo del budismo hasta la llegada del emperador Ashoka) es sumamente desconocida porque no hay inscripciones, construcciones u otros testimonios que brinden información precisa a los investigadores. La manera más efectiva que han encontrado para desarrollar una progresión histórica es a través de la comparación de los diversos cánones y otros métodos indirectos (18-19), lo cual genera muchos problemas para precisar fechas y datar los diversos escritos budistas.

En el plano de la arqueología, los problemas remiten a la misma conclusión que los estudios de los textos sagrados. Los descubrimientos arqueológicos mostrados por Coningham et al. en su trabajo “The earliest Buddhist shrine: excavating the birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)” muestran que, debajo del pilar que el emperador Ashoka erigió en Lumbini para marcar el lugar de nacimiento de Buda en el siglo II a.C, se encuentran rastros de otra construcción hecha de madera que se datan dentro del siglo VI a.C o un poco antes (1109), los cuales indican que la zona era reconocida como un lugar sagrado, mucho antes de la llegada del Ashoka (Coningham et al., 1109). Lars Fogelin, por su parte, nos informa que se han encontrado diversos sitios arqueológicos pertenecientes al periodo comprendido entre el siglo VI al siglo III a.C, pero los esfuerzos por identificar asentamientos o construcciones budistas han sido casi totalmente infructuosos (70).

Inclusive cuando se identifican sitios como budistas existe el problema de que no pertenecen a ese periodo, lo cual no resulta extraño tomando en cuenta que el budismo durante esta época era una religión sumamente reciente y en desarrollo, por lo que sería extraordinario que los arqueólogos encontraran alguna construcción budista de ese periodo (Fogelin, 70).

En este sentido, lo que la arqueología puede brindar para el conocimiento del budismo temprano es bastante limitado. De todos los sitios arqueológicos identificados pertenecientes a esa época, es casi imposible determinar cuáles fueron sitios budistas (Fogelin, 70). La identificación de estos sitios es mucho más sencilla siglos después, pues el desarrollo de asentamientos y monumentos budistas se da con mayor intensidad dentro del siglo III a.C con las construcciones del rey Ashoka. Después, en el siglo II a.C es cuando hay suficientes sitios budistas como para poder tratarlos de manera rigurosa (Fogelin, 71). Lo que sí se puede afirmar desde esta disciplina es que el budismo nace dentro de un contexto donde diversas religiones separadas del brahmanismo²³

nacen. Entre ellas se destaca al jainismo, con la cual el budismo comparte rasgos. En el plano arqueológico, su similitud confunde a los estudiosos, porque se vuelve difícil separar con seguridad los materiales encontrados. Por ejemplo, las estupas son edificios construidos tanto por budistas y por jainistas para la adoración y práctica de sus costumbres, lo cual complica las cosas al momento de determinar a qué religión perteneció tal estupa (Fogelin, 74-5).

La similitud entre jainistas y budistas no sólo es arqueológica, sino que queda expresada dentro de los sutras budistas. Por ejemplo, en el ámbito de la praxis religiosa, la práctica de la meditación presenta muchas similitudes entre ambas religiones, por lo que dentro de los sutras esto

²³ Nombre de una religión en la India, la cual fue evolución de la religión védica y precedió al hinduismo.



es reconocido y aceptado. Entre las discrepancias que hay entre ambas tradiciones, uno relevante es el extremo ascetismo de la práctica jainista. La conversación entre un practicante budista y uno jainista ejemplifica esto:

Nigaṇṭha Nāthaputta [un importante jainista] afirma: ‘Anteriormente, Nigaṇṭhas, Ustedes practicaron actividades impuras; por ello deben purgarlas por medio de aquellas prácticas difíciles y severas. Estando aquí y ahora, inhibiendo cuerpo, habla y mente, contribuye a no cometer actividades impuras en el futuro. En consecuencia, como resultado de la extinción de acciones pasadas a través del ascetismo y debido a la no ejecución de nuevas acciones, no hay un subsecuente efecto en el futuro. Como producto de no haber subsecuentes efectos, se eliminan las acciones. Como efecto de la eliminación de las acciones, se suprime el sufrimiento. Como resultado de la supresión del sufrimiento, desaparece la sensación. Como producto de la desaparición de la sensación, se agota todo sufrimiento.’ Estas palabras de Nigaṇṭha Nāthaputta nos satisfacen, las suscribimos y por ello nos complacemos. La felicidad, estimado Gotama, no debe ser procurada a través de felicidad; la felicidad debe ser alcanzada por medio de duras privaciones (“14: Discurso menor sobre el montón de insatisfacción”. Traducción proporcionada por Ato-Carrera, Manuel)

La similitud entre jainistas y budistas es importante porque, al tener un grado de similitud en sus prácticas (tal y como los mismos budistas reconocen), se abre la posibilidad para pensar en otras influencias orientales dentro del pensamiento de Pirrón. Por lo tanto, es importante reconocer este tema, el cual será mencionado dentro de las conclusiones.

1.1.2 Biografía de Buda: Primeros pasos del budismo en la India.

Como mencionamos en el estado del conocimiento, un detalle que consideramos imprescindible para la discusión de la influencia budista en Pirrón es la delimitación del budismo



en su etapa temprana. La falta de este tema deja mucho a la imaginación de las hipótesis y se salta un desarrollo que, en mayor o menor medida, está atestiguado. El primer lugar para hacerlo es, como vimos con el apartado anterior, las escrituras budistas. Tanto los pasajes que hablan de su biografía como aquellos que hablan de las enseñanzas que hizo cuando alcanzó el despertar son los sitios que las escrituras nos brindan para conocer esta primera expansión.

Existe una interpolación de lugares concretos, históricamente reales, con elementos legendarios. Esto lo señala muy correctamente Jason Neelis: “El [Los] testimonio[s] hagiográfico[s] de la[s] biografía[s] religiosa[s] de Buda combina[n] elementos legendario-narrativos con información acerca del clima religioso, social, económico y político de su tiempo, vistos por medio de lentes literarios” (67; [traducción propia 12](#)), por tanto en las diversas narraciones que se han conservado de la vida de Buda podemos encontrar pistas que nos permiten entrever los lugares que pisó, tal y como señala Armstrong, pero también nos permiten conocer el contexto temporal en donde se escriben dichas leyendas, como la *Buddhacharita* de Ashvaghosha, según explica Neelis (67). Por lo tanto, en esta primer etapa del budismo (del nacimiento a la muerte de Buda), la doctrina se encuentra circunscrita a la India central. Todos los sitios importantes dentro de la vida de Buda poseen estupas que son también importantes para los budistas:

La estupa se convertiría en un punto de referencia que denotaría la presencia de Buda en el paisaje. Los primeros textos y la evidencia arqueológica unen a la adoración de las estupas con la vida de Buda, especialmente con los lugares clave de su vida. Una lista muy común compuesta por ocho templos [ligados a la vida de Buda] es recomendada para el peregrinaje y la veneración (Lopez Jr, 57; [traducción propia 13](#)).



Durante su vida, Buda compitió con otros grupos religiosos coetáneos como los Jainas o los Ajivikas, que tenían bastante influencia dentro de la zona de la India central (Hirakawa, 35). Richard Salomon en su libro *The Buddhist Literature of Ancient Gandhara: An Introduction with Selected Translations*, explica que el budismo durante esta etapa de formación quedó delimitado a las zonas que Buda recorrió en vida (16), y que reconocemos como India central. Esta es la primera expansión del budismo. Las expansiones subsecuentes se darán gracias a los practicantes y su movimiento dentro de India.

Listamos los sitios que se menciona Buda visitó durante su vida: 1) Kapilavatsu (Hirakawa, 21); 2) Lumbini (Hirakawa, 21); 3) Magadha (Hirakawa, 24, 32, 33); 4) el río Nairanjana (Hirakawa, 27); 5) Sravasti (Hirakawa, 33); 6) Kapilavatsu (Hirakawa, 33); 7) Upali (Hirakawa, 33); 8) Kosala (Hirakawa, 33); 9) la montaña Gridhrakuta (Hirakawa, 33); 10) Vaisali (Hirakawa, 36); 11) Kausambi; 12) Rajagrha (Hirakawa, 36); y 13) Pava (Hirakawa, 36).

Kanai Lal Hazra nos indica los siguientes reinos y ciudades a los cuales llegó Buda: Kashi, Rajagaha, Gaya y Uruvela, Nalanda, Koshala, Savatthi, Kapilavantthu, Vaishali, Kushinara y Pava, Koshavi y Avanti (19-25). Ann Heirman y Stephan Peter Bumbacher dentro de “Introduction: The Spread of Buddhism” mencionan que Buda estuvo brindando sus enseñanzas desde la región media del Ganges; en Kapilavastu en el norte de Bodhgaya; en Bihar en el sur; en Mathura; y en Campa (3).

Es muy importante destacar que el budismo no se desarrolló como un núcleo único y virgen, sino que después de la muerte de Buda el desarrollo fue más ramificado de lo que aparenta:

La percepción común es que el budismo se originó en el valle del Ganges, y se expandió a lo largo de todo el subcontinente y también a Asia. Este modelo está sumamente basado en



las referencias textuales asociadas a los sitios conectados con la vida de Buda y asume que el budismo fue una entidad única y unificada. (...) [Esta percepción] no es validada por la evidencia textual que subyace el desarrollo de la vida de Buda (...) Dada la presencia de diversas órdenes monásticas y linajes, el proceso de expansión fue mucho más complejo que una simple difusión de la religión desde diversas regiones en el valle del Ganges (Ray, 22; [traducción propia 14](#)).

Parte importante de lo que se conoce sobre Buda son los textos budistas, como se mencionó anteriormente, pero los documentos textuales tienen sus límites. La arqueología se vuelve otra rama del saber que ayuda a conocer al budismo temprano y su expansión, pero inclusive ella se ve limitada en cuanto a las respuestas que puede darnos. El desarrollo del budismo temprano es muy complejo y lo que se ha descubierto no es la imagen completa.

1.1.3 El Buda Histórico

Un punto que mencionamos muy someramente en el estado del conocimiento es la fecha de muerte de Buda. Hay un debate sobre cuándo muere. La fecha de su muerte cambia la fecha de acontecimientos posteriores. Para el presente trabajo, tomaremos la cronología larga corregida, por lo que se considera que Buda murió en el año 486 a.C. Esta fecha permite que el desarrollo histórico de las diversas escuelas budistas se lleve a cabo de una manera más paulatina y nos permite extrapolar más sencillamente los sucesos importantes del budismo en esta primera etapa, puesto que las otras fechas propuestas son demasiado cercanas al viaje de Alejandro Magno y no generan sentido con las fechas propuestas para los diversos concilios budistas, que se mencionarán más adelante.

Ahora, basándonos en lo que la evidencia arqueológica y de otra clase de materiales para conocer lo que se ha podido encontrar sobre el periodo del budismo temprano encontramos



bastantes dificultades. L.S. Cousins explica que la historia del budismo en la India, y más específicamente el periodo entre la muerte de Buda y el inicio de la era Shunga (periodo donde reinó Púshiamitra Shunga, entre los años 185 al 151 a.C), es escasamente conocida (27). Además, especifica: “fuera de las dos primeras recitaciones comunales (sangiti) o concilios y unos cuantos datos más sobre el reinado del emperador Ashoka, dependemos bastante de los testimonios tradicionales budistas sobre el origen de las dieciocho escuelas” (Cousins, 27; [traducción propia 15](#)). Noa Ronkin deja muy en claro que la literatura budológica está repleta de discusiones sobre la evaluación de la fase primigenia de manuscritos budistas y que ha habido un número considerable de intentos para construir con detalle una cronología de la evolución de los textos pali (10). Si bien, estos intentos han brindado detalles valiosos para los investigadores, no han podido brindar una estratificación cronológica comprensiva de las primeras fases de la literatura budista (Ronkin, 10). Estos problemas cronológicos deben tenerse muy en cuenta a la hora de teorizar sobre esta etapa temprana, por la oscuridad que los recubre.

De esta manera se deja muy en claro que ha sido muy difícil precisar con exactitud las fechas de la aparición de estos textos canónicos, lo cual también expone la enorme dificultad que ha supuesto esclarecer la cronología de los hechos históricos vividos por Buda. Además, este desconocimiento se extiende a las dieciocho escuelas budistas que nacen siglos después de la muerte de Buda, puesto que hay muy poca claridad sobre su historia.

Richard Salomon explica que esta etapa del budismo (el nacimiento y desarrollo del budismo hasta la llegada del emperador Ashoka) es sumamente desconocida porque no hay inscripciones, construcciones u otros testimonios que brinden información precisa a los investigadores. La manera más efectiva que han encontrado para desarrollar una progresión



histórica es a través de la comparación de los diversos cánones y otros métodos indirectos (18-19), lo cual genera muchos problemas para precisar fechas y datar los diversos escritos budistas.

En el plano de la arqueología, los problemas remiten a la misma conclusión que los estudios de los textos sagrados. Los descubrimientos arqueológicos mostrados por Coningham et al. en su trabajo “The earliest Buddhist shrine: excavating the birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)” muestran que, debajo del pilar que el emperador Ashoka erigió en Lumbini para marcar el lugar de nacimiento de Buda en el siglo II a.C, se encuentran rastros de otra construcción hecha de madera que se datan dentro del siglo VI a.C o un poco antes (1109), los cuales indican que la zona era reconocida como un lugar sagrado, mucho antes de la llegada del Ashoka (Coningham et al., 1109). Lars Fogelin, por su parte, nos informa que se han encontrado diversos sitios arqueológicos pertenecientes al periodo comprendido entre el siglo VI al siglo III a.C, pero los esfuerzos por identificar asentamientos o construcciones budistas han sido casi totalmente infructuosos (70). Inclusive cuando se identifican sitios como budistas existe el problema de que no pertenecen a ese periodo, lo cual no resulta extraño tomando en cuenta que el budismo durante esta época era una religión sumamente reciente y en desarrollo, por lo que sería extraordinario que los arqueólogos encontraran alguna construcción budista de ese periodo (Fogelin, 70).

En este sentido, lo que la arqueología puede brindar para el conocimiento del budismo temprano es bastante limitado. De todos los sitios arqueológicos identificados pertenecientes a esa época, es casi imposible determinar cuáles fueron sitios budistas (Fogelin, 70). La identificación de estos sitios es mucho más sencilla siglos después, pues el desarrollo de asentamientos y monumentos budistas se da con mayor intensidad dentro del siglo III a.C con las construcciones del rey Ashoka. Después, en el siglo II a.C es cuando hay suficientes sitios budistas como para poder tratarlos de manera rigurosa (Fogelin, 71). Lo que sí se puede afirmar desde esta disciplina



es que el budismo nace dentro de un contexto donde diversas religiones separadas del brahmanismo²⁴ nacen. Entre ellas se destaca al jainismo, con la cual el budismo comparte rasgos. En el plano arqueológico, su similitud confunde a los estudiosos, porque se vuelve difícil separar con seguridad los materiales encontrados. Por ejemplo, las estupas son edificios construidos tanto por budistas y por jainistas para la adoración y práctica de sus costumbres, lo cual complica las cosas al momento de determinar a qué religión perteneció tal estupa (Fogelin, 74-5).

La similitud entre jainistas y budistas no sólo es arqueológica, sino que queda expresada dentro de los sutras budistas. Por ejemplo, en el ámbito de la praxis religiosa, la práctica de la meditación presenta muchas similitudes entre ambas religiones, por lo que dentro de los sutras esto es reconocido y aceptado. Entre las discrepancias que hay entre ambas tradiciones, uno relevante es el extremo ascetismo de la práctica jainista. La conversación entre un practicante budista y uno jainista ejemplifica esto:

Nigaṇṭha Nāthaputta [un importante jainista] afirma: ‘Anteriormente, Nigaṇṭhas, Ustedes practicaron actividades impuras; por ello deben purgarlas por medio de aquellas prácticas difíciles y severas. Estando aquí y ahora, inhibiendo cuerpo, habla y mente, contribuye a no cometer actividades impuras en el futuro. En consecuencia, como resultado de la extinción de acciones pasadas a través del ascetismo y debido a la no ejecución de nuevas acciones, no hay un subsecuente efecto en el futuro. Como producto de no haber subsecuentes efectos, se eliminan las acciones. Como efecto de la eliminación de las acciones, se suprime el sufrimiento. Como resultado de la supresión del sufrimiento, desaparece la sensación. Como producto de la desaparición de la sensación, se agota todo sufrimiento.’ Estas

²⁴ Nombre de una religión en la India, la cual fue evolución de la religión védica y precedió al hinduismo.



palabras de Nigaṇṭha Nāthaputta nos satisfacen, las suscribimos y por ello nos complacemos. La felicidad, estimado Gotama, no debe ser procurada a través de felicidad; la felicidad debe ser alcanzada por medio de duras privaciones (“14: Discurso menor sobre el montón de insatisfacción”). Traducción proporcionada por Ato-Carrera, Manuel)

La similitud entre jainistas y budistas es importante porque, al tener un grado de similitud en sus prácticas (tal y como los mismos budistas reconocen), se abre la posibilidad para pensar en otras influencias orientales dentro del pensamiento de Pirrón. Por lo tanto, es importante reconocer este tema, el cual será mencionado dentro de las conclusiones.

1.1.4 Evolución del budismo temprano hasta antes de la llegada de Alejandro Magno a la India

Hay otros sucesos históricos sumamente importantes los cuales dependen de la muerte de Buda para ser identificados correctamente, más allá de tenerse una mínima idea de cuando ocurrieron. Entre ellos destacan los primeros dos concilios budistas. Lamotte explica que, según los testimonios budistas, los concilios sí se llevaron a cabo y las fuentes los ubican en el tiempo posterior al parinirvana²⁵ de Buda. Étienne Lamotte también expone que si nos ajustamos a una u otra cronología de Buda, cambiamos la fecha de los concilios:

Todas las fuentes concuerdan en fechar al concilio de Rajagrha [El primer concilio] en el año uno del Nirvana [el parinirvana de Buda], de acuerdo a la cronología larga en el año 486 a.C., y de acuerdo a la cronología corta en el año 368 a.C. El concilio de Vaisali [el segundo] está fechado entre 100 y 110 años después del Nirvana; las fuentes cingalesas [de

²⁵ Parinirvāṇa (devanagari: परनिर्वाण); en pali: parinibbāna (devanagari: परिनिब्बाण): en ambas lenguas significa nirvana final o nirvana completo.



Sri Lanka], que adoptan la cronología larga, lo fechan en el 386 a.C., correspondiendo al décimo año del reino de Kalasoka; dos fuentes sánscritas que siguen la cronología corta, el *Sarvastivadin Vinaya*, el *Mulasarvastivadin Vinaya*, al igual que Hsuan-tsang, sitúan al concilio en el 258 a.C., esto es, diez años después de la coronación de Asoka el Maurya (124; [traducción propia 16](#)).

Wolfgang Schumann expone en su libro *Buddhism: an outline of its teaching and schools* que, el canon Pali, fue compilado en estos tres concilios monásticos. El primer concilio lo fecha unos meses después de la muerte de Buda (483 a.C) en Rajagaha. El segundo concilió alrededor de cien años después de la muerte de Buda (383 a.C) en Vaishali, y el tercero en el año 225 a.C en Pataliputta (hoy, la ciudad de Patna) (34). Menciona además que se ha cuestionado la historicidad del primer concilio. Wolfgang ve como natural una reunión entre los seguidores de una figura tan importante como lo fue Buda, lo que resulta difícil de descifrar es la manera en cómo fue recopilado el canon, puesto que para ese tiempo todavía no había una preferencia por la escritura, sino que todo era oral (Schumann, 34). Por tanto, parece haber cierto grado de certeza sobre que estos eventos no son legendarios o mitológicos, sino reales, los cuales respondieron a las necesidades del budismo según los practicantes y las condiciones de la práctica religiosa.

Dentro del primer concilio budista, realizado inmediatamente después de la muerte de Buda, se acordaron los contenidos del Dharma y el Vinaya. Ananda, uno de los discípulos más fieles a Buda recitó de memoria todos los textos que había oído de su maestro (Harvey, 88). Lo recitado fue compilado dentro de lo que hoy conocemos como canon pali (Lopez Jr, 106). El canon se compuso de un conjunto de reglas monásticas (*Vinayapiṭaka*), la colección íntegra de los discursos brindados por Buda (sánscrito: *Sūtrapiṭaka*; *pali*: *Suttapiṭaka*) y un compilado de observaciones sobre diversas cuestiones físicas y mentales (sánscrito: *Abhidharmapiṭaka*; *pali*:



Abhidhammapiṭaka), que fue añadida tiempo después al concilio (Lopez Jr, 106). Según se cuenta, Mahakashyapa (uno de los discípulos importantes de Buda), alarmado por escuchar como algunos monjes celebraban la muerte de Buda, realizó el concilio para normativizar la práctica budista, buscando que las enseñanzas de su maestro se mantuvieran siempre recordadas, así logro reunir 500 arhats²⁶ (Lopez Jr, 103).

Hay que tener muy claro que para este punto del desarrollo budista, no se habla de una única tradición, sino que se trata de diversas, dispersas alrededor de las zonas que alcanzaron Buda y sus palabras:

Más que dibujar a la comunidad budista en su periodo de formación como una orden homogénea dentro de la cual un primer cisma resultó en una subsecuente fragmentación, sería mejor adoptar un modelo de comunidades dispersas desordenadamente, en donde la natural variación de la doctrina y sus códigos disciplinarios fueron interpretados posteriormente por la tradición como la formación subsecuente de sectas y escuelas de pensamiento (Ronkin, 22; [traducción propia 17](#))

Tiempo después, alrededor de 100 años después de la muerte de Buda, se realizó un segundo concilio en Vaishali. Según los cálculos de Eggermont, basados en la identificación de qué rey estaba al mando del imperio en ese tiempo, se considera que esta segunda reunión se debió haber dado entre los años 396 a.C y el 360 a.C durante el reinado de Kakavarna. Aun así, no se ha podido dar con una fecha concreta de cuándo ocurrió el segundo concilio junto con el posterior cisma que se suscitó (Warder, 207). Según Wolfgang, es en este concilio donde se añaden poemas y sermones

²⁶ En sánscrito significa “el valioso”. Es el rango más alto que consigue un practicante budista en ciertas escuelas (Buswell y Lopez, 62-60), pero en la tradición Mahāyāna el nivel más alto es el de *bodhisattva* (Buswell y Lopez, 134). En pali el término es *arahant*.



de los seguidores del Buda al canon, además de un cribado del mismo, siguiendo la noción de que la enseñanza que dejó Buda está en su forma final (34-35).

Según los diversos manuscritos budistas, el concilio se llevó a cabo para censurar a algunos monjes que estaban siendo sumamente laxos en cuanto a la aceptación de dinero (Ronkin. 89). También se dice que estaban violando el código monástico²⁷ por haber adoptado diez prácticas contrarias a las normas (Hirakawa, 79). Dentro del concilio, 700 monjes se reunieron en Vaishali para discutir sobre esas diez prácticas. El concilio llegó a la conclusión de que los monjes de Vaishali que seguían esos diez preceptos violaron el código monástico (Hirakawa, 79). Esta situación nos indica que el conflicto se configura en términos de conservadurismo contra una postura más liberal:

Como sea, debido a que los monjes en el este (Magadha y Vaishali) se unieron con aquellos en el oeste en oposición a la adopción de estas diez prácticas, la disputa debería ser vista como una entre un grupo conservador, quien estaba abocado a una interpretación estricta de los preceptos, y un grupo más liberal, el cual deseaba permitir ciertas excepciones a la observancia de los preceptos (Hirakawa, 81; [traducción propia 18](#)).

Por tanto, después del concilio se dio un cisma dentro del budismo. Este cisma no fue inmediatamente después del concilio, sino que las comunidades budistas continuaron unidas durante un periodo de longitud desconocido antes de dividirse, sólo se menciona que el cisma debió ocurrir tiempo después de la reunión y antes de la llegada del rey Ashoka (Warder, 207). Una fuente perteneciente a la escuela *Sammitiya* detalla que el cisma se dio durante los reinados de Nanda y

²⁷ Para información más concisa en cuanto al tema, recomendamos leer el artículo de Nattier y Prebish “Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism”.



Mahapadma, alrededor del año 349 a.C (Warder, 208). A partir de este cisma, se desarrollaron dos vertientes en el budismo: la *Mahasamghika*, que estaba compuesta por monjes que no aceptaban la visión tan rígida de las reglas, y la *Sthaviravada*, compuesta por los monjes conservadores con las reglas (Hirakawa, 81). Es importante destacar que a partir de esta división se abren nuevas escuelas budistas, desprendiéndose de la *Mahasamghika* las siguientes escuelas: Ekavyavaharikas, Lokottaravadins, Bahusrutiyas, Kukkutikas, y los Prajñaptivadins (Dessein. “The First Turning of the Wheel of the Doctrine—Sarvastivada and Mahasamghika Controversy”. 16). Hazra también nos brinda una lista de escuelas que nacen a partir de este primer cisma (28), coincidiendo con la información de Dessein. Según Hazra, de la escuela conservadora se desprendieron 12 escuelas (Mahishasaka, Dharmaguptaka, Sarvastivada, Kashyapiya, Haimavaya, Sankrantika o Sautrantika, Suttavada, Vatsiputriya, Sammitiya, Dharmottariya, Bhadranyaya y la Sannagarika o Channagarika) y de la escuela liberal se desprendieron siete (Gokulika, Pannattivada o Prajnaptivada, Bahushrutiya, Chetivada o Chaityika, Ekavyavaharika, Purvashaila y la Aparashaila) (28).

También describe que, según los registros de Bhavya y Vasumitra, la escuela Sarvastivada nace en el primer cuarto del tercer siglo a.C, después las escuelas Vatsiputriya, Dharmottariya, Sammitiya, Channagarika y Mahisasaka aparecieron en la India (Hazra, 28). A finales del siglo III a.C nacieron las escuelas Dharmaguptika, Kashyapiya y Sautrantika (Hazra, 28). En el siglo II a.C es cuando aparecen las escuelas Ekavyavaharika, Lokottaravada, Gokulika y Prajnaptivada, y a finales de ese mismo siglo las escuelas Chaityika y Saila se formaron (Hazra, 28). Según Wolfgang, al llevarse a cabo este cisma y la creación de las diferentes divisiones del budismo, también se crearon diversos cánones al interior de dichas escuelas, los cuales diferían unos de otros en el



idioma en que fueron escritos y en su división temática. De ellos sólo se conservan fragmentos muy selectos (35).

Bart Dessein en su trabajo “The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism: Evidence Provided in the Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra” explica que las diferentes fuentes que hablan del primer cisma en el budismo aseguran que ese evento fue el que originó la división entre los monjes Mahasamghikas y los monjes Sthaviravadins (26). Dessein también nos informa que en la segunda mitad del siglo I a.C, la escuela Mahasamghika predominaba en la ciudad de Mathura. Otro dato importante es que, según informa Xuanzang en *Yibuzong lun lun*²⁸, 250 años después de la muerte de Buda, se desprendieron de la enseñanza Mahasamghika las escuelas Ekavyavaharikas, Lokottaravadins, Bahusrutiyas, Kukkutikas, y los Prajñaptivadin (28-29). Por tanto, siguiendo este testimonio, podemos suponer que el nacimiento de estas escuelas se dio cerca del 236 a.C²⁹. Según Janice J. Nattier y Charles S. Prebish, estas escuelas tuvieron su hogar en la región norte de la India (258).

En cuanto a la fiabilidad de la fecha aproximada del cisma, se sigue a las fuentes escritas, las cuales brindan una gran certeza de que este evento ocurrió cien años después de la muerte de Buda:

Ambas, las fuentes pali del norte y del sur, concuerdan en que el cisma del cual se dio la formación de la escuela *Mahasamghika* y la escuela *Sthavira* ocurrieron una centuria después de la muerte de Buda. Debido a que los vinayas de las escuelas Theravada, Sarvastivadin, Mahisasaka, y la Dharmaguptaka dejaron por escrito que el conflicto por los

²⁸ Traducción china de la obra *Samayabhedoparacanacakra*, según compuesta por el maestro Vasumitra.

²⁹ Sin considerar un tiempo de progresión y de conformación de cada escuela.



diez puntos ocurrió cien años después de la muerte de Buda, esta disputa se considera como la causa del cisma básico (Hirakawa, 82; [traducción propia 19](#)).

Las crónicas de Sri Lanka hacen referencia a que una parte de los monjes Vajjian no estuvieron de acuerdo con la resolución del segundo concilio, por lo cual se llevó a cabo otro concilio inmediatamente después:

Justo después del Segundo concilio budista, algunos monjes Vajjian no quisieron permanecer en el Sangha de los Theravadins o Sthaviravadins y formaron un nuevo sangha conocido como Mahasangha, y a ellos se les conoció como Mahasanghikas o ‘los monjes de la gran congregación’ (Hazra, 28; [traducción propia 20](#)).

Se describe que el concilio fue a favor de estos monjes (Hazra, 28). El concilio es conocido como *Mahasangha* o *Mahasanghika* (Hazra, 28). Por último, se menciona también una tercera reunión en *Pataliputta*, durante la época del rey Ashoka (circa 269 al 232 a.C) (Hazra, 37). En esta tercera reunión se dio otro cisma entre las diferentes escuelas del budismo, siendo la causa de este suceso los desacuerdos que había entre los puntos monásticos de la disciplina (Ronkin, 89).

Este nuevo cisma fue el punto de partida para los subsecuentes que sufriría la enseñanza del budismo (Ronkin, 89). Estas discusiones hicieron que las diferentes escuelas generaran sus propias interpretaciones de las palabras del Buda (Ronkin, 89).

Por tanto, es importante resaltar que la primera división del budismo se dio por cuestiones monásticas. No se trata de diferentes escuelas con visiones distintas sobre la palabra de Buda, sino que solamente son diferentes tradiciones y diferentes costumbres. A partir de esa diferencia es que se produce el cisma, y no por cuestiones de interpretación de textos o de cuál es la verdadera palabra de Buda:



Es legítimo asumir que las escuelas del budismo temprano debieron haber sido durante un largo periodo, fraternidades basadas solamente en diferencias pequeñas en el vinaya, y que este podría ser el caso para que al menos algunas de estas escuelas representaran divisiones de facto (...) [Ergo] No estamos lidiando aquí con cismas en la tradición, sino con disensiones doctrinales; no con denominaciones separadas, sino con ramas intelectuales informales que se desarrollaron espontáneamente debido a la extensión geográfica de la comunidad sobre todo el subcontinente indio y sujeto a los problemas particulares de cada Sangha confrontados (Ronkin, 22; [traducción propia 21](#)).

Hirakawa también resalta este mismo hecho, haciendo hincapié en que este cisma monástico debió haber ocurrido un poco después de la muerte de Buda y que a partir de ese conflicto entre códigos monásticos comenzaron a expresarse diferentes argumentos sobre la cuestión, provenientes de las diversas escuelas budistas de la época:

Cuando se discute el cisma básico, la extensión de la expansión budista en la India y las dificultades para comunicarse entre las áreas de la India deben ser tomadas en cuenta (...) Como sea, el cisma claramente ocurrió un poco más de cien años después de la muerte de Buda. Mientras que la disensión gradualmente se expandió e involucró a varias de las órdenes en diversas partes de la India, los argumentos sobre diferentes puntos se pronunciaron (82; [traducción propia 22](#)).

En relación a este punto, Lamotte explica lo siguiente: “Fuentes posteriores, que atribuyen a Sakyamuni viajes a tierras distantes –la India del noroeste, Cachemira, el Lago Anavatapta y la isla de Ceilán [Sri Lanka]– deben ser consideradas como apócrifas” (21-22; [traducción propia 23](#)). La expansión budista al norte de la India tiene lugar después de la muerte de Buda, siendo esta zona fundamental para su posterior expansión hacia China (Heirman, 399). Muchos



descubrimientos arqueológicos datados dentro del reinado de Ashoka indican que el budismo en el norte de la India tomó mucha importancia durante ese periodo (Heirman, 399).

El budismo durante esta primera etapa, al parecer y según lo que aquí exponemos, tuvo una presencia contenida dentro de la India, especialmente en el centro de la región. En el periodo de las 18 escuelas budistas, el asunto se complica aun más, pues aunque hay estimaciones temporales de cuando pudieron haber nacido las diversas escuelas, no nos sobreviven sus cánones completos ni tampoco tenemos evidencia arqueológica para construir una línea del tiempo más clara. Es difícil decir con total certeza si esta expansión aquí expuesta fue la expansión definitiva o si hay sitios que no se tienen contemplados por la falta de datos³⁰. Se extendió por diversos reinos existentes durante aquella época y logró generar comunidades de monjes, aun y cuando había otras religiones en la región que podrían haber “detenido” la expansión de las enseñanzas budistas.

1.2 Desde el nacimiento del Imperio hasta la campaña militar de Alejandro Magno

1.2.1 Conexiones entre Grecia y Oriente

Grecia no era una cultura “solipsista”, consciente solamente de lo acaecido dentro de sí. Grecia conocía (con las limitaciones físicas que la antigüedad impone) la existencia de civilizaciones diferentes a la suya, que hoy identificamos como orientales. Hay testimonios previos al nacimiento de Alejandro Magno que exponen el contacto con culturas como la persa (Rawlinson, 54; de la Peña, 39-44). Una de las conexiones más fuertes que tuvo Grecia con Oriente fue Persia, debido a los conflictos militares que tuvieron las diversas polis griegas con aquel imperio, y a partir de ahí se abre el universo de las diferentes culturas que compusieron el conocimiento oriental de

³⁰ Por ejemplo, el origen de la rama Mahāyāna del budismo, al que aludimos someramente en este apartado, es desconocido, pero se relaciona con la región de Gandhara. Además, la rama Mahāyāna se relaciona con varias de las 18 escuelas, en especial con la Dharmaguptaka, lo cual oscurece y enreda aun más la imagen histórica que tenemos de esa época. Esto lo hablaremos con mayor ahínco en la sección dedicada a Gandhara.

Grecia. Heródoto en sus *Historia* hace mención de estas conexiones, las cuales son, en cierta forma, el preámbulo para los futuros acontecimientos del imperio de Filipo II de Macedonia y su hijo Alejandro. Famoso es el caso del navegante Escílax de Carianda (ciudad ubicada en el suroeste de Anatolia, hoy Turquía), que como parte de las expediciones solicitadas por Darío I, recorrió diversas zonas de Asia para alcanzar el río Indo y conocer dónde desemboca. Un dato destacable es el sitio de partida de la expedición, que ha sido situado en Gandhara y, según otras hipótesis, en Peshawar, aunque no hay una ubicación universalmente aceptada (Asheri, Lloyd y Corcella, 613). Heródoto lo expone de la siguiente manera:

Respecto a Asia, la mayor parte de los descubrimientos se llevaron a cabo por orden de Darío [Darío I, rey de los persas], quien, con el propósito de saber, por lo que al río Indo se refiere, en qué parte del mar desemboca dicho río —que, de todos los ríos del mundo, es uno de los dos que presenta cocodrilos—, despachó a bordo de unos navíos a varios exploradores, que le merecían garantías de que le iban a decir la verdad; y, entre ellos, a Escílax de Carianda. Los exploradores partieron de la ciudad de Caspatiro y de la región Páctica y navegaron, río abajo, en dirección al lejano oriente, hasta llegar al mar (...) Y tras el periplo de esos exploradores, Darío sometió a los indios y utilizó las rutas de ese mar. Así, se ha descubierto también que, salvo por la zona oriental, Asia presenta en su mayor parte la misma configuración que Libia (Heródoto, 324-326)³¹

³¹ El viaje de Escílax es controvertido al no sobrevivirnos la obra, solamente fragmentos y comentarios. Lo que es innegable es la enorme huella que dejó en el pensamiento griego sobre las culturas orientales. Sierra Martín explica: “Sin embargo, el impacto del viaje de Escílax en Grecia fue elevado y estimamos interesante su aportación al ideario heleno (...) introdujo la India como región extrema de la ecúmene y, a partir de aquí, los diferentes intelectuales griegos se interesaron por ella, sobre todo a nivel etnográfico” (“El ‘oro de las hormigas’: paradoxografía y geografía en el lógos indio de Heródoto (HDT. III. 98-116)”. 180).



Otro detalle importante, es la mención que hace Heródoto de *los sacas* debido a los contactos que el pueblo persa tuvo con ellos: “Desde luego, sería algo vergonzoso que, si hemos sometido a los sacas, a los indios, a los etíopes, a los asirios (...) no castigáramos a los griegos, que fueron los primeros en iniciar las hostilidades” (*Libro VII*, 37). Zahara Gharehkhani, en su tesis doctoral menciona que los persas denominaban a todo aquel oriundo de las estepas asiáticas como Śakas, mientras que los griegos denominan escita a todo aquel perteneciente a Asia Central (57). Heródoto nos da una pequeña estampa de *los sacas* y explica la denominación persa:

Por su parte, los sacas —un pueblo escita— llevaban en la cabeza unos turbantes [*kyrbasíai* $\approx$ tiara] rígidos que terminaban en punta, iban vestidos con *anaxirides* [$\approx$ bombachos] y portaban unos arcos típicos de su país, puñales y, además, unas hachas (unas sagaris). Pese a que eran escitas amirgios, los llamaban sacas, pues los persas denominan sacas a todos los escitas (*Libro VII*, 113).

Un detalle importante que trae a colación Gharehkhani es la posible conexión del pueblo escita con los śākyas, postura que conecta genealógicamente a ambos pueblos por medio de una hipótesis de migración:

Witzel argumenta igualmente que los śākyas, en concreto, fueron una primera incursión de los escitas en el noreste de la India, de tal manera que la familia del Buddha tendría orígenes iránicos. Uno de los puntos en los que apoya su teoría es la ausencia de la familia Śākya de la literatura védica. Justamente, las tribus del valle este del Ganges quedan ausentes de estos textos, a diferencia de las asentadas en el Punjab y Rajastán. Según el autor, el motivo que explica dicha ausencia es que estas tribus debieron penetrar en India hacia el final del periodo védico y durante la vida del Buddha, esto es, en torno 1000-500 a.C. Según el autor, este hecho explica que los Śākya no sean mencionados hasta el periodo budista (57)



Esta pequeña mención que hace Heródoto sobre *los sacas* expone una diversidad importante en esa región de Asia y, debido al dominio persa, indica que había rutas de intercambio en la zona que alcanzaron a Grecia. Si damos por cierta la hipótesis de migración, esto nos indicaría que los griegos tuvieron un contacto con *los sacas*, pero los conocen con un nombre distinto a los persas. De cualquier forma, ya sea por un intercambio cultural, económico, social o eidético, el conocimiento y categorización lingüística de esos pueblos muestra que se sabía de su existencia siglos antes de la llegada de Alejandro Magno.

Jenofonte también escribió sobre los persas en sus obras, siendo destacables la *Anábasis* o su *Ciropedia*, libro de *exempla* que está completamente basado en el rey persa Ciro II (de la Peña, 44-45). Esta es una expansión, dentro del pensamiento griego, de las descripciones y narraciones hechas por Heródoto, pues por ejemplo la *Anábasis* fue inspiración para Alejandro Magno y posteriormente para Flavio Arriano, quien nombró su libro sobre la campaña de Alejandro como *Anábasis de Alejandro Magno*. El testimonio de Jenofonte sobre Persia proviene de su participación en una empresa militar solicitada por Ciro el Joven, la cual llegó a territorios extremadamente alejados de Grecia:

La larga vida de viajero que llevó Jenofonte en tierras orientales lo familiarizó con pueblos que, con excepción de los persas, amargamente conocidos por los griegos, eran casi por completo extraños a su universo. A través de aquellos tuvo noticias precisas de la India, ya que parte de ella (la *Gandaritis* o Gandhara) estaba sometida al régimen de Ciro y, como sabemos ya desde Heródoto, formaba un nomo (el vigésimo) de su imperio (de la Peña, 45).

Otra fuente muy importante de conocimiento sobre la India fue la obra de Ctesias de Cnido que hoy conocemos como *Relaciones de la India*. Contemporáneo de Platón y Jenofonte, Ctesias escribió sus observaciones y vivencias durante su estadía en la corte persa de Artajerjes II Mnemón



para informar de lo que existía en la India y que había conocido a través de las diversas personas que llegaron a la corte persa (Álvarez-Pedrosa Nuñez, 18-19), pero de ella no sobreviven más que fragmentos. También escribió sobre el imperio persa y su constitución (Álvarez-Pedrosa Nuñez, 9-10). Su obra fue sumamente criticada. Las críticas empiezan con Aristóteles y continúan por diversos estudiosos del siglo XX, pero también se ha visto revalorizada desde un punto de vista zoológico e historiográfico (Álvarez-Pedrosa Nuñez, 15-16, 20), e inclusive desde un punto de vista literario se ha comenzado a revalorizar lo que nos ha llegado de la obra de Ctesias:

Las Índica o Relaciones de la India de Ctesias constituyen un testimonio histórico y etnográfico importantísimo, pues son la primera información que el mundo occidental recibe sobre la India antes de la conquista de Alejandro Magno, después de la de Escílax de Carianda. Hay que recordar que, cuando Ctesias habla de la India, se está refiriendo al Noroeste de la India y, en particular, a las satrapías indias del Imperio aqueménida, las llamadas India y Gandhara, que se corresponden más o menos con lo que hoy en día es Pakistán y Afganistán oriental (Álvarez-Pedrosa Nuñez, 17).

Es importante señalar que su obra, criticadísima por una parte, también fue popular durante el tiempo de su nacimiento. Fue uno de los poquísimos testimonios existentes sobre aquella región enigmática del mundo, y después de Alejandro Magno pasó a ser un referente de la paradoxografía, siendo todavía citada por otros autores como Plinio el Viejo en cuestiones de historia natural (Álvarez-Pedrosa Nuñez, 23-24).

En el terreno de la filosofía, existen testimonios sobre un supuesto viaje a Oriente por parte del filósofo atomista Demócrito:



Cuentan Demetrio en sus *Homónimos* y Antístenes en sus *Tradiciones* que viajó hasta Egipto para aprender geometría con los sacerdotes y fue a Persia junto a los Caldeos y estuvo en el mar Rojo. Y dicen algunos que tuvo trato en la India con los gimnosofistas y llegó hasta Etiopía (Diógenes Laercio, 473).

Sobre qué tanta verdad hay en la afirmación del enorme viaje realizado por Demócrito es difícil determinarlo. Guthrie, en el volumen II de su libro *A history of greek philosophy*, dedicado a la tradición presocrática, menciona que existen diversas opiniones sobre los viajes de Demócrito, además de referir a la leyenda de un filósofo fenicio de nombre Mosco de Sidon, quien fue el originador de la teoría atomística y maestro de Demócrito (387).

Según afirman Zeller y Mondolfo en el volumen V de la obra *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, dedicado a Empédocles, los atomistas y Anaxágoras, sólo puede afirmarse parcialmente la veracidad de los diversos testimonios sobre los viajes de Demócrito, pero no queda duda alguna que visitó Egipto, Asia anterior y Persia³², siendo Egipto el lugar donde se quedaría cinco años (154).

Vittorio Enzo Alfieri, en su libro *Gli Atomisti: Frammenti e Testimonianze* explica que los viajes de Demócrito en realidad son leyendas que tienen su origen debido a la confusión entre Demócrito y Bolos de Mendes, filósofo egipcio del siglo III a.C, quien escribió un conjunto de textos bajo el pseudónimo “Demócrito” y que están identificados como “Pseudo-Demócrito” (41). Pero, el detalle que se escapa de la consideración de Alfieri es que los griegos ya tenían

³² Para este tiempo, Persia tenía bajo su dominio a las regiones de Bactria, Aracosia y Gandhara. Más adelante hablaremos de Persia y Gandhara, en el apartado de Bactria y Gandhara, pero con base en esto es posible suponer que: si Demócrito viajó a Persia y dentro de Persia estaba Gandhara, entonces hay una posibilidad de que hablase con algún gimnosofista. No sería descabellado aceptar como verdadera la anécdota del viaje, porque la región existía dentro del mundo conocido por los griegos.



conocimiento de Egipto, Persia y algunas partes de Asia (entre las que podemos destacar alguna sección ínfima de la India, según indica de la Peña) antes del nacimiento de Bolos de Mendes, por lo que, la idea de que Demócrito viajó a estas zonas no es para nada descabellada, tomando en cuenta que la empresa de Jenofonte es coetánea al mismo Demócrito (la expedición termina en el 399 a.C y Demócrito muere en el 370 a.C). Este detalle no es la razón para creer que Demócrito viajó a esas regiones del mundo, pero si asienta una mayor plausibilidad, ya que eran regiones que estaban muy presentes en el pensamiento griego.

Los viajes de Demócrito son altamente relevantes, porque Demócrito tiene relación filosófica con Pirrón, debido a que fue maestro de Metrodoro de Quíos y este fue maestro de Anaxarco, quien fue maestro de Pirrón. María Lorenza Chiesara explica que, según lo escrito por Antígono Caristio: “el encuentro con el democriteo Anaxarco de Abdera indujo a Pirrón a que leyera los libros de Demócrito, a citarlo con frecuencia y a participar en la expedición de Alejandro a la India” (*Historia del escepticismo griego*, 20). Esto plantea otra línea de influencia oriental dentro de la filosofía griega, que también se añade al pensamiento griego sobre lo oriental³³.

Durante la campaña de Alejandro Magno, se cuenta que hubo una asamblea donde Alejandro estuvo en diálogo con diversos gimnosofistas, donde discutió con ellos sobre diversas cuestiones filosóficas. El diálogo fue tratado por diversos historiadores³⁴ de la antigüedad (Bosman,

³³ Sin mencionar la leyenda del maestro fenicio Mosco de Sidon, que se dice le enseñó las nociones del atomismo a Demócrito. Cuestión aludida anteriormente en este trabajo.

³⁴ Algunos autores y obras son: Plutarco, *Alejandro*; Clemente de Alejandría, *Stromata*; *Epitome Mettensis* o *Metz Epitome*; *Anecdota Graeca*; Pseudo-Calístenes, *Romance de Alejandro*; y Julio Valerio, *Res gestae Alexandri Macedonis*.

176; Szalc, 7-9), por lo que posee diversas versiones³⁵, siendo la edición más antigua del siglo 1 a.C³⁶. Según diversos académicos, el texto es apócrifo y proviene de la tradición cínica (Bosman, 181-182; Szalc, 8), pero esa opinión resulta ser un eco de las opiniones vertidas por T.S. Brown y Ulrich Wilcken (Bosman, 182-183; Szalc, 8) las cuales son incorrectas. La interpretación más reciente sobre el diálogo es que proviene de un hecho históricamente verídico (Bosman, 176, 177; Szalc, 23) pero el contenido del diálogo es ficción (Bosman, 177; Szalc, 24). Otro detalle revelado por la narración es que las respuestas de los gimnosofistas a las preguntas hechas por Alejandro son una exposición clara del pensamiento filosófico de la India (Filliozat, 100; Szalc, 23) por lo que las palabras de los gimnosofistas están sustentadas en un conocimiento del pensamiento filosófico de la India, por más literario que sea el intercambio dialógico. Kubica, por su parte, tiene una visión más conciliadora y opina que la narración es una muestra de una mezcla cultural realizada por el mismo Onesícrito entre los rasgos cínicos y los rasgos de los gimnosofistas (“Meetings with the ‘Naked Philosophers’ as Case Study for the Greco-Indian Relations in the Time of Alexander”, 79), debido a que él encontró un parecido entre ambos y pudo expresar la filosofía extranjera en términos cínicos³⁷ (“Meetings with the ‘Naked Philosophers’”, 79). Aun así, Kubica da por verídico el suceso pero da cabida a la posibilidad de que Onesícrito haya modificado el contenido del diálogo (“Meetings with the ‘Naked Philosophers’”, 79). Paul LeValley informa que los reportes que Onesícrito escribió de los gimnosofistas no son un intento de “promocionar” al cinismo, como pensaban los clasicistas de mediados del siglo XX (144). La

³⁵ El hecho de que haya diversas versiones no implica que todas estén basadas en un mismo texto. Lo que se sabe es que hay dos versiones de este pasaje que tienen un desarrollo propio (Bosman, 179; Szalc, 14) lo cual indica que existió un manuscrito que se escribió poco después de sucedido el encuentro (Szalc, 14).

³⁶ Papyrus. 13044 R: Gespräch zwischen Alexander und den Gymnosophisten und Laterculi Alexandrini.

³⁷ Kubica piensa que esto es una muestra de adaptación cultural (*cultural accommodation*) (“Meetings with the ‘Naked Philosophers’”, 79), ya que está analizando el asunto por medio de esta perspectiva.



información que nos llegó de Onesícrito describe tópicos importantes de la filosofía de la India (LeValley, 144). Por lo tanto, el diálogo se aleja totalmente de ser una plática entre griegos disfrazada de debate filosófico entre diferentes culturas.

Por último, existe una anécdota que contó Aristóxeno, recogida por Eusebio, donde Sócrates debate con un filósofo de la India, pero la anécdota es posterior a la campaña de Alejandro Magno y también se le tiene por anécdota literaria, aunque hay autores que aseguran es verdad (Lacrosse, 247-253) debido a que el pasaje expone claramente el pensamiento brahmánico: “Es indudablemente verdad (y de hecho es una cuestión que ha sido ignorada por los estudiosos contemporáneos) que la idea expresada por el filósofo de la India de Aristoxeno es, realmente, una muestra del más universal axioma del pensamiento brahmánico” (Lacrosse, 257; [traducción propia 24](#))³⁸. Es posible observar la relevancia que tiene el mundo de la India dentro del pensamiento clásico heleno, detalle que pocas veces se tiene en cuenta dentro del área de los estudios clásicos, y que en este trabajo funciona como preámbulo importante para lo que sería la empresa militar de Alejandro Magno.

1.2.2 La Campaña de Alejandro Magno

Los diversos conflictos con Persia asentaron condiciones en el mundo griego, culturales y militares. El conflicto tendría una resolución con la campaña militar de Alejandro Magno. La fuerza del imperio de Alejandro tomó forma gracias a su padre, Filipo II. Con Filipo al mando, comenzó a conformarse y a convertirse en una potencia real, hecho que cimentaría la capacidad del posterior imperio de Alejandro al heredarlo. La potente armada, la increíble prosperidad de Macedonia e

³⁸ Es muy importante recalcar que, sea verdad o no la existencia del filósofo de la India y su discusión con Sócrates, hay una demostración fehaciente de la asimilación del pensamiento brahmánico por las fuentes helénicas clásicas. A partir de ese detalle, es posible distinguir el contacto entre Grecia e India.



inclusive la guerra con Persia fueron legadas por su padre, por lo que los primeros años del reinado de Alejandro Magno son una reestructuración del imperio de Filipo bajo la visión alejandrina (Bosworth, *Alejandro Magno*, 6)

Un detalle importante es que, antes de enfrentar a Persia, primero se enfrentaron a los griegos. Filipo comienza la conquista de Grecia, posible solamente por la enorme cantidad de recursos que poseía y la potente armada que había desarrollado. Su economía y ejército le permitió avanzar, pelear y pactar con los diferentes pueblos de Grecia (Bosworth, 9-11). Alejandro Magno terminó esta empresa (Bosworth, 31) y después se propuso a expandir el imperio helénico a todo el mundo. Un detalle a resaltar es que la imagen que los griegos tenían de Oriente se puso a prueba con los testimonios de la campaña de Alejandro.

De manera muy sintética, vamos a resumir los acontecimientos de la campaña de Alejandro Magno, puesto que está llena de eventos, situaciones, leyendas e historia interpretables desde casi cualquier área del conocimiento humano. Es un tópico de estudios clásico, escolástico, moderno, romántico y contemporáneo. El interés de este trabajo es la última parte de su campaña, donde se adentró a la India.

La salida del ejército alejandrino hacia Oriente se dio en el invierno del 334 a.C, desde Macedonia (Bosworth, 39) y para el verano de ese mismo año, ya estaban en las costas del mar Egeo (Bosworth, 50). En el principio de la primavera del año 333 a.C se encontraba cerca de Perge (Bosworth, 58) y a finales del verano del mismo año Alejandro estaba en Gordio (Bosworth, 61) y después comandó la batalla en Issos (Bosworth, 67). En febrero del 332 a.C, Alejandro Magno se encontraba en Tiro. En esa estancia, construyó un puente entre la isla y el continente para continuar su campaña (Bosworth, 75). En el 331 a.C, durante algún momento del mes de abril salió de Menfis (Bosworth, 86). A mediados del verano de ese año se dirigía a su próxima batalla, en Gaugamela,



por lo que decidió ir en dirección al Tigris, evitando seguir el camino infructuoso que describió Jenofonte en su *Anábasis*, que fue seguir el curso del Éufrates (Bosworth, 91). Posteriormente, y después de descansar en Babilonia, prosiguió con su campaña dirigiéndose hacia Susa, en noviembre de ese año (Bosworth, 100). En este punto de la campaña es cuando Alejandro se acerca a las regiones al norte de la India como la Bactriana (Bosworth, 109), buscando a Darío III (Bosworth, 109-110).

Después de haber asesinado a Darío III, prosiguió la campaña. Para la primavera del 329 a.C había llegado a Aria y se enfrentó a Satibarzanes (Bosworth, 123). Una de las motivaciones para continuar con su campaña fue descubrir el camino que seguía el río Tanais, si llegaba al Mar de Azov y si ese río era el mismo que se conocía como Jaxartes (Bosworth, 129). En el 328 a.C enfrentó a Arimazes en Sogdia. Después, pasó tiempo en Maracanda y para la primavera del 327 a.C prosiguió su camino hacia la India (Bosworth, 139). Cruzó el valle Kunar y pasó la región de Bajaur, además de que él junto a todo su ejército y allegados reconocieron a la deidad principal de la ciudad, Indra o Shiva, como Dionisio, por tanto renombraron la ciudad como Nisa, ya que consideraron que eran descendientes de aquel dios (Bosworth, 141). Luego, peleó en el valle bajo del Swat (Bosworth, 143). También fue a tomar la fortaleza de Aornos, asociada con Krishna y que los griegos identificaron con un pasaje de la historia de Hércules, por lo que Alejandro decidió superar la hazaña hercúlea (Bosworth, 144). En la primavera del 326 a.C, Alejandro siguió avanzando hacia el Indo (Bosworth, 145) y alcanzó después las montañas del Gran Salt, estableciendo su campamento a orillas del río Hidaspes (Bosworth, 148). En ese punto, se enfrentó a la Armada del rey Poro, al cual derrotó (Bosworth, 152). Después, avanzó hasta el río Hífasis (Beas), y planeaba avanzar más (Bosworth, 155), pero el ejército de Alejandro ya no deseaba continuar con la campaña. Pasados tres días de conocer la negativa del ejército, decidió regresar a



Grecia (Bosworth, 156). En su regreso estuvo peleando con otros pueblos, tomando otras ciudades (Bosworth, 157-169). En el 324 a.C, el ejército se encontraba en Susa (Bosworth, 186). Para el 323 a.C, iban camino a Babilonia (Bosworth, 195). El 10 de junio de ese año, Alejandro Magno murió (Bosworth, 202) en condiciones que no están del todo claras y que son raíz de múltiples teorías que buscan descubrir la causa de su muerte. Ese sería el final definitivo para su campaña y cualquier otro plan que Alejandro tuviera para el reino panhelénico y *panasiático* que logró conformar durante su vida.

Por último, para contextualizar geográficamente la ruta seguida por Alejandro Magno y las diversas ciudades tomadas por su ejército, citamos un mapa que plantea la total extensión de su imperio en la próxima página:

1.3 Bactria, Gandhara y Taxila

Regionem Bactrianam hoc difficilius est describere, quanto Macedonum in ea imperium latius patuit, ubi scriptores non fati cauti, subiectas regiones modo Bactriis accensent, modo Sogdianis.

(Bayero)

(Cuanto más se extendió el imperio macedonio en la región de Bactria, tanto más difícil se vuelve describirla; allí, los escritores no suficientemente cuidadosos atribuyen las regiones sometidas en ocasiones a los bactrios y en ocasiones a los Sogdianos).

(traducción facilitada por Rodríguez Ávila, Adrián)

1.3.1 Bactria

De las diversas ciudades y reinos que alcanzó el imperio macedonio (Bayero, 7), la región de Bactria tiene mucha importancia cuando se habla sobre la campaña de Alejandro Magno en la



India. El conocimiento de esta zona por los imperios antiguos esta atestiguado, debido a que la región estuvo sujeta al dominio persa (junto a otras regiones de Asia Central) (Wu, 599). Su descripción más antigua se encuentra en las inscripciones de Behistun. En ella se menciona a Bactria, Sogdia, Chorasmia y otras cuatro regiones subordinadas al imperio persa de Dario I en el 522-21 a.C, lo cual sugiere que la región de Asia central ya era parte del imperio persa, siendo añadido el pueblo Saka años después (Wu, 599). Además de esta mención, Bactria también sería representada en grabados imperiales persas. En una de esas representaciones, el jefe de la zona le brinda regalos al rey persa, por lo que se muestra que la zona era vasalla y presentaba impuestos a la corona (Wu, 599).

Otros testimonios que hablan de la zona (de escritores griegos y de documentos administrativos propios de la región) también indican que Bactria era parte del imperio Persa (Wu, 600): “Los DAAB [Documentos Araméicos de la Antigua Bactria o ADAB en inglés] testifican sobre la existencia de una escuela de escribanos central en el imperio y que una parte de su personal que trabajaba en Asia central pudo haber llegado desde el corazón del imperio” (Wu, 603; [traducción propia 25](#)).

De esos mismos documentos se extrae que en Bactria existía culto a diversos dioses de regiones diversas (mesopotámicos, iraníes o propios de Bactria), así como la mención del Zoroastrianismo (Wu, 608), pero no era la religión dominante en la región (Wu, 611). Los diversos sitios de culto descubiertos confirman la multiplicidad de creencias en la zona (Wu, 611) y se destaca también que los primeros templos dedicados al zoroastrianismo se construyeron allí (Wu, 609, 610).

Un dato relevante dentro de lo que se ha descubierto en Bactria es el viaje que realizó Clearco de Solos, discípulo de directo de Aristóteles, a la región (Bronkhorst, *How the Brahmins*

Won: *From Alexander to the Guptas*, 258). Específicamente fue a la ciudad de Ai-Khanoum y en ella realizó diversas inscripciones. Además, en las excavaciones dentro de la ciudad se encontró un papiro que contiene un diálogo filosófico desconocido que habla sobre la teoría platónica de las formas, atribuido a Aristóteles y datado hacia el siglo III a.C (Verhasselt, 541-542). Aunque se ha argumentado en contra de la autoría de las inscripciones, no son convincentes, por lo que lo más seguro es que las inscripciones las haya realizado Clearco de Solos durante su viaje a Bactria (Verhasselt, 542-543). Las inscripciones encontradas en Ai-Khanoum muestran la relación con Clearco y su vínculo académico con los siete sabios de Grecia, a quienes había investigado durante su vida (Verhasselt, 543). Su viaje debió haber estado conectado con Alejandro Magno, con Seleuco I o con Antíoco I (Verhasselt, 542). En cierta forma, parece seguir la “tradición” de viajeros helenos en la India.

En cuanto al budismo y su presencia en Bactria, la cantidad de información es mínima³⁹. Según Olga Kubica, el budismo fue introducido a la region de Bactria alrededor del primer siglo d.C, y cuando Clemente de Alejandría vivió (siglo II d.C) y escribió sobre las diversas escuelas de pensamiento de la India⁴⁰, el budismo floreció durante el reinado de los Kusana (*Greco-Buddhist relations in the Hellenistic Far East: sources and contexts*, 77). Antes de esto, Gharehkhani describe la leyenda de la llegada del budismo a Bactria por medio de los mercaderes Tappasu y Bhallika, quienes oyeron a Buda, se convirtieron en sus primeros discípulos, le brindaron

³⁹ Al menos, la información que se pudo encontrar para el presente trabajo es mínima.

⁴⁰ Clemente de Alejandría habló sobre los Srámans, Brahmanes y los seguidores de “Boutta” (Kubica, *Greco-Buddhist relations*, 76).

alimento⁴¹ y se llevaron un poco del cabello de Buda a la ciudad de *Asitañjana*⁴² (63). Por último, está la historia del rey Menandro I, quien se convirtió al budismo. Su conversión está descrita en el Sutra *Milindapañhā*⁴³ o *Las preguntas de Milinda* (Menandro). Se teoriza que el manuscrito que transmitió la historia a los diferentes cánones budistas fue originalmente escrito en gandhari⁴⁴, siendo esto una muestra de la importancia que tuvo la región de Gandhara en la distribución del budismo a otras regiones (Kubica, *Greco-Buddhist Relations*, 130). Esto nos dirige directamente al reino de Gandhara y expresa la conexión entre ambos reinos.

1.3.2 Gandhara

La región de Gandhara⁴⁵, además de ser una zona que alcanzó la campaña de Alejandro, posee dentro de sí capítulos muy significativos para el desarrollo del budismo. Estos dos elementos, parece, están sumamente entrelazados en un nudo gordiano histórico extremadamente difícil de desanudar. Su nombre está atestiguado desde el tiempo de los primeros Vedas (Salomon, 11)

⁴¹ “(...) la ofrenda de alimentos a un Buddha meditante bajo el árbol de Sal realizada por los dos mercaderes Tapussa y Bhallika es uno de los hechos más representados en el periodo kushano” (Gharehkhani, 64).

⁴² “La importancia de esta leyenda radica en que, pese a la ausencia de confirmación arqueológica, liga el budismo con los iraníes en una fecha anterior a la expansión del budismo definida por la distribución de los edictos del monarca maurya Aśoka” (Gharehkhani, 64).

⁴³ Es importante destacar que el sutra del rey Menandro es parte del canon Mahāyāna y del budismo de Birmania. En otros cánones se considera apócrifo.

⁴⁴ Lengua prácrita originaria de Gandhara.

⁴⁵ En términos modernos, Gandhāra, corresponde al área alrededor del Peshawar, capital de la provincia de Fajr (conocida formalmente como la Frontera del Noroeste) de Pakistán. (...) [La Gran Gandhāra, nombre que ubica todos los territorios influenciados por Gandhāra] incluye al valle del Swat al norte, el Punjab occidental incluyendo la antigua metrópolis de Taxila al oeste, Afganistán oriental al este, y en el norte a Bactria (ahora la parte norte de Afganistán y el sur de Uzbekistán) y aun algunas partes de la región alrededor de la Cuenca del Tarim en Asia Central, en lo que ahora se conoce como la Región autónoma Uigur de Sinkiang (Salomon, 11; [traducción propia 26](#)).

Dentro de la región que comprende al reino de Gandhara se encuentra la ciudad de Taxila y en ella utilizaban *gandhari*, lengua *prácrita*⁴⁶, para cuestiones literarias y políticas (Salomon, 11).

El reino estuvo anexado al imperio de Darío I⁴⁷ y por la manera en que se describe dentro de las inscripciones reales, se indica una relación cercana con los reinos de Bactria, Aracosia y Thatagush (Petrie, 625). Se sabe que las monedas aqueménidas eran acuñadas localmente en Bactria y la región de Kabul (Petrie, 626). Durante las expediciones arqueológicas se descubrieron monedas acuñadas y barras de plata con forma de billetes, lo que llevó a acentuar más la de la teorizada conexión entre Bactria y Gandhara, debido a que las monedas eran siclos aqueménidas y no se encontraron monedas en otras regiones del imperio. Se cree que las barras eran forjadas en Gandhara (Petrie, 626). En los grabados reales persas se encuentra la figura de un representante de Gandhara, que viste diferente al de Bactria (Petrie, 627) y fueron representados hasta poco antes de la llegada de Alejandro Magno (Petrie, 629).

Los griegos suponían que el río Indo era la división entre el imperio aqueménida y la India, pero esto es diferente a la composición antigua de la zona, porque durante el primer milenio a.C el valle Peshawar, la región del Swat y Taxila compartían cultura material (Petrie, 635-636). Se teoriza que la región se dividió alrededor del siglo VI a.C en una región occidental (perteneciente al imperio aqueménida, Gandhara) y una región oriental (cercana a la India) fuera del imperio aqueménida (Petrie, 638). Según las fuentes de la India, Gandhara se extendía hasta Rawalpindi (Dietz, 49).

⁴⁶ La RAE define *prácrito*, *ta* como: “Grupo de dialectos del indio medio procedentes del sánscrito, que se hablaron en la India al menos desde el siglo III a. C”.

⁴⁷ Es importante destacar que lo que se sabe antes del imperio aqueménida es mínimo, por lo que es muy complicado hablar de la región antes de los persas. Esto es debido a la falta de información arqueológica (Petrie, 640). Parece ser algo constante a lo largo del tiempo.



Esta región, siempre ha sido identificada como una zona externa a los pueblos que estaban después del río Indo por su localización geográfica, muy alejada de los demás reinos. Esto está atestiguado desde los primeros Vedas, que la describen como un reino en los límites del mundo (Salomon, 15). Aun así, tiene una conexión sumamente importante con la historia del budismo, por lo que (al igual que Bactria y Taxila) son puntos geográficos que toman mucha importancia en este periodo de la historia que tocamos.

Algunos testimonios dicen que existió una buena relación entre el rey de Gandhara y el rey de Magadha durante el tiempo de vida de Buda, por lo que había tratos, intercambios y rutas comerciales con el reino de Magadha. Esta relación convertiría después al rey de Gandhara al budismo. Se sumaba, además, al reino de Kasmira con el de Gandhara (Kasmira-Gandhara) y se le reconocía a la región por su lana roja (kambala) (Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. I, 748-749). El tinte rojo se ha reconocido como distintivo de las mercancías exportadas desde Gandhara, las cuales se han encontrado en diversas excavaciones dentro de la región. En algunos documentos sánscritos se hablaba de coral rojo con el término *alasandraka*, proveniente de Taxila. El comercio de ese coral estaba ligado a Bactria y otros reinos Indo-griegos (Van Aerde, 12).

Esto sugiere la existencia de una esfera económica interactiva que fue identificada con Gandhara al pasar del tiempo, la cual se considera internacional (Van Aerde, Mohns y Khan, 106). Se teoriza que su posición geográfica la convirtió en una zona importante de intercambio de esta mercancía roja entre el oriente y occidente (Petrie, 621-622). Gharehkhani expone:

La distribución de los edictos [del rey Ashoka] a través de la Ruta del Norte (Uttarāpatha) en los cruces de las rutas comerciales y en las áreas limítrofes del imperio, demuestran un extenso sistema administrativo a mediados del siglo III a.C. Existían ciertas facilidades para los viajeros a larga distancia que recorrían esta amplia red de ruta. La ruta del norte era la



principal arteria compuesta de un entramado de redes que ponían en comunicación los bordes del noroeste del subcontinente asiático y el norte de la India. De manera que el término sánscrito Uttarāpatha designa la propia región del norte, desde la cuenca del Ganges al oeste de Asia Central, englobando el área de Bactria, Taxila y Gandhāra. Estas redes eran vías de distribución política y militar que permitieron incluso la posterior expansión de las dinastías extranjeras en el interior de la India (70).

Por lo tanto, los hallazgos arqueológicos en la zona demuestran que existía una ruta de intercambio entre Bactria y Gandhara sumamente importante, utilizada para la transmisión no sólo de mercancía, sino también de ideas: “Tanto los movimientos śramaṇas como los intercambios culturales producidos por los movimientos poblacionales en el noroeste de la India pudieron influir en la cultura material búdica tanto como en el propio pensamiento religioso” (Gharehkhani, 73). Es lógico pensar que esta ruta se mantuvo aun con el ajetreo causado por las diversas guerras que vio la región, perdurando hasta la época del rey Ashoka en el siglo III a.C. La ruta comercial es un tema de investigación en sí mismo, pero nos parece importante destacar que no parece ser una ruta circunstancial o post-persa, sino que vio dos cambios de dinastías como mínimo (de la persa a la griega, de la griega a la de Ashoka). A partir de esta ruta es que se conectarían difusamente, por medio de los persas, los griegos, la India y toda esa región cultural.

En el *Vinaya Pitaka*, dentro del capítulo sobre la vestimenta de los monjes (Civarakkhandhaka), se narra parte de la vida de Jivaka, coetáneo de Buda, quien fue a estudiar medicina en Taxila:

En ese momento, el pre-eminente médico del mundo estaba viviendo en Taxila. Entonces, sin el permiso del príncipe Abhaya [el padre de Jivaka], Jivaka se fue a Taxila. Cuando eventualmente llegó, él fue con el médico y le dijo “maestro, quiero aprender su profesión”



(...) Después de siete años, Jivaka pensó, “soy un buen aprendiz, y he estado estudiando por siete años. Aun así, no hay manera de acabar el aprendizaje de esta profesión” ([traducción propia 27](#))⁴⁸

Dentro de los comentarios al canon se menciona que hubo otras figuras coetáneas a Buda que viajaron a Gandhara, específicamente a Taxila. Pasenadi (rey de Kosala), Mahali (jefe de los Licchavis) y Bandhula (príncipe de los Mallas) estudiaron en la universidad de Taxila, mientras que Angulimala⁴⁹, Dhammapala de Avanti⁵⁰, Kanhadinna⁵¹, Bharadvaja⁵² y Yasadatta⁵³ estudiaron en Taxila, mas no en su universidad (Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol, I, 982).

Fuera de estos testimonios, Richard Salomon afirma que, durante la época del budismo temprano, la región de Gandhara se encontraba lejos de los budistas. Sólo se menciona al reino dentro de las listas de los 16 reinos que encontramos en algunos Sutas (17). Lo que sí se menciona más a detalle del reino es a Taxila, aunque se indica que las menciones que se hace de la ciudad no están dentro de sutas tempranos, sino en los tardíos. Aparece también en los escritos de los Jatakas. A partir de esto Salomon concluye que Gandhara era una ciudad lejana, someramente conocida sólo por Buda y sus seguidores (17). El problema de estas afirmaciones es que, si nos alejamos de

⁴⁸ No afirmamos que este fue el origen del budismo en Gandhara, pero es importante notar que se habla de conexiones entre estas zonas tan distantes.

⁴⁹ Conocido también como Angulimalaka. Fue hijo del Brahmin Bhavagga. (Malalasekera, “Angulimala (Angulimalaka)”, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. I, 22).

⁵⁰ El nombre puede confundir. Refiere a Dhammapala Thera, un brahmin de Avanti. (Malalasekera, “Dhammapala Thera”, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. I, 1145).

⁵¹ Refiere a Kanhadinna Thera, un arahant proveniente de una familia Brahmana de Rajagaha (Malalasekera, “Kanhadinna Thera”, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. I, 501).

⁵² El nombre puede confundir. Refiere a Bharadvaja Thera, brahmin de Rajagaha perteneciente al clan Bhradvajagotta (Malalasekera, “2. Bharadvaja Thera”, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. II, 372).

⁵³ Refiere a Yasadatta Thera, perteneciente a la familia Malla y educado en Taxila. (Malalasekera, “Yasadatta Thera”, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. II, 688-689)

los escritos budistas, Gandhara parece haber tenido una relevancia considerable en el pensamiento clásico de la India: “Lo discutido [que versa sobre la imagen de Gandhara en el *Mahābhārata*], evidencia que Gandhara jugó un papel complejo y matizado en el imaginario poético [de la India clásica] (...) Hay una descripción constante de conexión religiosa, social y cultural con la región” (Moitra, 122-123; [traducción propia 28](#)). Esto da otra idea de Gandhara y su conexión con los demás reinos de la India clásica⁵⁴. Ya no aparenta ser un pedazo de tierra lejano y distante, apartado de todo desarrollo cultural, sino que ahora parece ser una región conectada e importante para el imaginario de los artistas de aquella época⁵⁵.

Uno de los descubrimientos más recientes que se ha realizado sobre el budismo en esa región es el hallazgo de diversos fragmentos de manuscritos budistas. Los manuscritos están relacionados a diversas ramas del budismo, destacándose el budismo Mahayana (Allon y Salomon, 5, 6) y el budismo de la tierra pura (Allon y Salomon, 9). Estos manuscritos son los más antiguos que se poseen (Allon y Salomon, 18) y que contienen sutras nacidos del budismo Mahayana. Están datados, con bastante fiabilidad en su datación, hacia el siglo I a.C los más antiguos y hacia el siglo III d.C los más recientes (Salomon, 33).

Una parte de los manuscritos se relaciona con tradiciones pre-mahayana, esto es, con alguna de las 18 escuelas nacidas después de la muerte de Buda. Aparentemente, la tradición a la que pertenecen es a la Dharmaguptaka (Allon y Salomon, 11). Otra parte de los manuscritos indican que los sutras pertenecían a diversas escuelas (Allon y Salomon, 13)

⁵⁴ También aparece referida en el *Rāmāyaṇa* y en los *Purāṇas* (Dietz, 49; Moitra, 110). En el *Mahābhārata* se nos brinda una imagen diferente de la ciudad (Moitra, 110).

⁵⁵ En cierta forma se asemeja a Troya, la cual es una ciudad que gozó mucha fama entre los poetas posteriores a Homero y que también quedaría perdida. Así se nos presenta Gandhara, famosa pero perdida.

Una cuestión que se puede extraer de los manuscritos es que el budismo, específicamente el budismo Mahayana, era importante, aunque tenía una presencia minoritaria en el periodo de los manuscritos de Gandhara (Allon y Salomon, 12). Los manuscritos demuestran una presencia real del budismo en la región de Gandhara (Allon y Salomon, 18). Debido a esto, se teoriza que Gandhara fue un sitio central para el nacimiento del budismo Mahayana (Allon y Salomon, 17).

A su vez, se encontró en la región un relicario (relicario Shinkot) datado hacia el siglo II o I a.C con una inscripción dedicada al rey Menandro⁵⁶. Otra inscripción datada hacia el siglo II o I a.C fue encontrada y según la misma fue un regalo de Theodoto para la población del lugar (Salomon, 27-28). Esto indica también la presencia del budismo dentro de la zona de Gandhara y son los testimonios físicos más antiguos que se poseen.

Como último dato, sumamente importante, existe una ciudad de nombre Kandahar (Qandahar, رَاهَدَنْف, en Persa/Darí). La ciudad estaba ubicada en el reino de Aracosia, cercana a Bactria y Gandhara. El asunto central se encuentra en la etimología de su nombre. Se creía que proviene del nombre de Alejandro Magno (Iskandar/Sikandar $\approx$ Kandahar) pero ahora se tiene la certeza de que proviene de la corrupción del nombre de Gandhara. Se cree que este nombre dentro del mundo islámico proviene, a su vez, de una corrupción del nombre persa *qand-vihāra*, que significa “ciudad (o fortaleza) del monasterio (budista) (Ball, 369). El detalle está en que las fuentes islámicas ubican a diversos lugares con el nombre de Kandahar (Ball, 369), lo cual impide afirmar con seguridad cual es la ubicación precisa de Kandahar.

⁵⁶ Rey que, supuestamente, se convirtió al budismo y que posee su propio Sutra. Fue referido al final de la sección de Bactria.

1.3.3 Taxila

La ciudad de Taxila está íntimamente ligada a la región de Gandhara, como se ha destacado en la sección anterior. Esto es porque fue la capital de aquella región (Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol, I, 982). Según se indica, la distancia entre Benares y Taxila es de 2000 yojanas⁵⁷ o 25749 kilómetros, pero según esta distancia podía ser recorrida en un día (Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol, I, 982).

Se piensa que el imperio aqueménida podría haber considerado a Taxila como una ciudad fuera de Gandhara (Petrie, 632) pero la ciudad también perteneció al imperio (Van Aerde, 4). Existen registros en los escritos budistas y de los jatakas sobre Taxila, los cuales exponen que la ciudad era la capital de Gandhara y un lugar importante de estudio, destacando por su universidad (Van Aerde, 4). Por lo tanto, parece existir una diferencia en la posición política de la ciudad. Dentro del Ramayana, las ciudades más importantes de Gandhara eran Taxila y Puskalavati o Charsadda, pero recogen los historiadores de Alejandro Magno, durante su campaña, Taxila podría haber estado fuera del reino (Petrie, 635):

La India está limitada por el norte, desde Ariana hasta el mar Oriental, por los confines del Tauro, que los indígenas llaman, sucesivamente, Paropamiso, Emodo, Imao y de otros modos, región que los macedonios llaman Cáucaso; por el oeste, por el río Indo (...) Entre el Indo y el Hidaspes está Taxila, una ciudad grande y con las mejores leyes es extensa y muy rica, y limita ya también con las llanuras. La verdad es que tanto sus habitantes como

⁵⁷ 1 yojana = 12.8 kilómetros. La equivalencia de los yojanas varía dependiendo de la fuente. Si realizamos una búsqueda sobre la distancia entre Taxila y Bactria, el resultado arrojado es de 1354 km. Podemos suponer que un kilómetro equivale a 1.48 yojanas, lo que la vuelve una distancia más manejable. Aun así, si Filípides corrió una distancia de 213 kilómetros en dos días, parece que para recorrer esa distancia en un día se requiere de un vehículo. Malalasekera no menciona de qué forma se podía realizar el viaje, por lo que suponemos que se hacía a pie.



su rey Taxiles recibieron a Alejandro amistosamente, y obtuvieron más regalos de los que ellos mismos presentaron, hasta el punto de que los macedonios estaban celosos y decían que Alejandro no tenía, al parecer, a quiénes hacer el bien hasta que cruzó el Indo. Algunos dicen que este país es mayor que Egipto (Estrabón, 117-118, 143-144).

A partir de estos pasajes se extrapola que el río Indo era la frontera entre el imperio aqueménida y la India. Sin importar esto, la ciudad tiene mucha relevancia dentro del budismo, ya sea por estar dentro de Gandhara o por su mérito propio, aunque siempre presenta una relación íntima con Gandhara.

Una plétora de descubrimientos arqueológicos se han realizado en Taxila (Van Aerde, 4-5), que han sido de mucha importancia para los estudios budistas. Los descubrimientos están muy ligados a la época del rey Ashoka, casi inmediatamente después de la campaña de Alejandro Magno (Van Aerde, 4). Pero el mercado ilegal, la falta de nuevas excavaciones y los conflictos violentos en la región han mermado bastante el descubrimiento de nueva información (Van Aerde, 5; Van Aerde, Mohns y Khan, 107). La mayor parte de información arqueológica proviene de las excavaciones de Jonh Marshall, realizadas desde 1913 hasta 1934 (Van Aerde, 5).

1.4 Pirrón en la India

Alejandro Magno estuvo acompañado durante toda su campaña militar por un cúmulo de personajes eminentes. Tuvo un muy gran amor y pasión por la filosofía, lo cual quedó demostrado en los diversos regalos que dio durante su vida a los filósofos, como Anaxarco o Jenócrates y su enorme admiración hacia los gimnosofistas Dándamis y Cálano (Plutarco, *Vidas Paralelas* VI, 34-35). Historiadores, filósofos, geógrafos y demás eran parte importante de su viaje, pues ellos fueron quienes estuvieron recopilando todos los detalles sobre su actividad fuera de Grecia:



Alejandro está rodeado de un equipo de propagandistas muy importantes, entre ellos Calístenes, el sobrino (sobrino nieto) de Aristóteles, que es el cronista oficial de la campaña, que empieza a escribir libros donde Alejandro es la maravilla de maravillas (...) y otros filósofos como Anaxarco. Es decir, está rodeado de una corte de eruditos (Domínguez Monedero)

Entre la lista de sabios que acompañaron a Alejandro, se destaca la presencia de Anaxarco de Abdera, filósofo atomista cercano a las enseñanzas de Demócrito. La presencia de Anaxarco en la corte de Alejandro está recogida en diversos textos clásicos que narran la empresa militar. Por ejemplo, Flavio Arriano, en su obra *Anábasis de Alejandro Magno*, Libro IV nos explica que Anaxarco y Calístenes debatían en contra de la *proskynesis*⁵⁸ que había adaptado Alejandro para las costumbres en la corte:

Una vez que Anaxarco expuso su argumentación de la manera. que he dicho, los que compartían sus mismos puntos de vista elogiaron su exposición, manifestando su voluntad de que se instaurara la *proskynesis*; en cambio, los macedonios, en su mayor parte irritados con la argumentación., guardaban silencio. Tomó entonces la palabra Calístenes y dijo: Anaxarco, de ningún honor que atribuible sea a un hombre declaro yo indigno a Alejandro; pero son muchos los medios de distinguir qué honores son propios del hombre y cuáles han reservado los hombres a los dioses. A los dioses se les erigen templos e imágenes, se les reservan bosques sagrados, a ellos se les sacrifica, y en su honor se celebran libaciones y se componen himnos; a los hombres, en cambio, corresponden los elogios. Mas en modo alguno esta costumbre de la *proskynesis* es cosa insignificante (33).

⁵⁸ A grandes rasgos, es el ritual persa de la corte.



Plutarco, dentro de su libro *Vidas Paralelas*, en la biografía de Alejandro Magno, también describe un pasaje donde menciona la presencia de Anaxarco (junto a la de Calístenes) dentro de la comitiva de Alejandro, pero en esta ocasión se menciona que el filósofo fue llamado hacia la presencia del rey para intentar aliviar su aflicción que lo había alejado de los demás:

Por ello trajeron a su presencia al filósofo Calístenes, pariente de Aristóteles, y a Anaxarco de Abdera (...) Usando de tales razones, Anaxarco consiguió aligerar la aflicción del rey, pero hizo que su carácter fuese, en más de un aspecto más inconsistente y más indiferente a la ley que antes; y al tiempo que él se adaptaba maravillosamente a la situación, trataba además de minar las enseñanzas de Calístenes, de por sí poco agradables dada su austeridad. (96).

La presencia de filósofos en la comitiva de Alejandro Magno es un hecho relevante para el presente trabajo. Nos obliga a repasar rápidamente las fuentes que contienen cualquier información sobre el filósofo Pirrón, lo cual tiene sus problemas: 1) la cantidad de fuentes disponibles sobre Pirrón 2) la poca homogeneidad entre ellas y 3) la información que nos han dejado esas fuentes, ya que algunos pasajes son merecedores de cierta desconfianza (Román Alcalá, “1. Introducción”. *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas*). Las fuentes fundamentales para conocer la vida de Pirrón y al pensamiento pirrónico son los escritos de Sexto Empírico, el apartado que dedica Diógenes Laercio a Pirrón en *Vidas de los filósofos ilustres* y la información que Eusebio nos transmite en su *Praeparatio Evangelica* (Decleva Caizzi, “Prolegomeni ad una raccolta”, 96). Chiesara explica que las fuentes bibliográficas disponibles, aun y cuando son lejanas en tiempo, son confiables ya que se basan en la biografía escrita por Antígono Caristo quien fue contemporáneo suyo, además de exponer que el pensamiento pirrónico



fue recogido directamente de Timón de Fliunte (también conocido como Timón el Silógrafo), considerado su portavoz (*Historia del escepticismo griego*, 18).

A partir de estas fuentes es que tenemos noticias de Pirrón, más allá de la influencia que su pensamiento ha dejado en la filosofía occidental. Las noticias que tenemos han sido utilizadas para intentar dilucidar ciertos temas de la historia de la filosofía, por ejemplo, la posible relación entre Pirrón y la academia de Arcesilao (Decleva Caizzi, “Prolegomeni ad una raccolta”, 96).

Se destaca la importancia de la obra de Diógenes Laercio para la historia de la filosofía en general y para el conocimiento de Pirrón, puesto que rescata muchos datos y muchos fragmentos que no tienen ninguna otra copia, solo están respaldados en la obra de Diógenes: “Para nosotros la obra de Diógenes es la obra fundamental para conocer la historia antigua de la filosofía, es más algunos aspectos de la filosofía helenística sólo son conocidos gracias a ella” (trad. Román Alcalá, “Diógenes Laercio – Libro IX”). Aunque se tenga desconfianza de ella, es el único libro que contiene una biografía extensa sobre el filósofo y sobre otros filósofos de la antigüedad, lo cual vuelve más valiosa a la pluma de Diógenes.

Diógenes Laercio nos comunica en el libro nueve de su obra *Vidas de los filósofos ilustres*, dentro del apartado dedicado a la vida de Pirrón, citando las *Tradiciones* de Alejandro de Mileto y a otros autores, que fue discípulo del filósofo Anaxarco a quien acompañó a todas partes (486). El hecho de que hubiese filósofos en la corte de Alejandro y que uno fuera maestro de Pirrón es un dato que permite establecer nexos más claros en la historia de la filosofía.

Diógenes Laercio también nos comunica, apoyado en otras fuentes, que Anaxarco acompañó a Alejandro Magno durante su campaña militar (485). Sexto Empírico afirma en *Contra los profesores* que “el propio Pirrón escribió un poema dedicado a Alejandro de Macedonia y que



ello le valió una recompensa de miles de monedas de oro. Y es probable que haya también otras razones, sobre las que nos hemos extendido en nuestras Pirrónicas” (libro I, pasajes 281-282). Si bien resulta extraño el pasaje, puesto que Pirrón es identificado como ágrafo (además de que no nos sobrevive el supuesto poema), resulta llamativo que se vuelve a señalar al filósofo dentro del ambiente de la corte alejandrina. Plutarco también pone a Pirrón dentro del mundo de Alejandro, pues nos comunica que la primera vez que Alejandro lo vio, le dio diez mil piezas de oro:

Esta característica diferenciaba a Alejandro de los otros soberanos. Se ha hablado de su relación con Aristóteles; por otros autores se da cuenta de que él consideraba al músico Anaxarco como un amigo y diole [Alejandro] diez mil piezas de oro a Pirrón de Élide cuando lo vio por primera vez (Plutarco, “De Alexandri Magni fortuna aut virtute”, 619; [traducción propia 29](#)).

De esta manera se entiende que Pirrón viajó con Anaxarco durante la campaña de Alejandro Magno, principalmente por el texto de Diógenes Laercio, al cual podemos apoyar con los pasajes de Plutarco y Sexto Empírico. Durante ese viaje, Pirrón entró en contacto con los gimnosofistas en la India y con los Magos (486). Según cita Diógenes Laercio, Ascanio de Abdera explica que el contacto con estos filósofos lo hizo regresar con un filosofar más severo y con nuevos conceptos en su sistema filosófico, como el de la acatalepsia y el de la epojé (486). También se nos comunica que escuchó a un gimnosofista reprocharle a Anaxarco que “no sería capaz de enseñarle a otro nada bueno él que servía en las cortes reales” (487). Este pasaje es parecido a los que nos relatan otras fuentes sobre Onesícrito.

Estrabón en su *Geografía*, libro XV, apartado 61, nos cuenta la historia de dos sofistas, ambos brahmanes que conocieron a Aristóbulo en la ciudad de Taxila. Uno de ellos tenía la cabeza afeitada y el segundo aún tenía melena. Realizaban prácticas físicas de alta intensidad, pues se



cuenta que uno de ellos se mantenía de pie sólo sostenido por una de sus piernas, y al cansarse cambiaba de pierna. Pasó así todo el día (188). Después, en el apartado 63 del mismo libro, se cuenta que Onesícrito fue a dialogar con los sofistas, ya que Alejandro había escuchado que esos hombres estaban todo el tiempo desnudos y pasaban largos periodos en fuertes prácticas físicas (Estrabón, 190). Onesícrito encontró a un grupo de estos filósofos en diferentes posturas corporales, todos desnudos, haciendo gala de su alto aguante físico (Estrabon, 190). En el apartado 64 del mismo libro, Estrabón nos cuenta que Onesícrito dialogó con Calano y Mandanis. Onesícrito se dirigió a Calano, quien lo recibió con la siguiente objeción:

«En tiempos antiguos todo estaba lleno de trigo y cebada, mientras que ahora de polvo; y las fuentes entonces manaban, algunas agua, otras leche, e igualmente miel, otras vino y algunas aceite; pero con su hartura y su vida regalada, los hombres cayeron en el pecado de la soberbia. Y Zeus, que odiaba la situación, destruyó todo y dispuso una vida de sufrimientos. Y cuando la moderación y las otras virtudes reaparecieron, también volvió una abundancia de bienes. Pero la situación está ya cerca de la insolencia y la arrogancia, y existe el peligro de destrucción de todo lo que existe». Y dice Onesícrito que Calano, después de decir esto, le ordenó que, si quería aprender, se quitara la ropa y se tumbara desnudo sobre las mismas piedras para escuchar así sus palabras (191).

Un detalle importante a destacar, es que la representación griega de los gimnosofistas es algo confusa, puesto que a partir de Megástenes (historiador griego que fue embajador en la corte de Chandragupta, enviado por el general griego Seleuco I en el s. IV a.C), se hace la distinción entre brahmanes y sarmanes, dos clases de gimnosofistas. Esto trajo consigo una confusión para los posteriores escritores, que relacionaron a estos gimnosofistas con los brahmanes (Megástenes, “Introduction: Life and work”).

Diversos análisis recientes sobre la identidad de los gimnosofistas tienen opiniones no concluyentes y diversas. Según Guillermo Fraile, los gimnosofistas son “indudablemente” faquires de la India (628). Rodrigo Pinto de Brito explica que los jainistas eran los únicos que practicaban desnudos su religión en el valle Indo durante la época de Alejandro Magno (58), siendo conocidos algunos jainistas como digambaras (vestidos de aire o de cielo) (Brito, 58). También comenta que los “magos” de los que habla Diógenes Laercio podrían ser algún grupo de hombres santos de la India, debido a la relación semántica entre los términos “mago” y “gimnosofista” creada por el contexto (Brito, 58). Aun así, parece afirmarse que los gimnosofistas pertenecen a los Jainas (Brito, 55)⁵⁹. Francisco Jose da Silva afirma que los gimnosofistas serían parte de los digambara (105). Kubica propone una idea similar a Brito cuando comenta que Diógenes Laercio pudo haber usado de manera errónea el término gimnosofista para describir a los budistas⁶⁰, debido a que no distingue entre los diferentes grupos ascéticos de la India (*Greco-Buddhist relations*, 34). Aun así, afirma: “La identificación de los gimnosofistas con los budistas no es tan obvia” (Kubica, *Greco-Buddhist relations*, 34). Juan Pedro Oliver Segura explica que tradicionalmente los gimnosofistas se han identificado con los brahmanes que alcanzaron la etapa de retiro, *Vānaprastha*⁶¹, pero ellos verdaderamente eran jainistas (56). Su afirmación se sustenta en que las prácticas de los gimnosofistas descritas por los historiadores de la antigüedad nos dirigen a los jainistas digambaras

⁵⁹ Brito escribe así su resumen: “A cambio de tal ayuda, a Demócrito, entonces joven, se le permitió ir con los magos y caldeos, además de otorgársele pase libre a todas las colonias del imperio Persa, como la India, *tierra de los gimnosofistas, los jainas...*” (55, *itálicas propias y traducción propia 30*).

⁶⁰ Kubica menciona que Diógenes Laercio fue quien se confundió, pero, recordemos que Diógenes está haciendo un trabajo basado en fuentes. Podría haberse equivocado una de sus fuentes citadas y él sólo nos transmitió esa confusión por el desconocimiento general sobre los grupos religiosos de la India.

⁶¹ *Vānaprastha*, en Devanagari वानप्रस्थ, y significa “camino del bosque”. Forma parte de los cuatro Āśrama (Devanagari: आश्रम) o etapas de la vida.

(56). Además, recoge de Porfirio⁶² que los budistas eran conocidos por vestir ropa, específicamente una túnica de color azafrán, y por la campanilla que usaban para pedir limosna (Oliver Segura, 56). LeValley también consideraba que los gimnosofistas eran jainistas⁶³, debido a su característica desnudez (151), pero reconoce que no hay una respuesta clara sobre qué religión profesaban (LeValley, 152). La práctica desnuda no era algo raro durante aquella época en la India (LeValley, 150), pues inclusive Buda se apegó a eso durante su estudio con los ascetas⁶⁴, por lo que esa característica es insuficiente para indicarnos quiénes eran los gimnosofistas. Al repasar las características de algunas escuelas de pensamiento que no pertenecían al brahmanismo (Budismo, Jainismo, Ājīvika, Lokāyata o Cārvāka), LeValley muestra que comparten muchas características entre sí (152-154). También menciona que, los gimnosofistas que hablaron con Onesícrito pudieron haber sido los últimos practicantes de esa escuela sin identificar (154). Por tanto, resulta muy complicado descubrir filológicamente a qué escuela filosófica pertenecían los *gimnosofistas*.

Un detalle que siempre ha resultado sumamente llamativo es la muerte de Calano. Estrabón relata en su libro XV, dentro del apartado 68, que Calano se inmoló. Los detalles de su auto-inmolación varían de autor en autor, pero la causa de su muerte sigue siendo la misma. Este detalle confunde a los investigadores, porque esta es una práctica sumamente limitada en la religiosidad

⁶² Es importante destacar que Porfirio es muy posterior a la mayoría de fuentes utilizadas en este trabajo (+1-2 siglos). Por lo tanto, sería necesario realizar una búsqueda de las descripciones de los budistas en la literatura clásica para contrastarlas con la imagen que nos brinda Porfirio.

⁶³ Es muy importante destacar que el jainismo no tiene la misma popularidad que el budismo en el área de estudios orientales (LeValley, 147-148). Hay una cantidad ínfima de estudios sobre el jainismo y las traducciones de sus textos son todavía más ínfimas. Este hecho hace que la opinión de los académicos aquí citados levante sospechas, porque no parece haber suficientes datos para apoyar su afirmación. Hacen falta muchos estudios sobre el jainismo.

⁶⁴ Buda nos comunica lo siguiente, en el Mahāsīhanāda Sutta (Sutra del gran discurso del rugido del león, en español), dentro del apartado que habla sobre las austeridades que tomó: “Tal fue mi ascetismo, Shariputra, que yo anduve desnudo, rechazando las convenciones, lamiendo mis manos, no yendo cuando me lo demandan, no parando cuando me lo demandaban” (trad. Ñānamoli Thera, 8 [estrofa 45]).

de la India. Comunmente se asocia exclusivamente con el Brahmanismo o con la religión que se desprende de los Vedas, pero Natalie D. Gummer opina que esta asociación es incorrecta y reductiva: “Sugiero que la identificación del discurso sobre el sacrificio es inherentemente “Védico o Brahmánico” (o, en otras palabras, inherentemente religioso) oscurece de la misma manera en que ilumina [nuestro conocimiento e interpretación]” (1092; [traducción propia 31](#)). Gummer expone que el sacrificio está relacionado con la idea del fuego, la cocina, la digestión, la gestación y del oro (1095-1102) y estas imágenes védicas del sacrificio se transmiten al budismo, específicamente a ciertos sutras del budismo Mahāyāna (Gummer, 1093). Si bien, el sacrificio fue adaptado a términos teatrales y simbólicos, esta idea del sacrificio permaneció en algunas partes del budismo: “Sacrificar el cuerpo propio puede eventualmente resultar en la obtención de un cuerpo dentro del dharma, pero el cuerpo dentro del dharma puede ser sacrificado y consumido en vez del otro, a través del ritual de la recitación” (Gummer, 1106; [traducción propia 32](#)). Con toda esta evidencia, Gummer concluye: “La elaboración de tropos sobre el sacrificio en estos sutras del Mahāyāna ciertamente tienen implicaciones históricas para nuestra comprensión de dos ámbitos: 1) el desarrollo del pensamiento budista y práctica, 2) su relación con la tradición brahmánica” (1119; [traducción propia 33](#)). Kubica toma las palabras de Gummer para criticar la idea de que los budistas rechazaban todos los rituales brahmánicos relacionados con el sacrificio (*Greco-Buddhist relations*, 37). No hay detalles que apunten a que Calano seguía un rito de sacrificio budista⁶⁵, pero la relación entre el sacrificio, su simbolismo y el budismo Mahāyāna se vuelve presente, y dificulta aun más la identificación de los gimnosofistas. No puede tomarse como válida la idea de que la inmolación de Calano es la prueba definitiva que relaciona a los gimnosofistas con los brahmanes

⁶⁵ Tampoco buscamos señalar que el Budismo tuviera rituales de sacrificio.



A partir de estos fragmentos (y otros que no han sido citados aquí) es que se tienen noticias de los *gimnosofistas* en la campaña de Alejandro Magno. Además, como los mismos pasajes exponen, se entró en contacto con ellos por solicitud de Alejandro. A partir de estas descripciones es difícil afirmar el sistema filosófico al que dichos *gimnosofistas* pertenecían, pero el hecho de que se haya registrado su presencia dentro de la corte es un elemento destacable. Todos los pasajes expuestos indican más una dirección que otra; resulta probable un contacto con los filósofos de la India. Lorenza Chiesara afirma que sí hubo influencia en Pirrón por parte de los *gimnosofistas*:

Se confirma así la noticia de Antígono (T 1 FDC) relativa a los contactos que Pirrón tuvo con magos y gimnosofistas, sabios persas y brahmanes indios respectivamente. Con los primeros parece que tuvo contactos también Demócrito (68A 1 DK), mientras que los segundos eran ascetas que, como dice el nombre griego, practicaban un absoluto control del cuerpo sustrayéndose a las sensaciones, renunciando al vestido, ayunando y observando castidad (*Historia del escepticismo griego* 28).

Esta afirmación se reafirma al saberse que las prácticas y despliegues filosóficos de Pirrón resultaron muy extrañas para los griegos de su época. La filosofía griega, comúnmente, ha mantenido las categorías de verdad y conocimiento como categorías existentes, firmes y basales para las teorías mismas (Bury, XXIX), pero el escepticismo cuestiona sus mismas bases. Si bien la filosofía exige el cuestionamiento de las categorías, el escepticismo rompe esta “costumbre”, lo cual generó conflictos teóricos con las demás escuelas de su tiempo. A esto se le añaden sus consideraciones de la apatía y la suspensión del juicio, que fueron escrudiñadas por las escuelas contemporáneas debido a su singularidad:

quizá precisamente debido a la extrañeza de esta absoluta impasibilidad respecto de la tradición filosófica griega, muy pronto el comportamiento de Pirrón debió parecer



impracticable. Así como que su postura fue objeto de revisión, si no ya a partir de Timón, muy probablemente por obra de la reflexión neopirroniana (Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, 29).

María Fernanda Toribio Gutiérrez remarca esta misma cuestión por medio de la señalización de que los escritores de las biografías de Pirrón destacan con suficiente ahínco este pasaje “extranjero” de su vida. No es un detalle secundario, sino que es parte de lo que convierte a Pirrón en algo extraño, en cierta medida, al mundo griego:

Supongamos que Diógenes Laercio, en este caso, escribió por escribir. Que, como nosotros, él tampoco tenía pruebas. Nada de esto necesita rebatirse si nos atenemos a lo que tienen en común ambas referencias en el marco más general de las Vidas y obras. Lo que podemos extraer en este sentido es que Ascanio y Antígono y, con ellos, Diógenes Laercio, veían cierta ajenidad extranjera tanto en la evocación suspensiva como en la opción del retiro. (*Las palabras no escritas*, 50).

Aun así, el detalle ineludible es que resulta imposible saber el grado de influencia de los gimnosofistas en Pirrón (Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, 28-29), puesto que la comunicación entre dos mundos tan diferentes (por medio de la lengua hablada o escrita) es muy complicada entre un griego y un gimnosofista. Kubica dice que se utilizaron tres traductores para transmitir la información: 1) de algún dialecto local a sánscrito; 2) de sánscrito a persa; y 3) de persa a griego (*Greco-Buddhist relations*, 33)⁶⁶. Pero, la convivencia con ellos en la corte pudo

⁶⁶ Estrabón describe: “Explicó que tendría que disculparle si, al dialogar con la intermediación de tres intérpretes quienes, aparte del idioma, no poseen ningún conocimiento más que el común de los mortales, no era capaz de mostrar en sus enseñanzas nada de utilidad, pues ello sería, añadió, como si esperásemos que el agua fluyese pura a través del barro” (192).

haber causado alguna impresión grande en Pirrón, puesto que: “A partir de estos contactos se cree que filosofó del modo más severo, introduciendo la doctrina de la incomprensibilidad (acatalepsía) y de la suspensión del juicio (epoché), como afirma Ascanio de Abdera” (Diogenes Laercio, 486).

1.5 Conclusiones generales del capítulo primero

A lo largo del capítulo se han brindado diferentes noticias sobre el desarrollo del budismo hasta la campaña de Alejandro Magno, los contactos de Grecia con la India, la campaña militar de Alejandro Magno, las regiones más destacadas alcanzadas por los helenos relacionadas con el budismo y en torno a Pirrón en la India. Toda esta información nos ayuda a desarrollar las siguientes conclusiones.

1) Resulta muy complicado delimitar las zonas donde el budismo tuvo presencia en la India. Más allá de los datos aquí expuestos, la evolución del budismo después de la muerte de Buda y antes del reinado de Ashoka (el llamado “sectarismo budista”, cuando se originan las 18 escuelas budistas⁶⁷), resulta un periodo de difícil acceso por la falta de datos y sitios arqueológicos con los que podamos construir una línea del tiempo lógica y concreta de esta primera etapa del budismo. Lo que medianamente se sabe es que el budismo, durante la vida de Buda, se desarrolló en el centro de la India. Tampoco es posible determinar con exactitud qué rama del budismo hubiese podido entrar en contacto con Pirrón.

2) La investigación de las conexiones entre Grecia e India muestra que antes de la campaña de Alejandro Magno hubo diversos acercamientos de parte de Grecia hacia la India. Se dice que antes de Pirrón y Alejandro, Demócrito viajó a diversas partes de oriente, entre ellas a la India. Si

⁶⁷ Término que tomamos del trabajo, previamente citado, de Nattier y Prebish, el cual forma parte del título de su trabajo “Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism”.



bien las noticias sobre el viaje de Demócrito son puestas en duda, este detalle abre la posibilidad de una influencia oriental previa que permitió el desarrollo de la filosofía atomista en Grecia y su posterior contacto con Pirrón a través de Anaxarco.

3) Bactria, Gandhara y Taxila son tres sitios (de los diversos territorios alcanzados por la campaña de Alejandro Magno) que fueron anexados a diversos imperios a lo largo del tiempo, pero que no dejaron de interactuar entre ellos, al menos, en el ámbito económico. Son sitios que han visto el nacimiento de nuevas religiones y que se encuentran íntimamente ligados con el budismo. Gandhara es especialmente la región que está más ligada con el budismo, siendo el sitio que posiblemente dio origen a la rama mahayana del budismo. En Gandhara encontramos los más antiguos testimonios materiales del budismo, aunque son incapaces de brindarnos una imagen concisa del periodo que tratamos. El dominio persa en la región es un detalle importante, porque se liga directamente con diversas personalidades ilustres helénicas, lo cual permitió la comunicación (a ciegas, mayormente) entre Grecia e India, tal como lo atestiguaron Ctesias, Jenofonte, Escílax de Carianda, entre otros. El nudo gordiano de culturas y religiones exige un estudio de la región a través de, cuando menos, tres etapas, tres cánones y tres lenguas de estado. En cuanto a lo que concierne al presente trabajo, no es posible determinar nada concreto sobre el budismo temprano, más allá de que en Gandhara están los manuscritos más antiguos del budismo y que, curiosamente, está muy ligada con figuras coetáneas Buda, según escritos “medievales”⁶⁸ del budismo. A parte de esos escritos, Gandhara parece ser una región importante para el imaginario poético de la India, según se puede extraer del *Mahābhārata*. Esto indica que no era una región extraña, lejana, pero tampoco nos puede dar demasiada luz sobre qué tan cerca estaba.

⁶⁸ Usamos la palabra medieval para ubicar un espacio de tiempo de manera rápida y concreta, no porque creamos que la India vivió una época medieval similar a la europea, en los mismos tiempos y formas. La “era común” es un mito.



4) La presencia de Anaxarco en la campaña de Alejandro Magno esta atestiguada por diversos autores clásicos. A su vez, Plutarco, Sexto Empírico y Diógenes Laercio informan que Pirrón tuvo contacto con Alejandro y que acompañó a Anaxarco durante la campaña militar. Si bien es posible dudar de la validez y de la fiabilidad de las fuentes por diversas razones, toda la información apunta a una dirección concreta; Pirrón estuvo dentro de la campaña de Alejandro Magno y no hay ninguna fuente que afirme lo contrario. Las fuentes que citamos para exponer este punto no sufren un entrecruce, esto es, no se citan entre ellas, lo que da mayor firmeza a sus declaraciones.

5) La presencia de los gimnosofistas esta atestiguada por las diferentes fuentes que hablan sobre la campaña de Alejandro Magno. Durante un periodo, algunos gimnosofistas acompañaron a los griegos en su viaje militar. Esto nos permite pensar con mayor certeza que hubo una influencia oriental en Pirrón. Lo que no es posible vislumbrar es el grado de influencia. Las dificultades de comunicación entre griegos y gimnosofistas fueron un problema que limitó el grado de influencia en Pirrón. Tampoco podemos inferir el bagaje filosófico de los gimnosofistas porque las descripciones y nombres utilizadas por los griegos impiden deducir con claridad la identidad de estos filósofos desnudos. La similitud entre los diversos grupos que se han propuesto como los gimnosofistas enturbia las conclusiones que se pueden alcanzar por medio del estudio de las fuentes griegas.

La información apunta hacia una influencia del pensamiento de la India en Pirrón y también indica su presencia en la corte de Alejandro Magno. Pirrón fue un “fuera de serie” y esta revisión de hechos expone que su individualidad dentro de la historia del pensamiento filosófico helénico



no es un producto meramente griego⁶⁹, atomista, sino que nace a partir del cúmulo de experiencias vitales, entre las que se destacan los gimnosofistas en su viaje dentro de la corte imperial de Alejandro Magno.

⁶⁹ Inclusive si consideramos que Pirrón es meramente griego, debemos contemplar que lo meramente griego también comprende la exploración en general y la lectura de oriente, ya sea a través de Persia, a través de viajes o través de la lectura de testimonios sobre Oriente en general.



Capítulo II: *Catuṣkoṭi* (Tetralemma)

2.1 *Catuṣkoṭi* (Tetralemma)⁷⁰: definición y ejemplos

Es como ser ameba

Ni anverso, ni reverso

La ilusión eterna

De que te vas

Y te vas

Repitiendo

Ameba – Soda Stereo

Como se mencionó de manera somera en el estado del conocimiento, un punto de comparación entre el budismo y el pirronismo es la fórmula de la *Catuṣkoṭi*. Después de haber expuesto el apartado histórico del tema en el capítulo anterior, proseguimos con el análisis de la fórmula de la *Catuṣkoṭi*, con la finalidad de obtener elementos para la comparación con la epojé, dentro del capítulo cuatro.

Todo problema (ontológico y/o metafísico) tiene cuatro posibles respuestas: 1) es; 2) no es; 3) es y no es; y 4) ni es ni no es. Por ejemplo, si preguntásemos “¿el mundo es eterno?”, podríamos generar cuatro posibilidades: 1) el mundo es eterno; 2) el mundo no es eterno; 3) el mundo es y no es eterno; y 4) el mundo ni es eterno ni no es eterno. Esta es la concepción que se expresa a través de la fórmula conocida como *Catuskoti* (चतुष्कोटि en devanagari; *Catuṣkoṭi* en AITS, pronunciado como /chatushkoti/). Etimológicamente, la palabra *Catuskoti* significa “cuatro límites” o “cuatro

⁷⁰ Usaremos la forma romanizada simple de la palabra, *Catuskoti*, aunque dejamos al lector las formas más rigurosas de escribirla en este apartado y en el glosario. Entre paréntesis se encuentra la adaptación occidental del concepto, que más adelante será referido. Para destacarlo a lo largo del capítulo escribiremos la palabra siempre con mayúscula: *Catuskoti*.



alternativas (catus = cuatro, koti = límite, alternativa). En ocasiones se le traduce como “(negación de) cuatro esquinas” (Raju, 694). El nombre nos permite reconocer, de manera provisional, que se realiza una señalización de cuatro esquinas, o dicho de otra forma, cuatro posturas. Dentro del budismo, el concepto es utilizado para expresar las cuatro posibles posturas que se pueden tener sobre algún tema en particular. Buswell Jr y Lopez Jr. lo definen de la siguiente manera: “(...) forma de argumentación dialéctica usada en la filosofía budista para categorizar un conjunto de proposiciones específicas. Por ejemplo: (1) A, (2) B, (3) A y B, (4) Ni A ni B” (172; [traducción propia 34](#)). Según Graham Priest, estas cuatro posibilidades son las que se pueden seleccionar con respecto a una afirmación o argumento (*The Fifth Corner of Four*, 16). Luciano Mejía Peroni propone que la *Castuskoti* es: “un tipo de argumento en el que se niegan no solo una cosa y su contrario, sino también su conjunción y su disyunción, lo que resulta en un argumento con cuatro posibilidades; de ahí su nombre” (35). En esta última definición se nos brinda una pista clave de su uso en la lógica budista: al considerarse las cuatro posibilidades, se desechan todas.

Un ejemplo budista temprano de la utilización de la *Catuskoti* se encuentra en el diálogo entre Buda y un personaje llamado Vacchagota, “El Sermón sobre el fuego y Vacchagota”. En este sutra, Vacchagota busca conocer la postura de Buda sobre diversos temas. Uno de ellos es la naturaleza del *Tathāgata*⁷¹, su existencia después de la muerte. Para conocer la postura de Buda, se plantean cuatro posibles respuestas a la pregunta “¿el *Tathāgata* existe tras la muerte?”, las cuales son las cuatro posibilidades que la *Catuskoti* contempla: 1) el *Tathāgata* existe tras la muerte; 2) el *Tathāgata* no existe tras la muerte; 3) el *Tathāgata* existe y no existe tras la muerte;

⁷¹ *Tathāgata* (Devanagari: तथगत): Es uno de los epítetos más extendidos de Buda. Su significado es ambiguo, pues se puede traducir como “Aquél que se ha ido” o “Aquel que ha venido”. El epíteto refiere a la naturaleza “despierta” de Buda (Buswell y Lopez, 896-897). A diferencia de otros términos, en sánscrito y pali se escribe de la misma forma.

o 4) el *Tathāgata* ni existe ni no existe tras la muerte. Buda niega todas las posiciones, ya que no sostiene ninguna. Vacchagota le pregunta el porqué de esta “no postura” de Buda. Citamos la respuesta de Buda, utilizando la traducción de Solé-Leris y Veléz de Cea:

–Vaccha, adoptar alguna de esas diez opiniones [se vuelven a enumerar]⁷², supone enredarse en la maraña de las opiniones, el yermo de las opiniones, el enredo de las opiniones, el lío de las opiniones, la traba de las opiniones, lo que conlleva sufrimiento, ansia, tribulación y excitación, no conduce al desengaño, al desapasionamiento, a la cesación, a la paz, al conocimiento superior, a la iluminación, al Nibbāna⁷³

(...)

»Vaccha, el *Tathāgata* está libre de toda definición por la forma material, él es profundo, inconmensurable, insondable como el ancho mar. “Renace”, “no renace”, “renace y no renace”, “ni renace ni no renace”, están fuera de lugar (342).

A partir de estas respuestas podemos extrapolar que Buda (y el budismo temprano) obtiene dos cosas a partir del uso de la *Catuskoti*: 1) desentenderse del mundo y sus discusiones (lo que conlleva a proseguir el camino hacia el nirvana); y 2) detectar que ciertas preguntas no generan sentido, por lo que no es posible responderlas (puesto que están “fuera de lugar”). Gunaratne dice que la *Catuskoti* refleja la filosofía del budismo temprano, por lo que nos muestra que rehúye de

⁷² Aquí dice diez opiniones, y esto refiere a 10 posibles respuestas que se brindaron a las preguntas anteriores de Vacchagota. De esas 10 respuestas: 1) cuatro buscan responder si el mundo es eterno; 2) dos se dirigen a resolver la duda de la relación entre cuerpo y alma; y 3) cuatro versan sobre la naturaleza del *Tathagata*. Es en las respuestas que brinda Buda sobre la cuestión del *Tathagata* que se deja con mayor claridad la *Catuskoti*. Aun así, esta respuesta condensa la actividad de la *Catuskoti*, porque al haberse considerado las posibles respuestas, no se acepta ninguna debido a que eso conlleva atarse a lo mundano. Esto se liga con la segunda parte del diálogo que citamos.

⁷³ Escritura en lengua pali de la palabra *nirvana*.



posicionarse en la negación o en la afirmación (233). El aspecto dialéctico está en un momento temprano, considera Gunaratne, pero ayuda a ponderar las posturas para rechazar el absolutismo y abrir con plenitud el camino medio (233), puesto que así el practicante puede continuar con su desarraigo del mundo.

En cuanto a las preguntas fuera de lugar, se nos muestra un ejemplo de ellas cuando Buda le cuestiona a Vaccha “¿a dónde se va el fuego cuando se apaga?”, suponiendo que se ha ido a alguno de los cuatro puntos cardinales. Esta pregunta la realiza para exponerle de una forma más clara el por qué esta clase de cuestionamientos no tienen sentido (y por lo tanto no se pueden responder). Vaccha le responde lo siguiente:

–Está fuera de lugar, maestro Gotama. Maestro Gotama, el fuego ardía a causa del combustible de hierbas y leña. Una vez consumido, si no es reavivado con más combustible, desaparece y se considera como extinto.

–De igual modo [le contesta Buda], el Tathāgata ha trascendido la forma material por la cual le conocería quien tratase de conocerle. Esta forma material la ha arrancado de raíz y la ha dejado como el tronco de una palmera que, una vez cortado, ya no puede volver a brotar ni crecer de nuevo (Trad. Solé-Leris y Veléz de Cea, 342).

Buda mismo le explica a Vacchagota que el concepto de *Tathāgata* está fuera de los límites materiales, está fuera del mundo y nuestra comprensión mundana. Por lo tanto, no podemos acceder a conocer al *Tathāgata* por medio de las herramientas tradicionales que utilizamos para examinar las demás entidades mundanas. Es posible suponer que el concepto discutido en el Sutra se convirtió en (o ya era) un conocimiento metafísico, a la manera neopositivista, lo cual indica la



necesidad de otro tipo de herramientas gnoseológicas para generar algún conocimiento sobre el *Tathagata*.

Hasta este punto, “El Sermón sobre el fuego y Vacchagota”, nos ha brindado pistas importantes sobre el uso de la *Catuskoti* por parte del budismo. Lo anteriormente expuesto puede expandirse aún más si contemplamos la categorización de las preguntas que existe dentro del canon Pali, ya que los cuestionamientos son muy importantes para el uso de la *Catuskoti*. Según expone Bharadwaja en su trabajo “Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuskoṭi*) in Buddhist Logic”, existen cuatro tipos de preguntas: 1) las que requieren una explicación⁷⁴; 2) las que requieren una contrapregunta a manera de respuesta⁷⁵; 3) las que exigen hacerseles a un lado, dejarlas sin respuesta (que distinguiremos como “prescindibles”)⁷⁶; y 4) las que necesitan un análisis de la cuestión para poder brindar una respuesta⁷⁷ (304).

Las preguntas de la tercera categoría, son las que interesan para el concepto de la *Catuskoti*, puesto que, como se ha expuesto, el budismo utiliza a la *Catuskoti* como una herramienta de desarme intelectual contra los cuestionamientos mal planteados (que son de imposible resolución). Jayatilleke explica que las posturas que brinda Vacchagota sobre la naturaleza del *Tathāgata* son consideradas como posibilidades exhaustivas, las cuatro posibilidades lógicas que abarcan toda posible respuesta (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 339), el gran detalle está en que, a ojos de

⁷⁴ *panho ekamsavyakaraniya*.

⁷⁵ *panho patipucchavyakaraniya*.

⁷⁶ *panho thapaniyo*.

⁷⁷ *panho vibhajjavyakaraniya*.



Buda, ninguna de ellas puede responder correctamente a la duda. Jayatilleke desarrolla lo siguiente sobre las “prescindibles”:

(...) esas preguntas deben ser “hechas a un lado” (ṭhapanīya) en un plano pragmático porque la creencia en cualquiera de las posibles respuestas puede ser considerada irrelevante e innecesaria para nuestro propósito (...) Es posible argumentar que estas preguntas fueron consideradas para ser, en principio, respondidas de manera categórica pero descartadas por razones pragmáticas, aunque es necesario notar que no hay un lugar donde se señale que estas creencias eran categóricamente falsas o verdaderas. Sólo eran pacceka-saccas (verdades individuales o parciales) y productos de una reflexión errónea. Cuando consideramos toda la evidencia queda claro que al menos algunas de estas preguntas fueron consideradas como poseedoras de una naturaleza lógica tal que no podría dárseles respuesta o respuesta categórica alguna (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 288-289; [traducción propia 35](#))

Por lo tanto, la reflexión termina en una pregunta errónea. No porque la acción de preguntar sea incorrecta, sino porque la formulación de la pregunta vuelve imposible brindar una respuesta debido a que se concentra en elementos y/o hechos imposibles de comprender por medio del acto lingüístico. Una posible razón del porqué ocurren las preguntas “prescindibles”, según explica Jayatilleke, es debido a que el proceso de reflexión humano se concentra demasiado en los aspectos metafóricos de la lengua y no en los componentes materiales a los que refiere. Jayatilleke extrae directamente este detalle de las reflexiones de Wittgenstein (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 290-291), comparando sus razonamientos con los del filósofo austriaco, quien expresó lo siguiente:

Esto puede ocurrir debido a que no somos capaces de zafarnos de las implicaciones de nuestro simbolismo [lingüístico], que admite preguntas como cuando se apaga una vela, ¿a



dónde fue su llama?"; ¿a dónde se fue la luz?". Nos hemos obsesionado con nuestro simbolismo [lingüístico]. —Podríamos decir que estamos halados hacia la perplejidad por una analogía que inevitablemente nos arrastra (108; [traducción propia 36](#)).

Jayatilleke expresa que el budismo temprano comprendía que las alternativas lógicas propuestas por la *Catuskoti* son o verdaderas o falsas (“The Logic of Four Alternatives”, 82) y que por lo tanto, cuando una es verdadera las demás son falsas (“The Logic”, 70). Al momento de enfrentarnos a preguntas que en su fondo son problemáticas pero que aparentan gramaticalmente ser correctas (ej.- ¿A dónde se va el fuego cuando se apaga?) ninguna respuesta que la *Catuskoti* contemple es correcta porque la pregunta desde su origen tiene un error de formulación. Si aceptásemos alguna de las respuestas como resolutive, sería imposible que fuese correcta porque la pregunta no lo admite debido a su fundamento ilógico o erróneo (pues el fuego no se va a ningún lado, sino que se extingue). Jayatilleke propone el ejemplo de una persona que nunca ha fumado; si le preguntamos “¿usted dejó de fumar?” (“The Logic”, 81), cualquier respuesta que brindemos es incorrecta, puesto que la persona jamás ha fumado y por lo tanto la pregunta es errónea en su planteamiento. Ruegg explica que, desde un punto de vista soteriológico, esta clase de preguntas se hacen a un lado porque no contribuyen en nada al practicante a alcanzar el despertar. Su vaguedad las hace incontestables (2), con lo que la interpretación de Ruegg coincide con la observación de Gunaratne (233), previamente presentada.

Esta clase de cuestionamientos llevó a Buda a desarrollar una lista de preguntas que son incontestables, debido a su naturaleza indeterminada y prescindible. Las preguntas se encuentran expuestas en diversos discursos y se conocen en sánscrito como *avyākṛta*, que se traduce como “indeterminado”, “indescriptible”. El número de preguntas que compone la lista varía, pudiendo ser diez preguntas o catorce. Según Buswell y Lopez, la lista es de catorce preguntas y abarcan

diversos cuestionamientos de índole metafísica, por lo cual Buda las hizo a un lado debido a su construcción errónea (87). El silencio de Buda con respecto a estas preguntas se interpreta de dos maneras: 1) Él reconoce la imposibilidad del conocimiento humano para responderlas de manera definitiva; y 2) Él decidió no responder para evitar desanimar a sus discípulos. Es importante destacar que ninguna de las interpretaciones expuestas considera que Buda haya sido incapaz de brindar respuesta por una falta de conocimientos, pues, según explica Ruegg, el silencio del *gran maestro* ha llevado a algunos a sospechar que Buda era ignorante o agnóstico (2). Si se considera el razonamiento de Buda sobre el camino medio⁷⁸, entonces se vuelve difícil aceptar la propuesta de que Buda tuviera un segundo motivo oscuro que le impidiese escoger alguna posición.

Otro ejemplo de uso, donde es posible distinguir lo anterior expuesto sobre la *Catuskoti*, lo encontramos en el *Samyutta Nikāya*, dentro del sermón “Timbarukasutta”. En él, se da un diálogo entre Buda y Timbaruka⁷⁹ sobre el placer, la pena y el origen de ambos estados del ser. Timbaruka le hace las siguientes cuatro preguntas a Buda: 1) “¿Cómo es esto, maestro Gotama: son el placer y la pena creados por uno mismo?”; 2) “¿son el placer y la pena creados por otro?”; 3) “¿Cómo es esto entonces, maestro Gotama: son el placer y la pena creados por ambos, tanto por uno mismo como por el otro?”; y 4) “Entonces, maestro Gotama, ¿es que son el placer y la pena aparecen fortuitamente, no siendo creados ni por uno mismo ni por el otro? [sic]”.

⁷⁸ Expondremos lo que entendemos por “camino medio” con mayor ahínco en el capítulo cuatro. Pero, de manera breve, entendemos al “camino medio” como el sosiego del ánimo. El ánimo debe “afinarse” para que no esté “infraexcitado” o sobreexcitado, sino que esté en un justo medio.

⁷⁹ Fue un *paribbajaka* que visitó a Buda en *Savatthi* y discutió con él el origen del placer y del dolor. A partir de esta conversación, Timbaruka se volvió un seguidor de Buda, aparentemente. (“Timbaruka”, *Pali Proper Names I*, 1014). Un *paribbajaka* es el nombre que se le da a cierto tipo de ascetas, quienes afirmaban ser idénticos a los seguidores de Buda, aunque esto no sea el caso (“Paribbajaka”, *Pali Proper Names II*, 159).



Como Buda negó sostener todas las anteriores posturas, Timbaruka le preguntó que si tenía por inexistentes al placer y la pena. Buda tampoco aceptó que esta fuese su postura. El problema reside en que la postura de Buda con respecto al placer y la pena es totalmente distinta a la que plantea Timbaruka, afirmando que su postura es la del camino medio, lo que lo obliga a no sostener ninguna de las otras posturas puesto que son incorrectas:

“Timbaruka, [cuando uno piensa:] ‘El que actúa es el mismo que él que experimenta [los resultados]’, entonces uno asegura haber existido desde principio [sic]: ‘El placer y la pena son creados por uno mismo’. Cuando uno asegura algo así, esto equivale al eternalismo. Por otro lado, Timbaruka, [cuando uno piensa:] ‘El que actúa es uno, y él que experimenta [los resultados] es otro’, entonces uno asegura haber estado afligido mediante la sensación, según la cual: ‘el placer y la pena son creados por otro’. Cuando uno asegura algo así, esto equivale al aniquilacionismo. Pero el Tathagata, sin haberse inclinado hacia ninguno de estos dos extremos, enseña el Dhamma del medio.

Se reafirma la noción del camino medio, por lo tanto, ninguna de las posturas que le presenta Timbaruka satisfacen la duda que ha presentado. Las cuatro posibles respuestas no logran representar la postura de Buda en cuanto al placer y la pena; por lo tanto, no hay más alternativa que rechazarlas todas. A diferencia de la plática con Vacchagota donde no hay una respuesta posible, aquí sí hay una: el Dharma budista.

2.2 Historia de la *Catuskoti* (*Tetralema*) y usos distintos al *Catuskoti-thapaniya*

La *Catuskoti* es una herramienta conceptual muy estudiada y, a su vez, poco estudiada⁸⁰. Esto significa que la *Catuskoti* ha sido objeto de una cantidad enorme de estudios, pero estos versan

⁸⁰ Usamos el tercer koti (es A y es B) como recurso retórico.



comúnmente sobre la *Catuskoti* del budismo *mādhyamaka*⁸¹ (cuestión que también notó Adrian Kreutz [*On Buddhist Logic*, 31-32]), por lo que se ha dejado de lado (o en un escenario más pequeño) a la *Catuskoti* del budismo temprano. Jan Westerhoff resalta este hecho, destacando que no hay un estudio comprensivo sobre el origen y desarrollo de esta herramienta:

Sin importar las importantes investigaciones realizadas durante las últimas décadas, aun no se ha escrito un estudio comprensivo del origen y desarrollo de la *Catuskoti* desde su uso en el budismo temprano hasta su posterior uso en los trabajos filosóficos budistas del Tibet, China y Japón (367; [traducción propia 37](#)).

El problema de esto, consideramos, es que la *Catuskoti* del budismo *mādhyamaka* y la *Catuskoti* del budismo temprano son diferentes. La *Catuskoti mādhyamaka* fue desarrollada por Nāgārjuna, fundador de la rama *mādhyamaka* del budismo, la cual considera muy importante al concepto del vacío. Esto repercute en su concepto de *Catuskoti*, puesto que el vacío es considerado como la piedra fundamental de la existencia y de la comprensión de la misma. Citamos la obra de Nāgārjuna, *Mūla Madhyamaka Kārikāḥ: el texto fundamental del camino medio*, traducida por Juan Arnau, para señalar la importancia del vacío que mencionamos:

El Bienaventurado ha dicho que ahí radica la luz de la vacuidad (o lo que la vacuidad ilumina) (...) Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo,

⁸¹ *Mādhyamaka*) devanagari मध्यमक :): Significa “Escuela del camino medio” y es una escuela de pensamiento fundada por Nāgārjuna. La idea central es que existe un justo medio entre el ascetismo y la indulgencia, tal y como lo señaló Buda en su primer sermón (*Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del dharma*). Posteriormente se entiende que ese justo medio existe entre el eternalismo y el aniquilacionismo y es encontrado en la palabra de Buda. Un aspecto filosófico muy importante para esta escuela es la idea del vacío y su relación con la “originación dependiente” (Buswell y Lopez, 486-487).



no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío? (...) Lo que racionalmente puede aplicarse al vacío, se aplica racionalmente a todo (...) Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (o la relacionalidad: *pratityasamutpáda*), y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*), es precisamente el Camino Medio. (540; 550; 551).

Esta noción del vacío, muy importante y revolucionaria para el pensamiento budista, no está presente dentro de lo que se ha expuesto anteriormente sobre la teoría de la *Catuskoti* (*Tetralemma*) temprana. Como vimos, el budismo temprano tiene una preocupación por la correspondencia entre la pregunta y el objeto de la pregunta. En cambio, la *Catuskoti* del budismo *mādhyamaka* tiene una tendencia a exponer la vacuidad de las afirmaciones (Kreutz, *On Buddhist Logic*, 65). El vacío es la piedra fundamental del pensamiento de Nāgārjuna (Gómez Rodríguez, 124). Además de que la *Catuskoti* de Nāgārjuna se sale de la delimitación temporal de esta investigación, la diferencia que aquí planteamos es otro factor para no tratarla dentro del presente trabajo, más allá de exponerla como un referente histórico que expresa la gran importancia de la *Catuskoti* y su utilización por Buda.

El origen de esta herramienta argumentativa es oscuro (Priest, 17). Varios autores plantean que su origen se encuentra dentro de la teoría filosófica y religiosa anterior al budismo (Priest, 18; Kreutz, “Contradiction and recursion”, 134; Buswell y Lopez, 172). Una fuente anterior al budismo donde se ha rastreado una génesis parcial es en el *Ṛg Veda*⁸², donde se esgrime la cuarta koṭi o

⁸² *Ṛg Veda* (devanagari: ऋग्वेद): el más antiguo de los cuatro textos sagrados conocidos como *Vedas*. (“*Rig Veda*”, *Wisdom Library*).



proposición (ni es A, ni es no A). Citamos la traducción de Juan Miguel de Mora donde se encuentra esta proposición:

Entonces no había ser, ni tampoco no-ser,

ni espacio, ni más allá cielo.

¿Qué había en la envoltura? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo cuidaba?

¿Era algo el agua profunda que no tenía fondo?

Ni la muerte ni la no-muerte existían. (“Sobre el principio [X.129]”, 277)

Otra fuente se encuentra en el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*⁸³, donde también se utiliza la cuarta koṭi, cuando se está describiendo la naturaleza del *Brahman*⁸⁴:

Entonces, aquí está la regla de sustitución: “no—, no—”, por tanto nada está por encima de este “no”. Y este es su nombre— “lo real detrás de lo real,” por lo que lo real consiste en las funciones vitales, y él es lo real detrás de las funciones vitales (...) Acerca de este ser, uno sólo puede decir “no—, no—.” Él es imperceptible⁸⁵, porque él no puede ser percibido (Olivelle, [2.3.6], 67; [4.2.4], 111; [traducción propia 38](#))

⁸³ Upaniṣad (devanagari: उपनिषद्): Palabra que en sánscrito refiere a una serie de escritos religiosos pertenecientes a la última época de los vedas. Versan sobre diversos temas religiosos y filosóficos (“Upanishad”, *Wisdom Library*).

⁸⁴ Brahman (devanagari: ब्रह्मन्) Palabra sánscrita que denomina al ser supremo y principio primero del universo (“Brahman” *Wisdom Library*).

⁸⁵ Entendemos percepción a la manera realista, tal y como la describe Ferrater Mora en su diccionario: “Los realistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, un objeto le aparece sin que haya, sin embargo, diferencia entre la apariencia y el objeto” (Tomo II, 392), y en la siguiente descripción: “La percepción es sensible cuando aprehende un objeto real” (393). Por lo tanto, “impercepción” e “imperceptible” significa toda entidad que no se le presenta a los sentidos y que, por lo tanto, no es aprehendida de manera exacta por el observador.

Contemporáneo a Buda y su teoría, se encuentra la escuela *Ajñana*⁸⁶, religión no brahmánica, que también posee un postulado muy parecido a la *Catuskoti* y que se describe en el *Samaññaphala Sutta*, perteneciente al *Digha Nikaya*⁸⁷:

“Cuando dije esto, Sañjaya Belatthaputta [sic] me respondió: ‘Si me preguntases:

«¿Existe el mundo más allá?», y si yo pensase que existiese tal mundo, podría declararte «existe un mundo más allá». Pero yo no digo «esto es de esta manera», ni «esto es de tal manera» ni «esto se otra manera» [sic]. No digo «esto no es así» ni tampoco digo «no es cierto que esto no es así».

(...)

«¿existe el Tathagata después de la muerte?»...

«¿no existe el Tathagata después de la muerte?»...

«¿sea que ambas cosas son ciertas: que existe el Tathagata después de la muerte y que no existe el Tathagata después de la muerte?»...

«¿sea que ninguno es cierto: que ni existe el Tathagata después de la muerte ni no existe el Tathagata después de la muerte?» y si yo pensase esto podría declararte «esto es así» [sic].

⁸⁶ Ajñana (devanagari: अज्ञान): Palabra que se traduce como “ignorancia” y que refiere a una escuela filosófica de la India que afirmaba la imposibilidad del conocimiento. Una figura importante de esta corriente fue *Sañjaya Belatthaputta*. Para más información, léase Jayatilleke, “Chapter III: The Historical Background III- Non-vedic II- Sceptiks, Ajivikas, and Jains”, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, 109-168.

⁸⁷ El título presente en las referencias es “Samannaphala Sutta – Discurso sobre los frutos de la vida contemplativa”. Utilizamos la escritura correcta en el cuerpo del texto.

Pero yo no digo «esto es de esta manera», ni «esto es de tal manera» ni «esto se otra manera» [sic]. No digo «esto no es así» ni tampoco digo «no es cierto que esto no es así».

Se dice también que la generación del concepto budista tiene influencia (o referente) en el *Jainismo*, religión no brahmánica coetánea al budismo (Gunaratne, 233). Aquí entra en juego la concepción jainista de las siete alternativas. Los *jainistas* consideran las cuatro alternativas de la *Catuskoti* junto a otras tres más (Koller, 405) A partir de esas siete opciones expresan que la realidad no es sostenible por una sola postura argumentativa (Soni, 371). El concepto *jainista* es conocido como *Syādvāda*⁸⁸:

En el contexto de los siete predicados, ‘syāt’ significa ‘posiblemente’, pero no en el sentido de que haya cierta incertidumbre sobre si la oración es verdadera, sino más bien sobre si hay algún caso en que la oración sea verdadera. El término ‘syāt’ califica al resto de la oración: indica que, en cierta forma o en un punto de vista particular, la oración es (sin duda alguna) verdad. Por ejemplo, el primer predicado indica que “en cierta forma, todo simplemente es” o “hay algún punto de vista desde el cual todo simplemente existe” (Pragati, 386; [traducción propia 39](#))

Pero, es en el budismo donde las cuatro koṭis se utilizan en conjunto para funcionar como una herramienta, por lo que se considera que la *Catuskoti* es una herramienta de origen budista (Kreutz, “Contradiction and recursion”, 134). La *Catuskoti* del budismo temprano fue heredada a la escuela *mādhyamaka*, donde tuvo una relevancia enorme para el pensamiento de Nāgārjuna. Según Kreutz, a partir de este punto los intercambios culturales con China (y posteriormente otras

⁸⁸ En devanagari: स्याद्वाद.

partes de Asia, como Japón) se llevarían a la *Catuskoti* del budismo *mādhyamaka* como herencia (*On Buddhist Logic*, 68-69)⁸⁹. A occidente llega por medio de los diversos estudios realizados sobre la *Catuskoti*, a partir del siglo XIX. Toma relevancia dentro del mundo de la filosofía occidental con las anotaciones que hizo el budólogo e indólogo Louis Étienne Joseph Marie de La Vallée-Poussin⁹⁰ (Rigopoulos, 115). En 1933, Schayer acuña el neologismo *Tetralemma*, que significa “cuatro premisas” (τέτρα [tetra, cuatro] y λεμμα [lema, premisa], respectivamente) dentro del trabajo “Altindische Antizipationen der Aussagenlogik” (Rigopoulos, 116). Este dato es importante destacarlo, porque el uso del neologismo dentro del área académica indicaría que hay un origen griego o una conexión con Grecia, cuando no hay ninguna relación y sólo se inventó el neologismo para un fin académico dentro del trabajo de Schayer.

Otro detalle es que se destacó la importancia de las preguntas indeterminadas (*avyākata*), siendo este un punto muy importante para los estudiosos del budismo en los años subsecuentes (Rigopoulos, 116). Un ejemplo de la importancia de estas preguntas se encuentra en un estudio posterior de Jayatilleke, en el cual profundizó en esta clase de preguntas (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 288-289). Un detalle destacable del inmenso trabajo de Jayatilleke fue demostrar que la *Catuskoti* no viola el principio de no contradicción, en respuesta a los estudios de La Vallée Poussin que indicaban que la filosofía budista ignoraba este principio, tachándola de irracional (Rigopoulos, 118, 115). El principio del tercero excluido tampoco es violado (Rigopoulos, 121).

⁸⁹ Según Kreutz, en el budismo Zen, el *koan* es un pensamiento idéntico a la *Catuskoti*, y pone como ejemplo el siguiente *koan*: Un monje preguntó: “¿Acaso un perro tiene naturaleza de Buda?”/A lo que el maestro Zen contestó: “Mu” (Wúmén Guan, citado por Kreutz. *On Buddhist Logic*, 69; [traducción propia 40](#)).

⁹⁰ No se confunda con Charles-Jean Étienne Gustave Nicolas de La Vallée Poussin, quien posee el mismo apellido e inclusive fue coetáneo a Louis de La Vallée Poussin.



El mismo Jayatilleke, en 1967, expuso que la *Catuskoti* ha sido difícil de comprender para todo aquel que se haya propuesto estudiar el concepto (“The Logic”, 69).

Esta problemática que destacó Jayatilleke ha acompañado a los estudios de la *Catuskoti* en occidente. Ha resultado muy difícil la interpretación y formulación de la *Catuskoti* a través de los símbolos de la lógica. Hay un corpus largo que ha tratado con este problema, y cada fórmula que se ha brindado ha sido criticada. No hay ninguna fórmula definitiva, puesto que las *koṭis* tres (es A y no es A) y cuatro (no es A ni no es A) son bastante problemáticas en cuanto a su formulación. Esta problemática ha llegado hasta nuestros días, con trabajos como el de Graham Priest (*The Fifth Corner of Four*) o el de Adrian Kreutz (*On Buddhist Logic*). Este problema también es expresado por Alex Wayman:

(...) nadie entiende las cuatro alternativas, pero tal vez sí entienden las cuatro alternativas en un sistema disyuntivo, o las cuatro alternativas aplicadas a la casualidad, o las cuatro alternativas aplicadas a la existencia. Las cuatro alternativas, consideradas disyuntivamente, constituyen una orientación preliminar. Las alternativas de casualidad, cada cual negada, son una meditación que defiende la razón humana con sus inferencias, definiciones y demás. Las alternativas a la existencia, cada cual negada, se reducen a reflexiones menguadas de la razón humana (18; [traducción propia 41](#)).

Wayman expone los usos de la *Catuskoti*, siendo el tercero el que describimos en este capítulo: 1) las cuatro alternativas en un sistema disyuntivo; 2) las cuatro alternativas aplicadas a la casualidad, todas negadas; y 3) las cuatro alternativas aplicadas a la existencia, cada una negada. (6, 10, 13). Gunaratne describe estos tres usos de la siguiente forma: “(1) un sistema disyuntivo, (2) un instrumento de meditación sobre la casualidad, y (3) un instrumento de meditación sobre la existencia” (213). Si bien el uso de la *Catuskoti* sigue el mismo orden en todos los casos, su uso

representa una diferente posición reflexiva, siendo esta casuística lo que lleva a complejizar más el proceso de formulación. En todos los casos la *Catuskoti* rechaza las cuatro alternativas debido a que ninguna logra satisfacer la pregunta realizada..

2.3 Conclusiones generales del capítulo segundo

La *Catuskoti* es una herramienta de difícil rastreo histórico y de difícil formulación lógica. Obviamente esta herramienta no nació de la nada (*ex nihilo nihil fit*) y es posible encontrar partes de la misma en diversas obras del pensamiento filosófico de la India previo al budismo. A su vez, parece que hay relación con otras argumentaciones de religiones coetáneas al budismo (*ajñana* y *jaina*), pero es sólo en apariencia pues las fuentes consultadas no exponen nexos evidentes más allá de una similitud en su praxis y postulados. Por lo tanto, parece seguro afirmar que la *Catuskoti*, tal como la conocemos, es una herramienta eminentemente budista, cuando menos en el aspecto de ser una herramienta para desarmar preguntas mal planteadas.

Hay diversas formas de la *Catuskoti*, que se esgrimen con base en el tipo de problema que se está resolviendo o discutiendo. En cualquier caso, la *Catuskoti* busca “neutralizar” a las preguntas “prescindibles”, porque su uso responde a la enunciación de preguntas imposibles de responder por su naturaleza ilógica (ej: ¿a dónde se va el fuego cuando se apaga?). Si la pregunta formulada contiene algún error que a simple vista es imperceptible, se rechazan las cuatro posibles respuestas que contempla. Por esta razón, las preguntas “prescindibles” y las 10-14 preguntas incontestables (*avyākṛta*) toman relevancia, ya que son el tipo de cuestionamientos que enfrenta la *Catuskoti*.

Ciertos discursos donde se utiliza la *Catuskoti* exponen que Buda rechaza todas las respuestas, puesto que, si acepta cualquiera como válida, se distrae/aleja del camino medio (tal como se lo explica a Timbaruka) y del nirvana, atándolo al mundo material y conceptual por medio



de la discusión vacua. Por otra parte, demuestra que hay cierta clase de preguntas que no vale la pena discutir debido a que están mal formuladas. Buda en diversos sermones evita brindar respuesta alguna, pero tampoco acepta las posturas presentadas. Esto no lo hace por alguna razón oculta, sino porque la pregunta atañe cuestiones que no son resolubles debido a su formulación. Se considera a la *Catuskoti* del budismo temprano como una herramienta soteriológica y expositiva. Una dialéctica capaz de dilucidar, mediante las herramientas gnoseológicas humanas, un camino que el razonamiento común pierde de vista, por concentrarse en cuestiones intrascendentes o inexplicables. Al final, la exposición de la *Catuskoti* en el budismo temprano permite centrarse en el camino medio del dharma y alejarse de los extremos, lo cual conlleva a desentenderse de los enredos del mundo para alcanzar el nirvana.



Capítulo III: *Epojé*

3.1 *Epojé* pirrónica

Un señuelo

Hay algo oculto en cada sensación

(...)

Un dulce palpito

La clave íntima

Corazón Delator – Soda Stereo

Lo que expusimos dentro del capítulo primero sobre los testimonios en torno a Pirrón, su presencia en la campaña de Alejandro Magno y su presencia en la India, acercan demasiado a Pirrón con la India y su pensamiento filosófico, por lo que en este capítulo examinaremos al concepto de *Epojé* para poder realizar después la comparación con la fórmula de la *Catuskoti* dentro del capítulo cuatro.

La *Epojé* (ἐποχή en griego) que promulgó Pirrón y que recogió para la posteridad Sexto Empírico es el final de un proceso reflexivo sobre el mundo. Es la antesala de la liberación del alma de todo aquello que está vacío y que no ayuda en nada al bienestar de nuestra tranquilidad: la *ataraxia* (ἀταραξία en griego). En el vocabulario común de la antigua Grecia, según nos indica el proyecto Logeion de la Universidad de Chicago, la palabra *Epojé* simplemente significaba “cesación”. Podemos cesar los pagos a un tercero⁹¹ o cesar nuestra actividad laboral. Esto nos indica el sentido que tiene la *Epojé* dentro del pensamiento escéptico. Antes de alcanzar la

⁹¹ Uso atestiguado en diversos documentos antiguos. Véase el Berliner Griechische Urkunden (BGU) 599.3 o el Catalogue of the Greek papyri in the John Rylands Library (PRyl) 214.34.



imperturbabilidad de ánimo (*ataraxia*) se necesita suspender o cesar todo juicio (*Epojé*) sobre cualquier cuestión mundana. Sexto Empírico describe este proceso de la siguiente forma:

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu [*ataraxia*] en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad. En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios [*Epojé*] y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión ... el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu (*Esbozos Pirrónicos*, 61).

Las palabras de Sexto Empírico exponen en el anterior fragmento todo lo que hay que saber sobre la *Epojé*. Él es sumamente claro con esta herramienta y nos permite ver que su uso no depende de intrincadas fórmulas lógicas o extenuantes comprobaciones matemáticas, sino que sólo depende de un acto sumamente práctico y sencillo: evitar dar primacia a una postura determinada a través del detenimiento de los enjuiciamientos u opiniones personales. Esta forma de acercarse a la realidad es una forma propia de los escépticos y está atestiguada en un documento anterior a Sexto Empírico recogido por Eusebio de Cesarea. Eusebio resume en su libro *Praeparatio Evangelica* la teoría y los fundamentos del escepticismo, basándose en los dichos de Timón el Silógrafo y Enesidemo, recogidos por Aristocles de Mesena. La citamos para contrastar las palabras de Sexto Empírico (quien es la base para la construcción de este capítulo):



(...) Y fue su discípulo Timón el que dijo que quien quiere ser feliz tiene que procurar conocer estas tres cosas: en primer lugar cómo son las cosas por naturaleza, en segundo cómo tenemos que estar dispuestos hacia ellas y finalmente qué ventajas hay para los que tienen esta disposición. Afirma que las cosas se le muestran a él como indiferenciadas por igual, inestables e indeterminadas y que por eso ni nuestras sensaciones ni nuestros juicios son verdaderos o falsos. Por eso no hay que confiar en ellas sino suspender el juicio y no inclinarnos por ninguna postura y no alterarnos porque alguien diga que algo es de un modo u otro porque nada es de un modo ni de otro. Dice Timón que los que tienen esta disposición de ánimo conseguirán primero un estado de indecisión, luego de imperturbabilidad y, según Enesidemo, finalmente de placer. Esto es lo fundamental de su doctrina (Libro XIV, cap. XVIII).

La cita de Eusebio proviene de los escritos de Aristocles de Mesena, (quien vivió entre los siglos I a.C y IV d.C) (Chiesara, *Aristocle*, xvii) siendo el más largo de todos los pasajes de Aristocles que podemos encontrar en la obra de Eusebio. Las palabras de Aristocles se subdividen en diversas secciones (Chiesara, *Aristocle*, 86), pero para el sentido del presente capítulo sólo nos importa esta sección, que corresponde a la explicación de los principios de la escuela escéptica. Como su categorización indica, funciona como un brevísimo resumen de la teoría escéptica, en su expresión más fundamental, el cual ayudó a Eusebio para la exposición de una crítica contra el pensamiento de Pirrón.

Un detalle altamente relevante del pasaje es que se recoge la famosísima noción de οὐδὲν μᾶλλον (ouden mallon; nada es más). Esta frase fue pronunciada por Pirrón y es la base del juicio escéptico. La frase implica que *nada es más* que otra cosa, por lo tanto, a la hora de enjuiciar los fenómenos, la postura “a” es igual de válida que la postura “b”; “a” no es más que “b”. Por lo tanto,



ninguna posición (o idea o afirmación, etc.) es más (o vale más o posee mayor peso, etc) que cualquier otra. Dice Sexto Empírico: “El «no es más esto que esto» deja en claro nuestra forma de sentir según la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad; entendiendo por equivalencia la igualdad en cuanto a lo de parecernos” (*Esbozos*, 111). La misma frase *Nada es más*, también está sujeta al mismo juicio del escéptico, pues no es una verdad grabada en piedra (Sexto Empírico, *Esbozos*, 112-115). Esto es muy importante, porque es la base del pensamiento escéptico. Si damos primacía a una postura, caemos en dogmatismo y la investigación se acaba. En cambio, si suspendemos el juicio, nos proponemos a realizar una investigación más exhaustiva de las cosas y evitamos perturbarnos como los dogmáticos. Sexto Empírico explica que este proceder no es una sencilla negación del criterio de verdad, sino todo lo contrario. Si suponemos que existe una verdad, lo mejor es ponerla a prueba con afirmaciones del mismo valor. En eso se sustenta la suspensión de juicio y no en otra cosa:

Es preciso, sin embargo, darse cuenta de que no es nuestro proposito –pues eso seria dogmático- dar a entender que el criterio de Verdad sea inexistente. Solo que, como los dogmáticos creen que han establecido de forma convincente que existe algun criterio de Verdad, nosotros les hemos contrapuesto otras razones que tambien parecen convincentes; sin asegurar que sean ni verdaderas ni mas probables que las contrarias, *sino concluyendo en la suspension del juicio por la aparente equivalencia de esas razones y las que se dan entre los dogmáticos* (*Esbozos*, 163; cursivas propias).

Un rasgo importante del análisis del escéptico es la apertura de mente que se refleja en su actitud “inquisitiva” contra las afirmaciones (Thorsrud, 130), además de mostrarnos la habilidad para argumentar necesaria para llevar una vida escéptica (Vogt, 178). Como no niega la verdad, lo que hace es buscarla a través de la contraposición de afirmaciones de igual validez. Si la negara,

caería en un dogmatismo y perdería toda posibilidad de investigar (Thorsrud, 131), Perder la habilidad de investigar implica perder su habilidad para razonar, debido a que la primera es una extensión de la segunda (Vogt, 177), por lo que el escéptico no puede caer en el dogmatismo, ya que coartaría su persona, perdiendo así toda posibilidad de alcanzar la serenidad de espíritu.

Ahora bien, a juicio del presente trabajo, existe una convergencia evidente de apartados, ya que tanto Eusebio como Sexto Empírico denotan la necesidad de la suspensión del juicio ante la deliberación entre diversas posturas, sin inclinación por alguna ni perturbación de la tranquilidad propia. Por lo tanto, la prosecución de la actitud escéptica consiste, según Eusebio y Sexto Empírico en: 1) el reconocimiento de la realidad y su naturaleza (su investigación); 2) la suspensión del juicio; y 3) la imperturbabilidad del ánimo. La “naturaleza” de las cosas es indiferenciada, inestable e indeterminada, por lo que nosotros no podemos tener certeza de si nuestras sensaciones y nuestros juicios son verdaderos o falsos, porque, tal y como afirma Sexto Empírico (*Esbozos*, 153), ni los sentidos ni la razón son suficientes para informarnos completamente de los objetos externos.

Resumamos todo lo anterior en una pregunta para el escéptico⁹²: ¿qué se entiende por *Epojé*? Sexto Empírico explica: “La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada” (*Esbozos*, 55). Por lo tanto, suspender el juicio significa evitar otorgar una primacía a determinada posición sobre alguna cuestión específica (aceptar o rechazar x). Para poder hacer *Epojé* se deben considerar todas las posturas concernientes sobre un tema dado para después contraponerlas en igualdad de condiciones (*Esbozos*, 63). Un ejemplo de la

⁹² Seguiremos a Sexto Empírico y llamaremos *escéptica* a la corriente filosófica que se cuestiona si las cosas son tal y como aparentan por medio de la ponderación de los diferentes argumentos que defiendan un punto de vista determinado (*Esbozos*, 53-57). Toda aquella escuela que niegue la posibilidad del conocimiento o que la asegure, aun y cuando utilicen la duda para su argumentación, será considerada como dogmática y no como escéptica. Por lo tanto, pirrónico = escéptico y viceversa; académico ≠ escéptico.



contraposición de posturas en igualdad de condiciones es el siguiente, cuando Sexto Empírico intenta dilucidar si el criterio para juzgar lo externo es la capacidad sensorial del ser humano:

Pues bien, dado que unos dicen que tienen impresiones vacías porque nada de lo que parecen aprehender tiene existencia real; y dado que otros dicen que tiene existencia real todo aquello por lo que se considera que son afectados; y otros, que una parte si tiene existencia real y otra parte no: de todo ello resulta que no podemos estar de acuerdo con ninguno (*Esbozos*, 153)

En el ejemplo, se proponen y contraponen las posturas de: 1) Heráclito, Parménides y Demócrito; 2) Epicuro y Anaxágoras; y 3) Aristotélicos, Estoicos y Académicos. Al contraponerse todas las posibles respuestas a nuestra duda, el escéptico se da cuenta que todas tienen la misma validez, ninguna es más correcta que otra, por lo que Sexto Empírico explica:

Así pues, ya se diga que todas las percepciones son verdaderas o que unas verdaderas y otras falsas o incluso que todas falsas, es imposible sentenciarlo porque no tenemos un criterio aceptado con el que enjuiciar aquello a lo que intentamos dar preferencia, ni disponemos de una demostración verdadera y contrastada, al estarse investigando aquí el criterio de Verdad con el que conviene enjuiciar si una demostración es verdadera (*Esbozos*, 153; cursivas propias).

Aquí está expuesta la “equivalencia de los opuestos”. Debido a que las diversas afirmaciones tienen el mismo peso a ojos del escéptico, es imposible seleccionar una que resulte ser universal y “lo mejor es suspender el juicio para no dogmatizar” (*Esbozos*, 55). Escoger alguna de las posturas conllevaría a dogmatizar y eso provocaría una serie de problemas, siendo el más grande la pérdida de la tranquilidad del alma. Sexto Empírico nos explica: “nos ocupamos de ese



estudio [el de la realidad] para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y *para conseguir la serenidad de espíritu*” (*Esbozos*, 58; cursivas propias).

Otro ejemplo importante para entender a la *Epoje* es el pasaje de la miel, brindado por Sexto Empírico:

En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos. Y eso precisamente son los fenómenos (...) La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente es dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno (*Esbozos*, 59).

Por lo tanto, el escéptico: 1) acepta la percepción sensorial; 2) busca conocer el nómeno del objeto o cuestión tratada (“Tratamos de saber si, además, literalmente es dulce”); 3) Al encontrarse en su investigación con afirmaciones de igual validez, decide suspender el juicio (“no podemos ni negar ni afirmar si la miel es, nouménicamente, dulce”); y 4) al realizar *Epoje*, alcanza la ataraxia. Pierre Pellegrin coincide con nuestra interpretación del pasaje:

El pasaje [del ejemplo de la miel] entonces significaría lo siguiente: el escéptico acepta – esto es, da su asentimiento sobre el hecho- de que la miel se le figura en el aquí y el ahora con un sabor dulce, pero sobre si él conoce si la miel es dulce, basándose en (1) el fenómeno y (2) el principio donde hay una conformidad entre las cualidades fenoménicas y sus cualidades reales [o “nouménicas”] (un principio que, además, el rechaza), el escéptico no asiente (134; [traducción propia 42](#)).



Un último ejemplo donde se ve de manera activa a la *Epojé* es en el tercer tropo, donde Sexto Empírico habla sobre los sentidos humanos y su diferente constitución (*Esbozos*, 82). El asunto central de este apartado es dilucidar si la manzana es tal y como se nos presenta. Sexto Empírico expone: “Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos” (*Esbozos*, 83). La manzana está sujeta a esta misma dinámica de la realidad sensorial (fenoménica), la cuestión es si la manzana es lisa, fragante, dulce y amarilla o si es de otra forma que no percibimos (*Esbozos*, 83). Al analizar la cuestión no queda claro si: 1) la manzana es tal y como se presenta a nuestros sentidos; 2) la manzana es diferente a como se presenta a nuestros sentidos; 3) la manzana es tal y como se nos presenta, pero posee características imperceptibles a nuestros sentidos; o 4) la manzana tiene un nómeno único que se presenta de diferente forma a nuestros sentidos (*Esbozos*, 83). Si uno pondera las posibles resoluciones a la incógnita “¿cuál es el nómeno de la manzana?” encontrará que es imposible responder tajantemente:

Ahora bien, si es posible que existan en la manzana solo aquellas cualidades que nosotros creemos percibir, pero también más que esas, al contrario, ni siquiera las que a nosotros se nos ofrecen: entonces no está claro para nosotros de qué forma es la manzana (...) Y el mismo razonamiento, en las demás cosas sensibles (*Esbozos*, 84).

El aspecto fenoménico de la realidad es sumamente importante para el pensamiento escéptico, por lo tanto es parte importante de su análisis, consideración y reflexión: “El criterio escéptico es el fenómeno, $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, el cual da o brinda una impresión o representación mental, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$, la cual es el resultado del contacto entre el fenómeno nuestra sensibilidad [sic], es decir, la afección, $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ ” (Mora Rodríguez, 64). Eduardo Díaz Martín explica al respecto de esta cuestión:



El problema aquí no es la relación entre los datos de los sentidos y los objetos, sino la relación entre el objeto como percibido (fenómeno o fantasía) y el objeto (cosa en sí) independientemente de ser percibido. Pues las condiciones de nuestra percepción son de tal naturaleza que introducen necesariamente una relación entre el objeto y el percibidor (fenómeno) y éste no debe considerarse válido para creer que traducimos directamente el objeto y sus propiedades (331).

Se reitera la idea de que el fenómeno existe independientemente del escéptico, pero lo que no podemos exponer como conocimiento veraz es que la naturaleza de las cosas es tal y como percibimos por medio de los sentidos. Diógenes Laercio recoge de Enesidemo que Pirrón se guiaba por las apariencias, y esto es debido a que a los escépticos consideran que las apariencias, por aparecérselos de una forma determinada, son tal y como las captan sus sentidos (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 505). Así, se entiende que las apariencias no son negadas, sino que son aceptadas por los escépticos. El asunto es que la teoría escéptica decide investigar la naturaleza de las cosas para poder entenderlas de manera objetiva y no subjetiva. En este sentido, se acepta la presencia fenoménica de la manzana, junto a todas sus cualidades, pero no se acepta que de esa aprehensión estética se capte al noúmeno de la manzana. Por lo tanto, no podemos afirmar o negar que conocemos su naturaleza después de haberla experimentado o razonado. Lo que sí podemos afirmar es la inferencia del fenómeno sobre nuestros sentidos, tal y como expone Sexto Empírico:

en la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior (...) Porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a esas sí asentimos” (*Esbozos*, 57, 113).



De lo anterior se desprende la impresión ineludible causada por la realidad exterior en el escéptico. Él no puede dudar de la presencia del fenómeno, inclusive él expresa su disposición ante esa realidad exterior que siente. Lo problemático es su nómeno, por lo que el escéptico suspende el juicio al ver que las diversas afirmaciones sobre la manzana (o sobre la realidad exterior) tienen igual validez y ninguna está por encima de la otra. Si intentamos justificarlas para dilucidar la naturaleza de la manzana, encontraremos argumentos igual de convincentes, por lo que lo único que queda es hacer *Epojé* sobre todas las cosas sensibles. A partir de este razonamiento se extrae también que ni los sentidos ni la razón son capaces de captar el nómeno de los objetos externos (Sexto Empírico, *Esbozos*, 84), además de comprenderse que “El escepticismo no cuestiona las apariencias, sino las opiniones que, sirviendo de nuestro parecer, queremos atribuirles al sujeto” (Díaz Martín, 331). Es por medio de este análisis que el escéptico descubre la necesidad de la *Epojé* dentro de su investigación.

La gran pregunta que se desprende de todo lo anterior dicho es ¿Por qué es así?, o mejor dicho, ¿cuál es la razón para que los escépticos decidan suspender su juicio? La respuesta es por que ellos encuentran un factor terapéutico en dicha idea. Sexto Empírico nos explica: “El esceptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmaticos, sirviendose de la Razón” (*Esbozos*, 333). Es importante hacer incapie en la palabra “curar” (ἰᾶσθαι). Sexto Empirico pareciera detectar, como si estuviera diagnosticando a un paciente suyo, una *patología epistémica* (Berry, 165) en la filosofía causada por los dogmas a los que se someten las personas. Se ve a la práctica escéptica como una terapia, porque la finalidad de los escépticos es la tranquilidad mental (Woodruf, 210). Nos ayuda a salir del estrés del dogmatismo (Woodruf, 210). El hecho de suspender el juicio ayuda al paciente a mantener la calma frente a las cosas que dependen de la opinión (*Contra los dogmáticos*, verso 147), y también ayudará disminuir



la molestia de lo que se padece por necesidad (como el hambre) (*Contra los dogmáticos*, verso 148), porque el discurso escéptico no puede tratar las aflicciones naturales del ser humano (*Contra los dogmáticos*, verso 149) pero si puede ayudarlo a hacerlas más llevaderas porque: “quien no añade al dolor la creencia de que es un mal se atiene simplemente a la inevitable emoción del dolor; pero quien imagina además que el dolor es únicamente algo inconveniente, que es únicamente un mal, duplica con esta creencia la angustia que resulta de la presencia del dolor” (*Contra los dogmáticos*, versos 158-159). Thorsrud (141) compara al escéptico con un perro que trata sus heridas, retirando las espinas de sus patas. El cuidado de sí que promulga el escepticismo (Fita, 1) queda muy bien dibujado por dicha imagen.

Por lo tanto, la *Epojé* es una especie de prescripción que nos ayuda a sortear los momentos más ofuscados en nuestro día a día. No es una medicina obligatoria, puesto que no es un dogma, sino es un suplemento que nos ayuda a rendir mejor en nuestro tránsito por el mundo. Elimina la ofuscación de las opiniones y atenua el dolor de las aflicciones como el hambre. Esta concepción convierte a la *Epojé* como una herramienta sumamente práctica y no como una herramienta exclusivamente analítica ni teórica. Como hablamos de una cuestión práctica, se entiende al escepticismo como una actitud práctica para la vida y no como una táctica exclusiva para mediar las discusiones filosóficas (Bett, “Introduction”, 3). No es posible disociar al escepticismo de la vida cotidiana (Grgic, 88) porque es una actitud eminentemente práctica (Williams, 295) que trasgrede los límites de la teoría filosófica. Los escépticos llevan una vida que no está limitada por la filosofía, por lo que no se restringen como los demás filósofos (Gric, 88) debido a que la vida cotidiana también tiene dogmas que acaban con la tranquilidad, por lo que Sexto Empírico nos dice: “Atendiendo, pues, a los fenomenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales (...) Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos” (*Esbozos*, 60). A raíz de esto,



Grgic (89) interpreta que el escéptico elimina sólo las “creencias adicionales” del día a día que nos llevan a las discusiones filosóficas, por lo cual dice que debería entenderse que el escéptico “vive sin creencias adicionales”. La vida sin dogmas del escéptico no implica que contrapongan argumentos de igual validez sobre si el siguiente año será sabático (Grgic, 88) o si el día de hoy es efectivamente un día (Brennan y Roberts, 112) debido a que dichas convenciones sociales no se sustentan en/no buscan una teoría última del mundo (Brennan y Roberts, 112) ni tampoco responden a un criterio último de verdad donde, filosóficamente, se ha concluido que el día es día. Por lo tanto, no tiene motivos para realizar *Epojé* sobre esa clase de cuestiones, ya que los escépticos se apegan a las leyes y costumbres de donde han nacido (*Esbozos*, 60). Su propósito es alcanzar la tranquilidad del ánimo en sus propios términos (Lagerlund, 12), por lo cual se decanta por generar un estado mental que produzca la tranquilidad (Lagerlund, 12), o "ataraxia", dentro de todos los aspectos de la vida por medio de la *Epojé*.

3.2 La ataraxia

La época helenística del mundo griego fue una época que introdujo en todos los sistemas filosóficos la ataraxia como preocupación central de su ética (Revolledo Novoa, 68) y como objetivo último. Las tres más grandes escuelas de la época (epicureísmo, estoicismo y escepticismo) giraron en torno a la obtención de la ataraxia por medio de las acciones, actitudes y predisposiciones del ser humano. Previa a esta construcción helenística generalizada, Demócrito había hablado de la ataraxia (“la felicidad es placer, bienestar, armonía, simetría y ataraxia”), aunque es hasta después que se profundizó en su origen, sentido y obtención, con las especificidades y diferencias que las diversas escuelas helenísticas descubrieron en este estado del alma (Ferrater Mora, “ataraxia”, 150). Por lo tanto, describiremos la ataraxia en términos escépticos, para mostrar su importancia dentro de la teoría filosófica escéptica.



¿Qué entiende un escéptico por ataraxia? Sexto Empírico dice: “la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu” (*Esbozos*, 55). Dentro de la concepción del escéptico, después de realizada la *Epojé*, se sigue la ataraxia: el estado de ánimo donde el alma encuentra un espacio en el cual nada puede alterarla. Es un estado accidental que prosigue a la suspensión del juicio y es parte importante del proceso filosófico del escepticismo. Según Pierre Hadot “la elección de vida de los escépticos, es el de la paz, de la tranquilidad del alma” (160). La ataraxia es la forma en que el escéptico demuestra que se ha alejado de todas las discusiones intrascendentes y ha encontrado en su ser una tranquilidad que lo vuelve inamovible por lo externo, pasionalmente hablando. No se niega que el escéptico pueda turbarse por las cosas exteriores, pero la cualidad que lo diferencia del resto es que se mantiene al margen de los juicios, de los debates infructíferos y de las opiniones (Sexto Empírico, *Esbozos*, 62), por lo que se mantiene más dentro de la serenidad de espíritu. Sexto Empírico explica que el escéptico tiene la esperanza de conservar su ataraxia:

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cual hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! (*Esbozos*, 55).

Un detalle importante es que la ataraxia no sigue a la *Epojé*, como si fuera la consecución lógica de un proceso, sino que aparece de manera insospechada. Para explicar su aparición se utiliza la anécdota del pintor Apeles, a manera de comparación con la actitud del escéptico. Apeles intentó imitar la baba del caballo en una de sus pinturas, pero no lograba hacerlo con efectividad. Un día arrojó la esponja de los colores y al chocar con el cuadro, azarosamente, plasmó la tan buscada baba del caballo en su obra (Sexto Empírico, *Esbozos*, 62). De la misma manera aparece la ataraxia



en el alma del escéptico. La anécdota no busca enseñarnos que la tranquilidad del escéptico aparece como por arte de magia o por azar, sino que aparece de una manera que no se esperaba (Thorsrud, 127-128). Lo que se propone no es que nos dispongamos a “lanzar esponjas” hasta llegar a la *Epojé* (Thorsrud, 127), sino que, basándonos en la argumentación, descubramos que los dogmas filosóficos son incapaces de brindarnos “la verdad” y la “tranquilidad del ánimo”. La desilusión que el escéptico sufre debido a que los dogmas filosóficos lo dirigen a la nada es un paso necesario para que él descubra la *Epojé* (Thorsrud, 127). La *Epojé* aparece debido a la práctica argumentativa del escéptico (Thorsrud, 128), y al suspender el juicio, aparece la tranquilidad del ánimo. Aquellos que no pueden hacer *Epojé* se ven incapaces de alcanzar la *ataraxia*.

Esta actitud y sus conclusiones (sin *Epojé* es imposible alcanzar la *ataraxia*) llevaron al escepticismo a enfrentarse con las demás escuelas helénicas, puesto que su proceso para alcanzar la *ataraxia* es sumamente peculiar. Fuera de las discusiones lógicas y epistemológicas, el escepticismo entra en conflicto con el proceder común de la filosofía, puesto que lograr discernir lo verdadero de lo falso no le brinda al ser humano la tranquilidad del alma. El escéptico comprende que la tranquilidad se encuentra alejándose de esa clase de pesquisas. En conjunto y armonía, la *Epojé* y la *ataraxia* son las dos características más importantes del escepticismo que los destacan de cualquier otra escuela filosófica de su tiempo..

3.3 El escéptico: zetético, efético, aporético y pirrónico

La orientación escéptica fue conocida con diversos nombres: zetética, efética y aporética. Todos estos nombres (incluido el de escepticismo) refieren directamente a la forma de acción de la escuela. Sexto Empírico los menciona (*Esbozos*, 53), al igual que Diógenes Laercio (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 490; *Lives of Eminent Philosophers*, 706-707) como nombres que recibió la teoría escéptica dentro del mundo filosófico de la antigüedad. Cada nombre proviene de

un término griego específico. Román Alcalá nos brinda la lista de términos junto con ejemplos de uso (“Los nombres del escepticismo antiguo: *aporētikoi*, *ephektikoi*, *pyrrhōneioi*, *skeptikoi* y *zētētikoi*”, 436-438). Nosotros usamos las definiciones que brinda el proyecto Logeion de la universidad de Chicago para exponer el significado de cada nombre: 1) *Zētētikoi* (ζητητικοί, del verbo ζητεύω) que significa buscar; 2) *Ephektikoi* (ἐφεκτικοί, del verbo ἐφεκτέον, de la raíz ἐπέχω), que significa suspender (ἐπέχω) y ya después suspender el juicio (ἐφεκτέον); 3) *Aporētikoi* (ἀπορητικοί, del sustantivo ἀπορία) que significa perplejidad o falta de recursos; 4) *Skeptikoi* (σκεπτικοί, del verbo σκεπτεόν o σκέπτομαι), que significa examinar (σκεπτέον) y observar o considerar (σκέπτομαι); y 4) *Pyrrhōneioi* (Πυρρώνειοι, del nombre de Pirrón), que significa seguidores de Pirrón. Todos los nombres, a excepción del último, se dirigen a su actitud analítica, reflexiva y suspensiva, a diferencia de otras escuelas que denotan su descendencia teórica (académicos), su lugar de origen (megáricos) o su fundamento teórico (atomistas). Los nombres del escepticismo denotan su carácter procedural y su origen teórico, cosa única en las escuelas de la antigüedad (Román Alcalá, “Los nombres”, 432), por lo que son un signo importante en el cual reparar, ya que tienen relación directa con la epojé y con la ataraxia, además de exponer el estatus “fuera de serie” de su pensamiento.

Los nombres son sumamente específicos, por lo que deben traducirse de manera correcta al español. Una recomendación de traducción es la siguiente: *Aporētikoi* (ἀπορητικοί)=dubitativos, *Ephektikoi* (ἐφεκτικοί)=suspensivos, *Zētētikoi* (ζητητικοί)=investigadores, *Pyrrhōneioi* (Πυρρώνειοι)=Pirrónianos y pirrónicos, *Skeptikoi* (σκεπτικοί)=escépticos (Román Alcalá, “Los nombres”, 438). Esto deja más en claro que los nombres describen la actitud de los escépticos y fueron utilizados para designarlos durante su época helénica de actividad filosófica, puesto que del siglo IV al XVI el nombre de escéptico, el más famoso, dejó de aparecer hasta el resurgimiento del



manuscrito de Sexto Empírico (Román Alcalá, “Los nombres”, 438). Por lo tanto, el asunto a destacar es la conexión de sus nombres, de su proceder y de su lógica con una actitud de investigación o científica, si se realiza la comparación de la ciencia con el escrutinio que realiza el escéptico. Esto es porque su método de acción les exige cuestionar las bases del conocimiento:

En primer lugar, habría que decir que el escéptico pirrónico no duda por dudar, sino que duda de una atribución de conocimiento realizada de antemano: hay alguien que afirma saber algo. El escéptico pirrónico eleva el nivel de escrutinio ante dicha atribución simplemente porque es un investigador que, desde su propia experiencia, ha descubierto que es imposible realizar ese tipo de afirmaciones, al descubrir por su propia experiencia que nuestras afirmaciones de conocimiento no sólo son frágiles, sino que lo son de un modo esencial, siendo además imposible evitar su fragilidad (Coll Mármol, 288)

Como se vio al principio del capítulo, los escépticos brindan mucha importancia a los hechos que se pueden conocer de manera empírica y a partir de esos hechos es que comienzan el cuestionamiento del conocimiento, puesto que hay una duda sobre si de verdad podemos conocer la naturaleza del objeto por medio de nuestra experiencia (sensorial o racional). A diferencia de los dogmáticos, los escépticos suspenden el juicio al encontrar que las diversas posturas poseen la misma validez. Esto no implica que abandonen la investigación, puesto que son zetéticos:

Pues no es para los que confiesan desconocer las cosas tal como son objetivamente para los que seria incongruente investigar más y más sobre ellas, sino para los que dan por supuesto que las conocen con exactitud (...) para estos [los dogmáticos] la investigación ya ha llegado a su objetivo, según piensan ellos; mientras que para los otros alcanza su culmen aquello por lo que se sostiene cualquier investigación: saber que no han encontrado lo que buscan” (Sexto Empírico, Esbozos, 139; cursivas propias).



La actitud escéptica es, por naturaleza, una que no abandona la búsqueda y que puede regresar a ella cuantas veces necesite porque admite que le falta información relevante para entender la realidad. El hecho de mantenerse siempre en su búsqueda no es un acto de terquedad, sino que está sumamente conectado con el fin último del escepticismo, alcanzar la *ataraxia* y mantenerse en ella hasta el fin de sus días: “Y al escéptico le recomiendan esto: *que de ningún modo abandone su búsqueda*, engañado por el dogmático, y que no pierda por precipitarse la para ellos manifiesta serenidad de espíritu que piensan que acompaña a la total suspensión del juicio, según hicimos notar antes” (Sexto Empírico, *Esbozos*, 118; cursivas propias). Se requiere de un ánimo efético y aporético en el discurrir lógico del escéptico para no perderse en la ilusión de ya saber algo. Así aseguran proteger su *ataraxia*, por medio de confrontar argumentos de igual validez y realizar *Epojé*, siempre manteniéndose vigilante “hasta que deja de encontrar la duda” (Díaz Martín, 320). La *skepsis* es un proceso que no termina hasta encontrar la verdad..

3.4 Conclusiones generales del capítulo tercero

El escepticismo exige una actitud analítica para investigar la naturaleza de las cosas, pero al descubrir que los diversos argumentos de la discusión son igualmente válidos, se elige realizar la *Epojé* o suspensión de juicio. Suspender el juicio aleja al escéptico de las discusiones vanas y le permite concentrarse en la investigación de las cuestiones: 1) ¿las cosas son tal y como se nos presentan? 2) ¿podemos adquirir conocimiento? La realidad fenoménica que percibe el escéptico no es negada, sino aceptada, pero no se admite que nuestra percepción de un fenómeno sea igual al conocimiento íntegro de determinado nómeno.

La *Epojé* también le ayuda a alcanzar la *ataraxia* y a mantenerla. La *ataraxia* se entiende como un estado donde el alma se encuentra siempre serena. La *ataraxia* escéptica se distingue de la de otras escuelas por cómo se obtiene, cuestión que no encontramos dentro de los estoicos y los



epicúreos. La *Epojé* y el estado de la *ataraxia* son determinantes en el escepticismo y son algunas de las razones por las que no son solubles dentro de las otras escuelas de la época. Diógenes Laercio menciona que piezas fundamentales del pensamiento escéptico, relacionadas con la *Epojé* (no definir nada y que todo razonamiento se opone a otro de igual validez), fueron criticadas por otros filósofos por considerarse como una creencia y una afirmación por parte del escéptico (*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, 503). Por lo tanto la forma escéptica de reflexionar la realidad es propia de ellos y no es compartida.

Los diversos nombres de la escuela nos brindan mayor conocimiento sobre su actitud ante la realidad y sobre la relación entre la búsqueda constante de la verdad, la *Epojé* y la *ataraxia*. Si bien la *ataraxia* es descrita como una forma contraintuitiva para resolver las preocupaciones del escéptico, la recomendación hecha al escéptico es mantenerse siempre aporético (dubitativo), zetético (investigador) y efético (suspensivo) para no perder su *ataraxia*, o para alcanzarla con mayor facilidad. Si llegase a aceptar un dogma, entonces se vería perdido en discusiones vanas sobre la verdad o la falsedad y perdería su *ataraxia*. Por lo tanto su actitud es un factor crucial para alcanzar la *ataraxia* y alejarse de ella implica alejarse de la tranquilidad de ánimo. La información presentada es sumamente importante para poder realizar la comparación de la *Epojé* con la *Catuskoti* del budismo temprano, pues como se ha dicho, las características de la *Catuskoti* pueden ser la raíz de donde se desprenden muchos de los postulados de la filosofía de Pirrón. Al haberse descrito las características de ambas ideas, procedemos a compararlas en el próximo capítulo.



Capítulo IV: Comparación

4.1 Forma

Él suelta sus posturas sin tomar otras — él no está definido por lo que sabe. Tampoco toma lado alguno en las discusiones— Él no asume posición alguna (Batchelor, 9; Bodhi, Suttanipāta, 1070).

El «no es mas esto que esto» deja en claro nuestra forma de sentir segun la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad (Sexto Empírico, 111)

Las cuatro posturas que considera la *Catuskoti* son las siguientes: 1) es A; 2) no es A; 3) es A y no es A; 4) ni es A ni no es A. Esta fórmula es sumamente parecida a la expuesta en el fragmento de Aristocles, dentro del libro de Eusebio *Praeparatio Evangelica*, en su capítulo XIV dedicado a la filosofía de Pirrón y donde se condensa la teoría del filósofo de Elis. Presentamos el fragmento en griego que contiene la fórmula parecida a la *Catuskoti* y resaltamos en negritas el pasaje que se le asemeja: “(...) διὰ τοῦτο οὐκ μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ’ ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἐκάστου λέγοντας **ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν**” Ahora, tomamos en cuenta diversas traducciones para entender este pasaje. En español tomamos estas dos traducciones: 1) “Por eso no hay que confiar en ellas sino suspender el juicio y no inclinarnos por ninguna postura y no alterarnos **porque alguien diga que algo es de un modo u otro porque nada es de un modo ni de otro**” (trad. Román Alcalá, resaltado propio); 2) “Por esto mismo no se debe confiar en ellas, antes bien no deberíamos tener opinión (sobre ellas), ni inclinarnos hacia algún lado, y ser inmovibles, **diciendo sobre cada una de aquellas que no es más de lo que no es, o que es o que no es, o ni que es ni que no es**” (trad. Bocardo Crespo, 34; resaltado propio). En inglés, consideramos las siguientes traducciones: 1) “For this reason then we must not trust them, but be

without opinions, and without bias, and without wavering, saying of every single thing **that it no more [sic] is than is not, or both is and is not, or neither is nor is not**” (trad. Glifford, E.H., resaltado propio). 2) “Therefore for this reason we should not trust them but be unopinionated, uncommitted and unwavering, saying about every single thing **that it no more is than is not, or that it both is and is not, or that it neither is nor is not**” (Decleva Caizzi, 143; resaltado propio).

Entre las cuatro traducciones hay una diferencia importante. En la primera traducción al español no se encuentra la idea del οὐ μᾶλλον, que hace referencia al “nada es más”, pero, esta construcción sí está en la segunda traducción española y las traducciones en inglés cuando se dice: *que no es más de lo que no es/that it [sic] no more is/that it no more is than is not*. Por lo que, en la comprensión y exposición de este apartado, añadimos el “no es más”. Román Alcalá aclara este aspecto del “nada es más” fuera de su traducción, y extrae tres posibles posturas que se pueden tomar en cuanto a un tema específico:

En este sentido, Pirrón advierte que no debemos poner nuestra confianza en las cosas, sino quedar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una de ellas, con la declaración escéptica por excelencia: 1. Que *no más es que no es* 2. O bien que *es y no es [al mismo tiempo]* 3. O bien *ni es ni no es* (Ramón Alcalá, “1. Introducción” *Pirrón de Ellis*)

En esa interpretación de Román Alcalá se encuentra la fórmula del nada es más y nos propone que Pirrón enseñaba la necesidad de no caer en las opiniones. Estas tres posturas⁹³ son las

⁹³ Hay una discusión bastante larga sobre cómo debe comprenderse el pasaje. Si se comprende de una forma obtenemos un trilema, si lo hacemos de otra obtenemos un tetralemma. No realizaremos un análisis de la discusión, sólo la comentaremos muy someramente. Para conocer mejor el asunto, recomendamos leer el artículo de Toribio Gutiérrez que citamos en este capítulo. Pero, es debido a esa enorme discusión que existe una diversidad de traducciones. A

mismas que consideran las traducciones en inglés. La traducción de Bocardo Crespo considera las siguientes posturas que alguien puede afirmar sobre un tema determinado: 1) que no es más de lo que no es; 2) que es; 3) que no es; 4) ni que es ni que no es. Es importante destacar que dos de las cuatro⁹⁴ traducciones consideran sólo 3 argumentos: 1) no es más que no es; 2) que es y no es; 3) ni es ni no es. El primer argumento (el más evidentemente escéptico) contiene las dos primeras consideraciones de la *Catuskoti* (“es A” y “no es A”) pero con la consideración escéptica de no tomar ninguna por encima de otra. Eso se ve reflejado en la traducción presentada por Bocardo Crespo a costa de separar la segunda postura descrita por Román Alcalá “es y no es [al mismo tiempo]” en dos (“es” y “no es”).

Esta consideración escéptica de los argumentos es sumamente llamativa⁹⁵, más cuando se toma en cuenta que se considera que la lógica clásica helénica se agota en las primeras dos posturas (“es” y “no es”): “si estuviéramos en el liceo de Aristóteles ese sería el final del diálogo [de Vacchagota con Buda, finalizando con la exposición de los dos primeros *koṭis*] (...) porque, ¿es verdad? no, ¿es falso? no. [ergo] Fin del asunto”. (Priest, “6 Buddhism & Science – The Buddhist Catuskoṭi - Priest”; [traducción propia 43](#))⁹⁶. El asunto extraordinario está en la consideración de los *koṭis* tres y cuatro, los cuales quedan totalmente reflejados en el pasaje de Aristocles. Si acomodamos los argumentos y extraemos la ponderación escéptica “nada es más” de la ecuación,

nosotros nos parece más acertado considerar que la fórmula descrita por Aristocles es un tetralemma, por razones que expondremos más adelante.

⁹⁴ Tres, si tomamos en cuenta la reflexión de Román Alcalá que citamos.

⁹⁵ Por ejemplo, véase Flintoff, 94.

⁹⁶ Entendemos, por lo tanto, que con Aristóteles se refiere “sinécdoticamente” a la lógica clásica helénica. Por consiguiente, los *koṭis* tres y cuatro son completamente ajenos a la lógica clásica helénica.



obtenemos las cuatro posibles posturas de la *Catuskoti*⁹⁷. El problema es que fuera de esta descripción de Aristocles, no sobrevive ningún texto de Pirrón o de Timón donde se haya utilizado esta exposición argumental para dudar de alguna afirmación. Por lo tanto, sólo tenemos este pasaje, el cual solamente es capaz de brindarnos una semejanza en cuanto a la cantidad de argumentos existentes sobre una cuestión. Luego, el aspecto pirrónico del “nada es más” es añadido a la fórmula, pues, es una indicación teórica para los escépticos de que no se debe tomar por sentada ninguna de las posibilidades. Ninguna afirmación vale más que otra. Esta noción escéptica del “no es más” está ausente en la *Catuskoti* del budismo temprano que analizamos en el capítulo dos, por lo que es una diferencia entre ambas formas. Esta ausencia del “nada es más” también es señalada por Toribio Gutiérrez, coincidiendo con nuestra observación:

Aunque los tetralemas así entendidos no integran en su estructura la canónica formulación del “no más”, la equipolencia de los contrarios parece estar implícita en el “agnosticismo” del Buda; esa actitud plasmada en las tradiciones orales y escritas del budismo que consiste en mantener una conciencia plena en torno al carácter infinito, “insoluble” o “inexpresable” de ciertos asuntos típicamente asociados a la metafísica (e.g. la unión del alma y el cuerpo, la vida después de la muerte). (El equilibrio del “no”, 49)

Un detalle importante que devela Toribio Gutiérrez, es que esta fórmula parece estar implícita. Si nuestra actitud es de evitar enjuiciar la realidad a través de una afirmación, lo más correcto será escuchar todas y cada una de las posturas. Así, se permite la ponderación correcta de

⁹⁷ Si bien separamos la consideración escéptica del “nada es más” de las posturas para poder tener las cuatro posiciones, es importante destacar que la discusión de las posturas se realiza con esta consideración como base del análisis escéptico para brindarle el mismo valor a cada una de las afirmaciones, con el objetivo de no dogmatizar. Es sensato pensar que el escéptico reconocería los argumentos “es” y “no es” por separado al momento de analizar un fenómeno dado, porque son posturas sostenidas en cuanto a determinada cuestión. Esto se expone con el ejemplo que extraemos de Sexto Empírico sobre la naturaleza de la manzana.

cada afirmación. De esta forma, hay una especie de “no es más” budista, pero a su vez no la hay. Los ejemplos que hemos expuesto no contienen una formulación gramática, a la manera del οὐ μᾶλλον. En ocasiones Buda tiene una visión que considera correcta (o afín a sus enseñanzas) por lo que tampoco puede aceptar alguna posición diferente, porque eso implicaría trastocar profundamente los valores que componen su enseñanza, lo cual desembocaría en el arraigo. A partir de estas dos cuestiones notamos la ausencia de la fórmula escéptica de manera “formal” en la noción que atraviesa a la *Catuskoti*.

En Sexto Empírico, cuando se habla sobre la manzana y su naturaleza, encontramos diversas posturas que podemos acomodar siguiendo el orden de la *Catuskoti*. Retomemos las cualidades fenoménicas de la manzana: “la manzana aparece como lisa, fragante, dulce o amarilla”. A partir de esta breve descripción de la manzana, Sexto Empírico vislumbra las siguientes posiciones dogmáticas: 1) “en realidad tiene solo esas cualidades” (es A); 2) “la manzana puede tener más cualidades de las que nos aparecen” (no es A); 3) “existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura de los sentidos” (es A y no es A); y 4) “o, al contrario, ni siquiera [tiene] las que a nosotros se nos ofrecen” (ni es A ni no es A). Los argumentos considerados para responder a la pregunta “¿cuál es la naturaleza de la manzana?” son sumamente parecidos a los expuestos en la *Catuskoti*, siendo totalmente llamativa la consideración escéptica de los *koῖis* tres y cuatro. Toribio Gutiérrez en su presta revisión sobre esta cuestión, expone que hay dos formas de entender esta argumentación: 1) como un trilema; 2) como un tetralema. Si bien, Toribio Gutiérrez no busca afirmar o negar nada, sí expresa los siguientes puntos que están a favor de un tetralema pirrónico:

[el argumento entendido como tetralemma] en cambio, que resulta de la reconstrucción fraseológica elaborada por Aulo Gelio (T56)⁹⁸, se vale del οὐ μᾶλλον como elemento guía de la expresión en general, evitando la negación del PNC [principio de no contradicción]. La opción se vuelve todavía más apropiada si pensamos en el papel desempeñado por el segundo y tercer “ἢ” (o). Al ser afirmación y no pregunta, no parece en lo más mínimo tratarse de una disyunción exclusiva (...) Si es así, la opción (A) [el argumento entendido como trilema] se vuelve difícil de mantener, pues supondría que decir “nada es más de lo que no es” equivale a decir que [eso mismo] “es y no es” y que “no es ni es”. Pero, se observa de inmediato, no es así. (El equilibrio del “no”, 44)

Por lo tanto, considerando la importancia del *Principio de No Contradicción*⁹⁹, parece que la forma menos problemática es la del tetralema. El análisis escéptico funciona analizando las diversas posturas con el principio de “no es más” como base del análisis, por lo tanto, esto implica que la discusión considere todas las alternativas por separado, pero sin darle mayor valor a alguna de ellas, tal como lo hace en el ejemplo de la manzana. Debido a esto, consideramos que el tetralema es la forma correcta, lo que vuelve más próxima la exposición que realizó Sexto Empírico sobre la naturaleza de la manzana con la *Catuskoti*. De la otra forma (esto es, si consideramos que

⁹⁸ Citamos el fragmento referido: “Pyrronem esse usum tradunt: οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐτετέρως (...) Pyrrho, the founder of that philosophy, made use of ‘this thing no more is this way than it is that way, or than it is neither’”. (Decleva Caizzi, 102, 144).

⁹⁹ Es importante recordar que, como se expuso en el capítulo dos, la *Catuskoti* también se pensó como una argumentación que violaba el Principio de no Contradicción. Esto fue desmentido por Jayatilleke: “Cuando Poussin escribió sobre esta lógica y observó que los pensadores de la India ‘claramente nunca reconocieron el Principio de No Contradicción’, cometió el error de no comprender la estructura de esta lógica [la *Catuskoti*], probablemente porque estaba convencido de que sólo puede haber un sistema lógico, obviamente, el aristotélico” (“The Logic of Four Alternatives”, 82-83; [traducción propia 44](#)); “Encontramos que, en obras tan antiguas como la Uddālaka, el pensamiento de la India reconoce la importancia de la consistencia y del Principio de Contradicción (...) en el Samyutta Nikāya se acercan en extremo a una declaración formal del Principio de No Contradicción” (*Early Buddhist Theory of Knowledge*, 334; [traducción propia 45](#)).



se habla de un trilema), el análisis escéptico se vuelve sumamente extraño y ajeno a la exposición que hace Sexto Empírico.

4.2 Fondo

La *Catuskoti* y la *Epojé* tienen una finalidad muy específica, tal y como destacamos en los capítulos que corresponden a cada uno. Ambos dirigen a la persona a un estado de tranquilidad para conseguir la finalidad de la teoría. Ahora, ¿cómo sabemos que la *Catuskoti* es un instrumento para alcanzar un estado de tranquilidad? Esto lo extraemos, y lo ligamos, a la idea del camino medio. Buda posee como idea importante de su pensamiento la noción de “camino medio”. Definir de manera comprensiva lo que significa “camino medio” dentro del budismo queda fuera del propósito de este trabajo, porque es un tema sumamente extenso y profundo. Aun así, podemos reconocer un sentido que ayuda al ejercicio comparativo y que nos indica de manera más clara cómo se desprende la idea de “tranquilidad” del “camino medio”.

Dentro del *Anguttara Nikaya* se encuentra el sermón titulado “Sonasutta”. En él, Buda le explica el camino medio a Sona. El camino medio es el sosiego del ánimo: “De la misma manera, Sona, cuando se hace surgir la energía en exceso, se termina con la intranquilidad, mientras que la energía excesivamente floja lleva a la pereza. Por eso, Sona, debes establecer un término medio de la energía”. Se deja en claro que un practicante debe ser capaz de controlar sus emociones, así como un músico controla la afinación de su instrumento para poder tocar de manera armoniosa una pieza¹⁰⁰. Aquí, el camino medio se presenta como un término medio, equidistante de dos posturas. Ni A ni B, sino un punto entre ambos extremos que no se deje llevar por ninguno.

¹⁰⁰ Es sumamente llamativo el hecho que, para cuestiones éticas (porque consideramos aquí se expone una virtud), se utilice de ejemplo al sárasuati vina (traducido como laúd en español y arched harp en inglés), de la misma manera que Aristóteles usa la cítara para exponer la manera en que los humanos adquirimos la virtud: “Más aún: de cuanto se



Esta idea también la podemos distinguir en el sermón “Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma” (pali: Dhammacakkappavattanasutta), que se encuentra en el *Samyutta Nikaya*. En él, Buda le explica a cinco ascetas que el practicante no debe caer en los placeres sensuales, ni tampoco en el ascetismo extremo, sino que debe buscar un camino medio:

Estos dos extremos, oh monjes, no deberían ser seguidos por un renunciante. ¿Cuáles son éstos dos? Complacencia en los placeres sensuales, esto es bajo, vulgar, ordinario, innoble y sin beneficio; y adicción a la mortificación, esto es doloroso, innoble y sin beneficio¹⁰¹. No siguiendo estos dos extremos el Tathagata [sic] ha penetrado el camino medio que genera la visión, que genera el entendimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y que conduce al Nibbana¹⁰².

La enseñanza de Buda no busca ser una práctica hedonista, que sature sensorialmente al practicante. Tampoco busca ser una práctica ascética, que debilite y carcoma al practicante por medio de durísimos ejercicios. La enseñanza de Buda, según se extrae de estos dos pasajes, busca ser una que dirija al practicante por una senda intermedia entre estas dos posturas, y eso requiere que el practicante se afine de manera apropiada. Ni muy suelto como para que su alma sea incapaz de producir una melodía, ni muy apretado como para que su alma reviente y sea incapaz de producir una melodía. Las ideas de la paz, del sosiego y la tranquilidad toman mucha relevancia en esta

origina en nosotros por naturaleza primero recibimos las facultades y después ejercitamos sus actividades. (...) Las virtudes, en cambio, las recibimos después de haberlas ejercitado primero (...) por ejemplo, los hombres se hacen constructores construyendo y citaristas tocando la cítara (...) toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones. Y el arte, igual: de tocar la cítara se originan los buenos y los malos citaristas (...) la virtud moral es una condición media (...) es una mediedad entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (Aristóteles, 76, 91). Parece, al menos en una primera observación, que hay una correspondencia entre enseñanzas y ejemplos expositivos.

¹⁰¹ Es interesante el nivel de reminiscencia que hay entre esta concepción del camino medio y la descripción de la virtud en Aristóteles dentro de su *Ética a Nicómaco*.

¹⁰² Nirvana en pali.

visión del camino medio, pues son una base axiomática que le permite al practicante el desarrollo de sus actividades espirituales.

Tomando esto como base, se interpreta que, en líneas generales, el camino medio de Buda dirige al practicante a un estado de sosiego. La *Catuskoti*, como se expuso en el capítulo segundo, es una herramienta que ayuda al practicante a centrarse en su camino espiritual alejándolo de preguntas incontestables. Por lo tanto, la *Catuskoti* es una herramienta que permite dispersar preguntas “prescindibles” y mantiene al practicante dentro de su camino espiritual¹⁰³.

La *Epojé*, como vimos en el capítulo tercero, es una práctica que nace de la contraposición de posturas con igual validez. Cuando esto ocurre, se procede a no elegir ninguna postura, ya que al escoger alguna se cae en discusiones sin valor que perturban la tranquilidad del escéptico (Garfield, 290). Así, la *Epojé* le permite al filósofo distanciarse de discusiones vacuas sobre diversas cuestiones, lo que conlleva a que alcance la *ataraxia* o la imperturbabilidad del ánimo. Esto no implica que el escéptico deje de investigar las dudas filosóficas o se vuelva un ser inactivo (Garfield, 286) sino todo lo contrario. La naturaleza *zetética* del escepticismo lo convierte en un investigador por antonomasia, pero también su naturaleza *efética* le permite suspender el juicio cuando los argumentos que analiza no logren satisfacer las dudas surgidas dentro de su investigación, lo cual le ayuda a mantener un ánimo tranquilo, que a su vez le ayuda a que prosiga su investigación. El escéptico no puede tomar ninguna respuesta como válida sin antes haberla

¹⁰³ Volvemos a citar “El sermón sobre el fuego y Vacchagota”: –Vaccha, adoptar alguna de esas diez opiniones [se vuelven a enumerar] , supone enredarse en la maraña de las opiniones, el yermo de las opiniones, el enredo de las opiniones, el lío de las opiniones, la traba de las opiniones, lo que conlleva sufrimiento, ansia, tribulación y excitación, no conduce al desengaño, al desapasionamiento, a la cesación, a la paz, al conocimiento superior, a la iluminación, al Nibbāna (trad. Solé-Leris y Veléz de Cea, 342).

examinado a ella y a su contraria¹⁰⁴. Esta exposición del funcionamiento de la *Epojé* genera una “fantasía”¹⁰⁵ de lo que es la *Epojé* y la práctica escéptica en general, pero no es tan rígida y filosófica como aparenta esta descripción. Como se mencionó en el apartado sobre la *Epojé*, el pensamiento y la práctica escéptica están muy ligadas a la vida diaria del filósofo, debido a que “El escepticismo no es una doctrina sino una actitud” (Román Alcalá, “3.1. Fuentes sobre la figura de Pirrón de Elis”, *Pirrón de Ellis*), lo que implica que es algo más que una simple reflexión epistemológica. Richard Bett comparte esta visión:

Es un lugar común pensar que el escepticismo temprano difiere del escepticismo discutido en la filosofía contemporánea – o de cualquier forma, en la epistemología contemporánea – por ser práctico; se supone que el escepticismo es una mirada que se incorpora a la vida propia, lo que se opone a, sencillamente, discutirlo en clase. Dentro de la tradición pirrónica se da un paso más allá: no sólo se asume que uno vivirá de acuerdo al escepticismo, sino también que la vida del escéptico tendrá una serie de características especiales y ventajas únicas para sí [no encontradas en otras formas de vida y en otras consideraciones filosóficas sobre la vida]. (151; [traducción propia 46](#)).

El escepticismo de Pirrón se considera como uno práctico, a diferencia de la percepción que tiene la filosofía contemporánea sobre el escepticismo. Su “practicidad” le brinda una naturaleza particular, pues ya no se trata simplemente de hablar sobre cuestiones del conocimiento, sino que se practica también una forma de vida. Tal como se recoge en el pasaje de Aristocles,

¹⁰⁴ Volvemos a citar *Esbozos Pirrónicos*: “Y al escéptico le recomiendan esto: que de ningún modo abandone su búsqueda, engañado por el dogmático, y que no pierda por precipitarse la para ellos manifiesta serenidad de espíritu que piensan que acompaña a la total suspensión del juicio, según hicimos notar antes” (Sexto Empírico, 118).

¹⁰⁵ En el sentido etimológico y filosóficamente clásico de la palabra: aparición.



debemos vivir sin opiniones, sin juicios, impasibles y debemos considerar que las cosas son inconstantes, indeterminadas e indiferenciables. La *Epojé* funciona como un puente que nos lleva a la impasibilidad ante las cosas. Los escépticos encontraron la relación entre *Epojé* y la *ataraxia*, debido a que todo aquel que no haga *Epojé*, se verá excluido de la tranquilidad de espíritu. Como se dijo en el apartado sobre la *Epojé* del capítulo anterior, realizar la suspensión de juicio conlleva analizar posturas diametralmente opuestas (Garfield, 291) para luego rechazarlas, al descubrirse que ninguna es capaz de brindar una respuesta a la duda del escéptico. Lo único que le queda al escéptico es suspender el juicio y proseguir su investigación:

Así, será necesario desarrollar modos de argumentar convincentes tanto para apoyar A como $\neg A$, si bien es cierto que las argumentaciones dogmáticas tienden a concentrarse en un tipo de tesis concreto (la defensa del conocimiento, de un modo u otro), y por tanto las del escéptico habrán de centrarse también especialmente en sus contrarias: la crítica de la posibilidad del conocimiento (...) El equilibrio entre los argumentos que apoyan A y los que apoyan $\neg A$ es un instrumento útil para la consecución de un objetivo más importante como es la suspensión del juicio. (Pajón Leyra, 212-213)

Ambas herramientas les permiten, a los monjes y a los filósofos, alcanzar un estado de tranquilidad. Esto los aleja de las discusiones sin sentido y de los dogmas que conlleva sostener una opinión. Según indica Garfield (295), tanto Sexto Empírico (y por ende Pirrón) como Buda entendieron que el escepticismo es una forma de terapia, ya que la meta de esta clase de pensamiento es “curar” la confusión que causa el dogmatismo. McEvilley (14) dice que tanto Sexto Empírico (y por ende Pirrón) como Nāgārjuna (y por ende Buda) se descubren como profesores prácticos y no teóricos. Lo que nos enseñan no es un despliegue de habilidades lógicas, sino más bien un ejercicio funcional y experimental. El valor de su enseñanza consiste en lo mismo que el

valor de una medicina, esto es, valoramos su pensamiento por la capacidad que tiene de lograr un objetivo (McEvelley, 14). En ambos pensamientos encontramos que, enredarse en el pensamiento dogmático implica discutir hasta el final de los tiempos sobre lenguaje, moral, ontología, etc (Garfield, 295). También encontramos que ambos pensamientos se alejan de juzgar las cosas como buenas o malas, por lo que en ambos casos alejan la opinión de las cosas mismas (McEvelley, 18). De esta forma, si el practicante se aleja de dichos enredos entonces erradica las discusiones (McEvelley, 12), además de poder alcanzar otros objetivos, más importantes para el alma: alcanzar el nirvana/alcanzar la *ataraxia*. El nirvana y la *ataraxia* son dos estadios en ambas visiones. Corresponden al último peldaño que se debe alcanzar como practicante. Esto convierte a cada estadio en un aspecto importante dentro de la comparación.

La *ataraxia* es comúnmente aceptada como el fin último de los escépticos, aunque hay ciertas anotaciones que pueden hacerse sobre este respecto. El pasaje de Aristocles marca como fin último a la *ataraxia*, pero destaca que se alcanza progresivamente. Primero se alcanza la *ἀφασία* (*afasia*) y luego la *ἀταραξία* (*ataraxia*)¹⁰⁶. Diogenes Laercio expone el fin de los escépticos: “Algunos dicen que el fin que proclaman los escépticos es la impasibilidad, y otros que la afabilidad” (506)¹⁰⁷. En griego, Diogenes Laercio utiliza los términos *ἀπάθειαν* y *πραότητα* que en español se traducen como impasibilidad, insensibilidad o apatía (Logeion) y gentileza, apacibilidad o suavidad (Logeion), respectivamente. Por último, Sexto Empírico dice que el fin último del escepticismo es la *ataraxia* (61).

¹⁰⁶ Glosamos el pasaje en griego: εἶναι, περὶ ἑνὸς τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν ... (Decleva Caizzi, 100; resaltado propio).

¹⁰⁷ Glosamos el pasaje en griego τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀπάθειαν ἄλλοι δὲ τὴν πραότητα τέλος εἰπεῖν φασὶ τοὺς σκεπτικούς (Lives of Eminent Philosophers, 727).

Es posible distinguir que hay una especie de graduación del fin último y que existen diversos términos para nombrar al último estadio del escepticismo. Lo primero es evitar la emisión de opiniones a través de la afasia para después alcanzar o tomar una actitud apática, ecuánime, apacible y/o imperturbable ante la realidad y su configuración. Esto se ve posibilitado por la *epojé*, debido a que es necesario suspender el juicio para poder posibilitar la aparición de la *ataraxia*. El pasaje de Aristocles señala la actitud con la que debemos afrontar las cosas, y utiliza los siguientes tres términos: 1) ἀδοξάστους 2) ἀκλινεῖς y 3) ἀκραδάντους, los cuales se traducen al español como: 1) sin opinión, abstención de opinar (Logeion); 2) sin balancearse a un lado u otro (LSJ); 3) inamovible (Logeion). Estos rasgos son consistentes con lo que los escépticos consideran como *ataraxia*, pues concentran y complementan la imperturbabilidad del ánimo del escéptico. Un ánimo perturbado es prejuicioso, es dogmático, trémulo ante la realidad, peligrosamente apasionado ante los sucesos de la vida, y por lo tanto no puede alcanzar la paz que otorga la *ataraxia*.

Por parte del budismo, el estadio último es el nirvana. De manera sucinta, esto se comprende como la extinción del deseo propio. Si se ahonda un poco más, se percibe que el nirvana es la extinción de “tres venenos” (sánscrito: *triviṣa*, Devanagari: त्रिविष): 1) la sensualidad¹⁰⁸ (sánscrito: *rāga*, Devanagari: राग) o la codicia (sánscrito: *lobha*, Devanagari: लोभ); 2) el odio o la aversion (sánscrito: *dveṣa*, Devanagari: द्वेष); 3) el engaño o la ignorancia (sánscrito: *moha*, Devanagari: मोहा) (Buswell y Lopez, 589). Los tres venenos son aflicciones (sánscrito: *kleśa*, Devanagari: क्लेश) que afectan a la persona y su cesación implica el cese de toda aflicción, de toda consecuencia de esos “pesares” (sánscrito: *karman*, Devanagari: कर्म, pali: kamma), lo que conlleva a que el

¹⁰⁸ Con toda la carga erótica que la palabra invoca en la mente hispanohablante.



practicante rompa con el ciclo de reencarnaciones al cual se ve sometido por su arraigo a lo mundano (sánscrito: *saṃsāra*, Devanagari: संसार) (Buswell y Lopez, 589).

Siguiendo la descripción de Buswell y Lopez, la forma en que podemos alcanzar el nirvana es descrita por Buda en el sermón “Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma”. Describe las cuatro nobles verdades, siendo la tercera de ellas la que expone la cesación: “La cesación del sufrimiento y sus causas es expuesta como nirvāṇa” (Buswell y Lopez, 589; [traducción propia 47](#)). Según se describe al nirvana, es un plano donde “no hay luna ni sol (...) no hay detenimiento ni movimiento”, el sufrimiento se ha terminado (Buswell y Lopez, 589; [traducción propia 48](#)). Así, podemos distinguir que el plano material y mundano donde se desenvuelve la vida del ser humano se caracteriza por el sufrimiento, experimentado en diversas formas, lo que obliga a la búsqueda de un camino para detectar las causas del sufrimiento y arrancarlas: “Para acabar con el sufrimiento, uno debe destruir sus causas: acciones (*karman*) inmorales (*Akuśala*) y las aflicciones (*kleśa*) negativas que motivan dichas acciones” (Buswell y Lopez, 589; [traducción propia 49](#)).

Por medio de esta sucinta exposición sobre los estadios finales de cada escuela, podemos distinguir un cúmulo de ideas propias a cada una, pero que no son lo suficientemente disonantes, sino que presentan una afinidad. Es destacable que la *ataraxia* se entiende como el estadio final del escepticismo donde nada perturba al ser, hay una ausencia de pasiones, por lo que no hay sufrimiento o aflicción alguna, siendo esto mismo el rasgo más importante del nirvana. La *ataraxia*, al ser el estado final del escéptico, no puede ser equivalente a la *Upekṣā*, que se traduce al español como “ecuanimidad” (Bodhi, “Towards a Treshold of Understanding”). En dado caso es más cercana a la *epojé*, porque implica una actitud para afrontar la vida, que ayuda a alcanzar el estadio final, más que ser el objetivo de la práctica.



La *ataraxia* escéptica, como se mencionó en el capítulo primero, es sumamente disonante con la filosofía griega, por lo que es otro detalle más que vuelve muy especial la consideración de la *ataraxia* por parte de la filosofía escéptica.

4.3 Conclusiones generales del capítulo cuarto

1) El fin último del escepticismo sólo es accesible si se tiene una actitud específica ante la realidad, la cual requiere el uso de la *Epojé* para poder accionar el proceder escéptico. Sin esa actitud y sin el uso de la *Epojé* es imposible que el filósofo alcance la *ataraxia*, por lo que siempre estará movido por las discusiones sobre qué es lo verdadero y qué es lo falso. Es importante destacar que la palabra ἀκλινεῖς, en español “sin balancearse a un lado u otro”, dirige a la idea de un “camino medio” o “justo medio”, porque exige no tener opiniones en algún extremo.

2) El nirvana es la ausencia de todo sufrimiento, y para eliminar al sufrimiento de la vida es necesario que el practicante arranque de raíz todas las cosas que le generan aflicciones. Sin esa disposición, es imposible deshacerse del sufrimiento. La *Catuskoti* es una herramienta que le permite al practicante alejarse de las discusiones vacías que lo atan a lo mundano, al sufrimiento. Es importante reconocer que la *Catuskoti* no es la herramienta, sino que es una herramienta de las tantas que utilizan los budistas para mantenerse en la vía media del Buda, a diferencia de la *Epojé*.

3) La forma de la *Epojé* es similar a la de la *Catuskoti*, debido a que considera cuatro posibles respuestas a una pregunta determinada. De igual manera, las cuatro respuestas quedan desechadas por no resolver el problema de manera satisfactoria. Si consideramos que la lógica helénica se termina al momento de exponer los primeros dos *koṭis*, entonces se vuelve más llamativo el hecho de que la *Epojé* considere los *koṭis* tres y cuatro. Es posible distinguir que es una formulación problemática porque tiene el problema de ir en contra del PNC, aparentemente. Lo mismo ocurrió con la *Catuskoti*, que se consideraba violaba el PNC. Un aspecto diferencial de



la *Epojé* con respecto a la *Catuskoti* es la fórmula del “no es más”, la cual es exclusiva de la teoría pirrónica.

Discusión

Durante el desarrollo de la presente investigación, se realizaron diversos descubrimientos referentes al budismo en el mundo antiguo (ya sea la antigua Grecia, Roma o India). Todos se alejan de los marcos temporales que limitan la extensión del proyecto. Pero, a su vez, brindan una perspectiva nueva a lo expuesto dentro de los capítulos centrales porque describen hechos históricos que redefinen la historia del budismo temprano y el mundo antiguo, además de tener una relación con algunos hechos históricos del budismo temprano que fueron tratados en el capítulo primero. Por lo tanto, abrimos este espacio de discusión para exponerlos y ponerlos en contraste con lo escrito anteriormente. A su vez, hay diversos puntos de reflexión filosófica que consideramos importante revisar y cuestionar sobre las críticas de la hipótesis de la influencia budista en Pirrón, a manera de complementar lo expuesto en la secciones “I-1: Estado del conocimiento” e “I-2: Planteamiento del problema”. Ampliamos en este apartado la discusión de las secciones anteriormente mencionadas porque consideramos que son un pilar fundamental del tema (al menos como introducción al mismo) y en este espacio se busca contrastar las reflexiones alcanzadas por medio de esta investigación con las críticas a la hipótesis.

Un detalle sumamente importante que antagoniza todo tipo de investigaciones sobre la India es que no hubo una tradición historiadora como si la hubo en Grecia, por lo que parte de esta historia temprana está perdida entre capas y capas de arena, debido a que sólo puede accederse por medio de la arqueología (o eso aparenta):

“En el mundo indio no existe la obsesión por la datación del mundo occidental o del mundo griego (...) una de las ideologías o mitologías más comunes cuando se habla de India es pensar que India es un continente o un subcontinente unificado cultural, ideológica y



socialmente desde hace miles y miles de años” (Castro, “Filosofía india | Pensar con(tra) alguien (3/12)”).

Por lo tanto, se vuelve muy importante explotar todas las fuentes secundarias que informan algo sobre la India. El hecho de que la India no fuese un país o un reino unificado sino hasta mucho tiempo después también juega en contra, porque la información que encontremos en esas fuentes secundarias puede estar hablando de civilizaciones poco estudiadas que poseen una relación tangencial a la India. Se vuelve una tarea más compleja la recopilación de datos por esta razón, debido a que tiene que identificarse primero de quién se habla para poder relacionarlo con la investigación, si es que es posible. Al revisar la historia temprana de la India, es posible distinguir que existen cortes muy tajantes entre épocas. Lo más estudiado es la época del rey Ashoka y la dinastía Maurya, antes de eso hay información vaga y difusa. Como se expresó en diversos puntos de este trabajo, la India estaba dividida en 16 reinos durante esa época, por lo que los registros históricos no dependen de una civilización o una mentalidad como la griega, sino que dependen de reinos perdidos dentro de las arenas del tiempo y de los cuales no tenemos suficiente información, más allá de las fuentes secundarias que hacen mención de ellos.

Los descubrimientos recientes con los que la investigación tuvo contacto otorgan nuevos datos sobre esta enorme región geográfica y cultural que no se encuentran descritos en las fuentes consultadas. Son detalles que no pueden añadirse a la investigación porque están completamente fuera de las lindes del presente trabajo, pero que tienen una conexión importante con varios puntos destacados, por lo que es importante discutirlos fuera de la investigación central.

Uno de ellos es la aparición de una estatuilla de Buda en Egipto, específicamente en la antigua ciudad costera de Berenike. Se considera que la estatuilla fue tallada en siglo I o II d.C (Sidebotham et al., 13) y cerca de donde se encontró también se descubrieron unas inscripciones

dedicadas a Buda, las cuales se asume fueron grabadas a mediados del siglo III d.C (Sidebotham et al. 13). La figura del Buda de Berenike presenta algunos detalles escultóricos romanos del siglo I-II d.C, y queda evidenciado en algunos detalles de su cabello (Sidebotham et al., 25). Se considera que la estatuilla fue esculpida en Egipto por algún escultor de la zona y que, probablemente, estaba copiando alguna otra representación de Buda a pedido de algún cliente (Sidebotham et al., 25). La repercusión del descubrimiento ha sido grande, y ha señalado la presencia de comerciantes de la India en regiones controladas por griegos y romanos. Joseph Wilson, en una entrevista, destacó que la fecha de la estatuilla de Buda es muy cercana al periodo de institucionalización del cristianismo, además de señalar ciertos parecidos entre ambas religiones que podrían indicar cierta influencia del budismo, *mediada por el Maniqueísmo*¹⁰⁹, sobre el cristianismo (MythVision Podcast). Sin importar el aspecto de la influencia, lo llamativo es que el hallazgo acerca más a las diversas civilizaciones del mundo antiguo.

El segundo descubrimiento es el hallazgo de una estupa en Saifu, conocida como “la estupa de Butkara”. Está datada aproximadamente al siglo II a.C (Behrendt, 49), aunque su datación es difícil. La estupa fue encontrada en 1956, aunque se han realizado trabajos de restauración más recientemente (Olivieri, 9-10). Los descubrimientos realizados en la región donde se encuentra el sitio arqueológico han causado replanteamientos de la información disponible del periodo. Un ejemplo de ello es demostrado por el trabajo “A new revised chronology and cultural sequence of the Swat valley, Khyber Pakhtunkhwa (Pakistan) in the light of current excavations at Barikot (Birkot-ghwandai)” de Olivieri et al. donde indican que la información obtenida les ha permitido reconstruir una nueva cronología del sitio, además de confirmar que esa región era la ciudad de

¹⁰⁹ Destacamos gráficamente de manera enfática este detalle, para evitar malas interpretaciones o deformaciones ideológicas del supuesto histórico aquí citado. En términos de *Symploke*, la conexión de dos elementos no implica superioridad, inferioridad o similares, sino simplemente conexión.



Bazira, descrita en la Anábasis de Arriano y en otras fuentes clásicas grecorromanas (146-147). Según indican, una de las zonas que analizaron expone técnicas de cerámica greco-bactrianas, lo que permite unirla a las demás ciudades greco-bactrianas (en términos de influencias culturales) y también permite fechar cuándo se dio esa influencia en la ciudad (mediados del siglo III a.C) (Olivieri et al., 154). Esto último es remarcado en las conclusiones de su investigación:

La nueva información tendrá un efecto positivo en el análisis de la historia temprana de la región (...) Durante la época aqueménida de la región, el análisis secuencial de Barikot revela una fase temprana de urbanización (...) Dentro de ese periodo, por primera vez, técnicas de cerámica del valle gangético alcanzaron a la región de Gandhara y el Swat. En los siguientes periodos, la ciudad de Barikot perteneció a la red comercial y política que unió, en principio, al imperio Maurya con los reinos Greco-Bactrianos (Olivieri et al., 156; [traducción propia 50](#))

Esto no es un detalle minúsculo, sino que conforma aún más la idea de una ruta de intercambios entre las zonas que fueron parte del imperio Aqueménida y que después serían alcanzadas por Alejandro Magno. Por lo que se sabe hasta el momento, esta teoría continúa fuerte, inclusive habiéndose de que la “segunda urbanización” que experimentó esa región a mediados del primer milenio a.C demuestran un intercambio entre el valle gangético e Irán no sólo de técnicas de cerámica, sino también de bronce, hierro y vidrio (Olivieri, 35).

Acercando esta información a lo que se pudo encontrar para la investigación, es muy llamativo el hecho de que esa zona tuviese una interconexión tan fuerte, además de haber sido un lugar que albergó a los Sakas, dato que conocemos porque se encontraron vestigios materiales de ellos en Barikot, los cuales están fechados en el periodo que se conoce como “Saka” o “Saka-Partiano”, siendo durante ese imperio cuando circularon bastante los relicarios para las estupas

(Olivieri, 35). Este periodo fue “iniciado” por el rey Arsaces I a mediados del siglo III a.C y tiene una relación con la estupa de Barikot debido a los estudios numísticos realizados en el espacio sagrado (Olivieri, 31). Además, dentro de la misma, se descubrieron grabados únicos, destacándose uno donde le cortan el cabello a Buda y la leyenda del rey del Swat que lleva reliquias budistas a Oḍḍiyāna, ciudad del Swat (Olivieri, 18). Se supone, con mucho rigor, que Utaraseṇa es el rey que protagoniza la leyenda (Olivieri, 18-19). Él es quien da origen a la familia Oḍi, muy importante en la región del Swat y, según registros chinos, es contemporáneo de Buda y descendiente de los Śākya (Olivieri, 19). Aparentemente, Utaraseṇa viajó a Kushinagar por las reliquias (Olivieri, 19). El linaje de Oḍi reinó a partir de la mitad del primer milenio a.C hasta la segunda mitad del siglo primero d.C, probablemente en la región de Oḍḍiyāna. La leyenda cuenta que la madre de Utaraseṇa se reunió con Buda antes de alcanzar el paranirvana. En ese momento es cuando Buda le comunica una tarea especial a Utaraseṇa: recoger las reliquias sagradas (Olivieri, 20). Con base en esta descripción legendaria, se vuelven a ligar las regiones al noroeste de la India (Gandhara, Sogdia, kai ta loipá) con el budismo de manera directa. Se indica que ambas figuras son coetáneas y existió un movimiento del budismo fuera de la región donde se desarrolló durante la vida de Buda.

Es importante tener en cuenta que se habla de una leyenda, pero también es importante notar que resulta ser bastante anterior a los testimonios del budismo en Gandhara que destacamos en el capítulo primero, y cuando menos, nace en el siglo III a.C¹¹⁰. Esto acerca demasiado al

¹¹⁰ Suponiendo que el grabado descrito por Olivieri fue realizado en la primer etapa de la estupa de Barikot: “La inscripción está fechada alrededor del principio de la era Imḍravarma, que parece indicar que los soberanos de Avaca tomaron las reliquias de alguna estupa sin identificar del periodo Maurya y la llevaron en procesión hasta encontrar un nuevo hogar en su territorio” (Olivieri, 18; [traducción propia 51](#), cursivas propias). Se menciona, además, que la gran sala que contiene el grabado central de Buda (el cual contiene otros, dispuestos a la manera de un *viacrucis*

budismo temprano y a la región cultural de Gandhara. Podría ser que la narración sea un mito fundacional para brindarle mayor prestigio a la ciudad y su estupa, pero también podría estar describiendo hechos históricos que nosotros interpretamos como una leyenda muy fantasiosa. En este punto, se requiere más información, pero los datos disponibles parecen apuntar a una dirección más compleja que un tajante “No”.

Si añadimos esto a la aparición de la escultura budista en Egipto, también modifica bastante las ideas sobre el pasado. Se considera que Ashoka envió una comitiva budista a Grecia, según indica en su edicto XIII. Nunca se ha sabido si fue verdad o no que los envió, porque no hay pruebas que soporten tal afirmación. Parece que se interpreta como una “promesa política” más que como una acción real. El detalle está en que la estatua podría ligarse a la idea de que el grupo *terapeuta*¹¹¹, descrito por Filón de Alejandría en su libro *De la vida contemplativa* fuese descendiente de esa comitiva budista. Las fechas entre lo descrito por Filón y la estatuilla egipcia de Buda no son tan lejanas¹¹², y si a esto le sumamos que la ruta que interconectaba a la Gran Gandhara con Grecia fue utilizada por el imperio de Ashoka, vuelve más plausible la idea de que sí enviara alguna comitiva budista y que, por esa razón, el budismo haya tenido una presencia en regiones más cercanas a Grecia en el mundo antiguo.

católico), está ligado al estilo arquitectónica de la India temprana (tradición que se nos indica abarca del 250 a.C al 50 d.C) (Olivieri, 75, 77).

¹¹¹ Se considera que el nombre de esta secta viene de una adaptación griega del nombre del budismo Theravada.

¹¹² “Las excavaciones británicas dirigidas por Petrie en el asentamiento de Menfis sacaron a la luz dos estatuillas de rasgos indios. La datación de las mismas en una fecha inmediatamente posterior a las misiones de Aśoka, en torno al siglo III a.C., puede indicar la llegada de creyentes budistas originarios de la región india o el asentamiento de colonos comerciales. Así es el caso en el que Dión Crisóstomo (40-112 a.C.) dedicó un discurso a los habitantes indios asentados en Alejandría, lo que podría ratificar su presencia en un periodo anterior en Menfis. Sin embargo, Dión indica que los mercaderes indios eran despreciados” (Gharehkhani, 71).



Otro detalle que se refuerza es la introducción y la transmisión del componente artístico helénico dentro de Asia. La nueva información que surge de las excavaciones permite seguir estudiando el arte de Gandhara: “La cultura material de la fase “Saka-Partiana” demuestra cierta occidentalización de las costumbres (...) El desarrollo de la escuela escultórica de Gandhara (...) eventualmente mostró un avance abrupto que es importante revisar” (Olivieri, 34; [traducción propia 52](#)). Este tema es muy tangencial a la investigación, pero el sumergimiento en Gandhara y las ciudades aledañas acerca sí o sí al sincretismo entre el arte helénico, iraní, persa con las consideraciones artísticas de la India.

Ahora, en lo que respecta al apartado filosófico, de las diversas críticas realizadas a la hipótesis de la influencia budista en Pirrón, tal como la presenta Christopher Beckwith, hay un punto que es importante tratarse. Se considera que el pensamiento pirrónico es solo un desarrollo natural de la lógica helénica, tal como afirma Bocardo Crespo:

El texto de Diógenes Laercio, sin embargo, nos da alguna indicación para entender la lógica que se encuentra detrás de la formulación, sin tener que acudir a la hipótesis del quadrilema. Se trata simplemente de enumerar las cuatro posibilidades lógicas que se derivan de la aceptación de la tesis pirrónica οὐδὲν ὀρίζομεν (“nada determinamos”), que se explica sucesivamente en términos de expresiones como “que nada es más una cosa que otra,” “que cada proposición tiene su opuesta,” con un sentido positivo como lo indica la expresión “dos cosas son similares,” o con un sentido negativo, “ni x ni y existen.” (...) No se requiere un conocimiento del quadrilema para indicar las cuatro posibilidades lógicas que negar que se pueda conocer algo con determinación (45-46).

En este mismo punto, Johnson y Shults tienen una mirada similar a Bocardo Crespo, diferenciándose en que ellos consideran que las negaciones tres y cuatro dependen de la gramática



descubierta por una tradición (o de una cultura, o de una sociedad, *kai ta loipa*). Esto es, si conocen lo que es una conjunción y una disyunción, pueden alcanzar las negaciones tres y cuatro de la *Epojé* y la *Catuskoti* sin tener que relacionarse con otra cultura:

No pensamos que la existencia de un tetralemma en dos tradiciones diferentes sea un fenómeno que sólo pueda explicarse por la noción de influencia histórica. Si una tradición conoce la distinción entre afirmación y negación, entonces es capaz de producir las primeras dos posturas del tetralemma; para poder desarrollar las otras dos, sólo necesitamos asumir que la tradición es capaz de usar disyunciones y conjunciones (9; [traducción propia 53](#))

Ambas reflexiones son bastante coherentes. Si seguimos el precepto de la navaja de Ockham, cualquiera de las posturas es más aceptable que la hipótesis de influencia histórica porque son más sencillas. El detalle está en que ambas propuestas dejan de lado condiciones que ponen en entredicho la naturalidad progresiva de su aparición. No hay un espacio de “igualdad de condiciones” para suponer que las dos críticas son más sencillas o “naturales” que la hipótesis de la influencia histórica.

El primer detalle que debe tomarse en consideración es que no es tan natural y progresiva la evolución de la lógica que plantean Johnson y Shults y, en menor medida, Bocado Crespo. Si seguimos la interpretación que Graham Priest presenta en el video “6 Buddhism & Science - The Buddhist Catuskoṭi – Priest”, la lógica helénica se termina en la negación. La existencia de las otras dos consideraciones (es a y no es a; ni es a ni no es a) no tiene razón de ser porque no son necesarias para entender la cuestión. Resulta muy llamativo que justo la introducción de esas dos últimas consideraciones sea suficiente para “desestabilizar” a la lógica y considerarlas como una violación al Principio de No Contradicción. La interpretación que se brinde del pasaje de Aristóteles podría significar violar dicho principio y hablar en términos ilógicos. Si bien no es imposible o



inalcanzable, es complicado concebir que dos posturas tan lógicamente problemáticas nacieron debido a la sencilla razón de que cada proposición tiene su opuesta.

Ahora, según se dice que los descubrimientos previos de la tradición filosófica son suficientes para explicar la aparición de estas dos posturas, pero no creemos que sea simplemente la suma de conocimientos lo que permita su expresión escrita. La cultura piranhã, por ejemplo, es una cultura que no posee sistema de numeración. Este es un caso peculiar, pero indica que lo que parece sumamente lógico, como desarrollar números y sistemas de numeración, no lo es. El pueblo piranhã no ha desarrollado nada de eso, sino que se sustenta en tres palabras para designar la cantidad (pequeña, mediana y grande)¹¹³. Con base en este caso peculiar, no es completamente lógico y natural que aparezcan las otras dos posturas sólo por una asociación de conocimientos. Podría ser que la lógica helénica ni siquiera necesitara de dichas posturas y que su aparición fuese algo externo.

Esto es posible notarlo por medio de la rareza del pensamiento de Pirrón, como destacamos en el capítulo primero. Con base en lo investigado, es posible notar que el escepticismo fue una cuestión muy insoluble en la lógica de la época helénica. No es posible negar que parte del pensamiento de Pirrón proviene de Grecia, porque hay diversos filósofos griegos que fungen como un antecedente del escepticismo, pero, el acercamiento a la India durante la campaña de Alejandro Magno complica suponer que el escepticismo es exclusivamente griego. Johnson y Shults mencionan que la influencia no tiene que ser budista, sino que puede provenir del mismo Demócrito, así como ha sido atestiguado por la antigüedad (32-35). El problema con esta hipótesis es que no explica completamente el pensamiento de Pirrón:

¹¹³ Véase la cápsula informativa de David Everett, “A Language without Numbers?”.



Por tanto, si para explicar la tesis pirroniana de la indiferenciación de las cosas, la desvalorización de las percepciones sensoriales, de las opiniones, de los valores y de las convenciones humanas, así como la identificación entre felicidad e imperturbabilidad, es suficiente remontarse a Demócrito, diferente es el discurso por lo que se refiere al comportamiento de extrema impasibilidad atribuido, por los griegos, sólo a Pirrón (...) La distinción [con las otras escuelas filosóficas] se apoya en el hecho de que sólo el pirronismo no añade al pesimismo gnoseológico formas diferentes de dogmatismo en materia de física (Heráclito, Demócrito, Protágoras, Platón) o de ética (Aristipo, Platón) (Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, 29, 142)

Hay diferencias entre el pensamiento de Demócrito y el de Pirrón, según se nos indica. Por lo que no es posible aceptar que el pensamiento escéptico provenga sólo de Demócrito o del pensamiento griego. Además de que esta hipótesis atomista no explica la actitud ética de Pirrón, tampoco explica el distanciamiento al pesimismo gnoseológico que forma parte del pensamiento de Demócrito: “Después de todo, Demócrito se habría dejado sumergir por esas discusiones proveedoras de infelicidad y desasosiego, de las que Pirrón, dijimos antes, se separa radicalmente” (Toribio Gutiérrez, *Las palabras no escritas*, 72). Por lo tanto hay una separación parcial entre Pirrón y Demócrito, lo que impide aceptar que el escepticismo tiene una raíz única en el atomismo. Según Johnson y Shults, la antigüedad consideraba que Pirrón era un descendiente intelectual de Demócrito (35), pero el detalle que evaden (en cierta medida) es que esa misma antigüedad consideraba que Pirrón era también descendiente intelectual de los gimnosofistas orientales. Es importante recordar que, según dicen, Demócrito viajó a Oriente. Este podría ser el origen de la influencia oriental en Pirrón, pero las preguntas vuelven a caer en la misma discusión: ¿Qué filosofía oriental fue la que influyó a Demócrito? ¿Podría haber recibido conocimiento budista en



su supuesto viaje a la India? Hay ciertos detalles que no podemos introducir a la discusión por cuestiones de tiempo, como la herencia griega en el pensamiento de Pirrón, la discusión sobre el pasaje de Aristocles o una historia más profunda de la lógica griega clásica. Pero, no nos parecen convincentes los argumentos contra la influencia budista por las apreciaciones que presentamos. Si bien no es posible afirmar tajantemente que sí, tampoco se puede hacer lo contrario. Sólo podemos dudar de ambas posturas y seguir investigando..



Conclusiones

*Una flor,
Una flor
Otra flor,
Un maestro,
(...)
Perfección*

En remolinos – Soda Stereo

Consideramos necesaria la integración del aspecto histórico y el aspecto filosófico para hablar sobre Pirrón y su relación con el budismo temprano, porque ninguno de los dos aspectos puede brindar una imagen clara por sí sola. La Historia de la Filosofía, según la cuentan algunos, no tiene preocupación ni constancia de los intercambios culturales entre Grecia y otros pueblos, lo cual impide reconocer los puentes entre filosofías debido a que la Filosofía contemporánea los ignora por completo. La Historia contemporánea es demasiado incrédula como para dar por seguro algún pasaje sin presentarse un documento legal con la firma de todos los participantes.

Este momento de la historia es lo demasiado oscuro como para lograr que la Historia contemporánea dude en demasía y que la Filosofía se recluya en un solo continente. Según se pudo observar a lo largo de la investigación, hay un cúmulo de información que se ha perdido o que está oculta en algún sitio bajo tierra. Existen demasiados vacíos, tanto en la historia del budismo temprano, como en la del pirronismo. Aun así, eso no es razón suficiente como para ignorar la información disponible y permitirnos desarrollar una imagen más clara del periodo. La falta de información jamás ha detenido a la razón ni al investigador ávido de conocimiento, mucho menos puede detener a las bien fundamentadas preguntas que nacen después de entrar en contacto con los datos. La actitud escéptica no puede permitir que aceptemos una afirmación de manera dogmática,



mucho menos que desistamos de investigar hasta que las posibilidades sean agotadas por el raciocinio humano.

Los académicos expuestos a lo largo de la introducción del presente trabajo oscilan entre la aceptación o la negación de la influencia del budismo en Pirrón. Otros postulan un origen diferente a la influencia oriental que permeó al pirronismo. Por lo tanto, tenemos una plétora de posturas que buscan responder a la interrogante ¿Cuál es la influencia oriental que permeó la teoría de Pirrón? Pero, ninguna ha sido lo suficientemente satisfactoria para que sea ampliamente aceptada. A cada respuesta se le puede poner alguna objeción del mismo valor.

En la presente investigación encontramos que la información concerniente al budismo temprano es escasa, llena de huecos que impiden el desarrollo de una imagen clara sobre la evolución del budismo en sus primeros dos siglos de existencia. Esto no es lo mismo que decir “no hay información sobre el budismo temprano y su evolución”. Hay una cantidad importante de información que brinda una idea (vaga, si se quiere) de cómo progresó el budismo durante esos años. Lo primero es reconocer que no es posible hacer un seguimiento concreto y detallado de la evolución del budismo durante la vida de Buda más allá de lo que se ha descubierto, indicándonos que durante esta etapa el budismo estuvo circunscrito a la India central. Aun así, hay una importante relación del budismo temprano con (principalmente) Gandhara, Taxila y Bactria, ciudades que tenían una relación comercial importante, la cual les permitió intercambiar mercancías entre ellas y con otras ciudades del imperio persa, debido a que esa región fue conquistada por Darío I. Esta ruta fue utilizada por el imperio del rey Ashoka. También, en Gandhara se encuentran los manuscritos budistas más viejos de los que se tiene conocimiento y son esos manuscritos, según la teoría desarrollada con la información que se posee, el germen del budismo Mahāyāna.



Después de la muerte de Buda se llevaron a cabo diversos concilios. Al tiempo de haberse concluido el segundo concilio es cuando se encuentra atestiguada la formación de las 18 escuelas del budismo (el periodo referido como sectarismo budista). Algunas de estas escuelas tienen relación con el budismo Mahāyāna y con Gandhara. La información disponible no permite saber con certeza el momento en que cada escuela nace, sus movimientos dentro del espacio geográfico de Asia Central y la India, ni tampoco que ocurrió antes de su formación, por lo que es imposible hacer un rastreo adecuado de cada escuela.

Misteriosamente, mitológicamente o lógicamente, esta primera etapa del budismo está íntimamente ligada a Gandhara y, por extensión, a Bactria y las demás zonas que después alcanzaría Alejandro Magno. La presencia del imperio persa liga estrechamente a la región, aunque no es posible determinar hasta qué punto se da esa ligazón con la información obtenida en el presente trabajo. Los descubrimientos más recientes comentados dentro del apartado “Discusión” muestran que esa región tenía una conexión cultural fuerte, permitiendo con ella la transmisión de leyendas y técnicas artísticas. Pero no sólo es una unión entre las satrapías, sino que Gandhara era parte importante del imaginario de los poetas de la India, tanto como para aparecer notablemente en una de las obras más importantes del canon literario de la India: *El Mahābhārata*. Podemos intuir que toda esa región (desde Persia hasta la India) estaba ligada de alguna forma u otra. Es importante destacar que hubo otras ciudades que no pudieron ser analizadas aquí, como el caso de Sogdia. La región que abarcó el imperio persa, que después ocupó Alejandro y que tenía relación con Gandhara es bastante amplia, aunque aparente lejanía y desconexión.

Grecia, por medio del imperio persa y las rutas comerciales, tenía conocimiento de diversas regiones de la India. Antes de la llegada de Alejandro Magno, las primeras noticias son brindadas por Heródoto. La India era un tópico literario que se vio bastante trabajado gracias a diversos



autores griegos que estuvieron en contacto directo con la India de alguna forma u otra. Alejandro Magno y la expansión que realizó del mundo para los griegos brindaría una imagen más real de la India que tendría sus repercusiones en la Grecia helénica.

La información que existe sobre Pirrón y su presencia en la campaña de Alejandro Magno apunta a que estuvo presente en la expedición. No hay algún autor que afirme lo contrario. La presencia del maestro de Pirrón, Anaxarco, el pasaje donde Alejandro Magno le regala dinero después de conocer al escéptico y la señalización de Sexto Empírico de que Pirrón le escribió un poema a Alejandro Magno (el cual no nos sobrevive) parecen indicar que Pirrón acompañó al magnánimo en su campaña militar, como parte de sus tareas de alumno.

Dentro de la expedición helena, se encontraron con dos *gimnosofistas* que los acompañaron durante una parte de su trayecto en la India. Este es el momento en que Pirrón pudo haberse empapado de los conocimientos de Oriente. Según Diógenes Laercio, este viaje es el que termina de darle forma al pensamiento de Pirrón, volviéndolo más severo. La información analizada no indica lo contrario, más allá de dudar de las palabras de Diógenes. Aun así, es importante destacar que la actitud de Pirrón, junto con su filosofía, eran vistas como raras en el mundo griego. Su carácter único le hizo sostener debates filosóficos con las otras teorías helénicas de la época, por lo que la descripción de Diógenes Laercio no hace sino ganar fuerza. Esta idea de que Pirrón tiene una conexión con Oriente fue tratada en la antigüedad como algo claro.

A partir de estos hallazgos nos es posible decir que:

1) No es posible conocer qué escuela del budismo entró en contacto con Pirrón debido a que no es posible determinar de manera clara quienes son los *gimnosofistas*, debido a la “homogeneidad” de las religiones no brahmánicas de la India durante la época. Además, es muy



complicado detectar qué escuelas del budismo existían dentro de Gandhara (suponiendo que había budistas en la región) porque no existen suficientes testimonios de las 18 escuelas budistas. Los manuscritos budistas en Gandhara, si bien son los más antiguos que existen, no pueden brindarnos una imagen religiosa de Gandhara durante el siglo IV a.C.;

2) Los testimonios de Flavio Arriano, Estrabón, Plutarco, Sexto Empírico y Diógenes Laercio son lo que brindan certeza, en mayor o menor medida, sobre la presencia de Pirrón en la India.

El análisis y comparación de la *Catuskoti* y la *Epojé* brindan diversas notas interesantes que proponen otra forma de interpretar estos hallazgos. Con respecto a la *Catuskoti* podemos notar que:

- a) La *Catuskoti* es una herramienta propia del budismo.
- b) La *Catuskoti* considera todas las posibles respuestas a una pregunta determinada.
- c) El objetivo de la *Catuskoti* es “neutralizar” las preguntas “prescindibles” desechándolas, porque la naturaleza incorrecta de la pregunta convierte a cualquier respuesta en insatisfactoria.
- d) La *Catuskoti* es una herramienta expositiva y soteriológica. Expone exhaustivamente las posibles respuestas a una pregunta y le permite al practicante continuar en el camino al despertar, alejándolo de los extremos para situarlo en el camino medio del dharma.

Por su parte, la *Epojé* posee las siguientes características:

- 1) Nace de las exigencias escépticas y responde a su actitud ante la vida. Es la herramienta descubierta para responder a argumentos de igual validez.



2) Suspender el juicio le permite al escéptico alejarse de las discusiones vanas, con la finalidad de responder la cuestión que le preocupa: ¿las cosas son tal y como se nos presentan? De esta forma, se distingue la vena epistemológica (gnoseológica) del concepto.

3) Al alejar al filósofo de las discusiones vacías y ayudarlo a concentrarse en su investigación, la *Epoje* se convierte en la herramienta fundamental para alcanzar el último estadio del escepticismo: la *ataraxia*.

Al realizar un ejercicio comparativo con las características detectadas en ambas fórmulas se puede apreciar una semejanza. La *Epoje* ressemble a la *Catuskoti* en diversos aspectos. Tangencialmente, pero sumamente interesante, es que en ambos casos, se consideró existía una violación del Principio de no contradicción (PNC). Esto indica que ambas fórmulas incordian en la misma medida a la razón lógica.

En cuestión de forma, se encontró que ambas fórmulas presentan una estructura similar. Por lo tanto, se consideran cuatro posibles respuestas que agotan todas las soluciones lógicas a la problemática. A su vez, su accionar es similar porque en las dos desechamos las posibles respuestas al no responder satisfactoriamente la problemática enfrentada. Si seguimos la idea de que la lógica helénica se agota en sólo dos respuestas (como afirma Graham Priest), entonces es inaudito que los escépticos consideren los *kojis* tres y cuatro de la *Catuskoti*. En esta línea de pensamiento, la similitud se vuelve mucho más fuerte. Un detalle que diferencia a ambas fórmulas es el “nada es más” escéptico. Esta consideración está engravada dentro del concepto de *Epoje* y aunque el pensamiento budista que rodea a la *Catuskoti* parece considerarlo (lo más lógico y congruente es otorgar el mismo valor a cada postura para no dogmatizar), no hay una descripción explícita de esta consideración en los ejemplos que revisamos, lo cual descubre una característica única en la *Epoje*.



En ambas fórmulas encontramos una idea de camino medio. La *Epojé* requiere de una actitud “inbalanceable”, porque la *Epojé* suspende el juicio del filósofo, lo que lo lleva a no aceptar posiciones dogmáticamente. La *Catuskoti* funciona siguiendo la idea del camino medio de Buda, porque le permite al practicante mantenerse en el camino hacia el despertar apartando de sí las preguntas que sólo lo distraen de ese objetivo. Por lo tanto, ambas fórmulas le permiten a la persona concentrarse y alcanzar la meta final de su camino. Aquí, la diferencia que se encuentra es que la *Catuskoti* es una herramienta de tantas que utiliza el budismo, mientras que la *Epojé* es la herramienta por excelencia de los escépticos.

De esta forma, llegamos al estadio final de cada filosofía. El budismo considera que el fin último es el despertar, el nirvana, mientras que los escépticos consideran que es la *ataraxia*. En este aspecto, ambas fórmulas dirigen a ese estadio final, pues en ambos casos las fórmulas adecuan cierta actitud en la persona que les permite llegar a ese punto en su práctica. El último estadio de ambas filosofías se considera como un espacio sin turbaciones, sin sufrimiento, y que nos aleja de “el enredo de las opiniones”. Esto no es el asunto central de la tesis, por lo que no se ahondó demasiado en él, más allá de algunas generalidades. Pero, por extensión, ambas fórmulas tocan este tema, por lo que a nivel general encontramos también esa similitud. La comparación entre *ataraxia* y nirvana requiere un estudio propio.

A la luz de estos hallazgos, podemos reconsiderar lo que encontramos en el apartado histórico. El testimonio de Diógenes Laercio, que se sustenta en otras fuentes de la antigüedad, afirma que Pirrón regresó a Grecia con un filosofar más severo, además de introducir la fórmula de la *Epojé* y la doctrina de la *acatalepsia* o incomprendibilidad. Si tomamos en consideración estas afirmaciones, las similitudes entre *Epojé* y *Catuskoti* toman otro significado. A su vez, si tomamos



en consideración las similitudes entre *Epojé* y *Catuskoti*, el testimonio de Diogenes Laercio toma otro significado.

Según Lorenza Chiesara, la influencia de Oriente en el pensamiento de Pirrón ha quedado confirmada. Si bien con la información disponible, a ojos de la presente investigación, es imposible saber qué escuela del budismo entró en contacto con Pirrón y el grado de influencia que tuvo en su filosofía, los testimonios que sobreviven de él junto a las similitudes parecen indicar que hubo una influencia budista.

Si tomamos en cuenta todo lo anterior, podemos decir que las relaciones históricas entre pirronismo y budismo temprano son la campaña de Alejandro Magno. Antes de Alejandro, Grecia tenía relaciones históricas con la India gracias a Persia y su red de intercambios económicos, además de haber sido visitada por diversos griegos. Estas relaciones previas pudieron haber configurado parcialmente el pensamiento filosófico de la Grecia helénica, pero Pirrón queda incompleto sin ese contacto que tuvo con el pensamiento oriental gracias a la campaña militar de Alejandro.

Las relaciones teóricas entre ambos sistemas de pensamiento son la *Catuskoti* y la *Epojé*. Tomando como base la relación histórica, la relación teórica se expresa por medio de la *Epojé*, y a partir de nuestra sucinta comparación, otros apartados se van develando como similares (por ejemplo, el nirvana y la *ataraxia*). Las similitudes por sí solas no indican mucho, más allá de similitudes, pero la relación histórica de Pirrón con Oriente brinda un nuevo significado a esas similitudes. El mimetismo que existe entre la forma de ambas fórmulas, procedimientos y finalidades abre un espacio para considerar seriamente la influencia budista en Pirrón, obviamente tomando como base la relación histórica. Sin ella, es complicado hablar de una relación teórica.



Es importante destacar que aquí hemos hablado de influencia oriental e influencia budista, lo cual otorga cierta incertidumbre en las conclusiones. Esto es debido a que, si bien la presente investigación apunta específicamente a una dirección (Pirrón acompañó a Alejandro-Pirrón estuvo en contacto con gimnosofistas-Pirrón presenta influencia budista y es observable en la configuración de la *Epojê*), no encontramos una prueba definitiva que de por confirmada al 100 por ciento esta conclusión. Es importante reconocer que la incertidumbre existente con respecto a la identidad de los gimnosofistas permite abrir el espacio para considerar otras influencias, como la de jainistas, escépticos de la India (ajñana), yoginis o algún otro grupo filosófico contemporáneo. El presente trabajo encuentra plausible la influencia budista con base en las similitudes de las fórmulas *Epojê* y *Catuskoti*, pero también encuentra difícil descartar otras influencias sin antes haberlas estudiado y comparado. Podemos decir de manera mínima que la consideración jainista de las siete vías, por ser formalmente de siete vías, se aleja bastante de la formulación de la *Epojê*, mas no puede hablarse de las otras influencias propuestas. A la luz de los datos expuestos y los procedimientos aquí realizados, consideramos altamente plausible la relación histórica y teórica entre pirronismo y budismo temprano. La balanza cede más ante un lado.

ὅπερ ἔδει δεῖξαι.



Citas en su lengua original

En conformidad con el MLA (novena edición), añadimos los extractos originales en lengua extranjera que citamos y traducimos a lo largo de la tesis.

Estado del conocimiento

1 A small number of articles published over the last century and a half discuss this issue, mostly comparing the Late Pyrrhonism of Sextus Empiricus with the late Buddhist Madhyamika system, which is thought to go back to the legendary sage Nāgārjuna.

2 Whether and to what degree Pyrrhonism—and, by implication, the sceptical tradition of Western thought—was influenced by Buddhist ideas has been much debated by scholars but so far there is no consensus among them.



Planteamiento del Problema

3 The naked sages he met have become a topos in Western classical literature, so much so that it is probably impossible to derive much detailed historical information about them from this literature.

4 We know very little and have to depend on indirect evidence for information about the aspects of this culture that preceded Buddhism and Jainism, and about those that did not find direct expression in these two religions.

5 Bronkhorst's most important argument against the pre-Buddhist antiquity of the Upaniṣads is based on points regarding the textual history of the important Yājñavalkya-kāṇḍa (...) As I have argued elsewhere, however, the evidence from Kātyāyana and Patañjali does not suggest that the Yājñavalkya-kāṇḍa was composed in the mid-fourth century BCE.

6 That said, there are sections of this book that read like they have been put together from previously published works without a serious attempt to make them fit seamlessly into the narrative (...) Bronkhorst overstates his thesis of the Brahmanical crisis.

7 The region of Gandhāra, as we saw, was a centre of Brahmanical culture when Alexander arrived (...) Buddhism and Jainism do not enter into the picture in the region of Taxila.



Capítulo Uno

8 We have no means of distinguishing which of these stories and sermons are authentic and which are invented. The scriptures do not provide us with information that will satisfy the criteria of modern scientific history. They can only claim to reflect a legend about Gotama that existed some three generations after his death when the Pali Canon took definitive form.

9 In an area like Indian Buddhist doctrinal history, where there is constant discussion but little proof, it might sometimes be useful if we try to draw up lists of what we actually know. If, however, we begin with the purpose of limiting ourselves to what we can actually know in regard to these problems, then the conventional evaluation and use of literary sources in discussions of Buddhist doctrinal history becomes, in fact, our first problem, and it is here that we must begin.

10 By attempting to show that the canonical texts are not reliably old, and that we must turn to the epigraphic evidence to gain any idea about the historical reality of ancient Indian Buddhism, Schopen has actually shown that some collections of texts must indeed be old and contain evidence for the period before the inscriptions begin to appear.

11 Stories about the Buddha's life and the formation of the sangha connect his birth, awakening, teachings, miraculous performances, and recruitment of followers to specific places and temporal frameworks.

12 Hagiographic accounts of the Buddha's religious biography combine legendary narratives with information about the religious, social, economic, and political climate of his time, as viewed through later literary lenses.

13 The stupa would become a reference point denoting the Buddha's presence in the landscape. Early texts and the archaeological records link stupa worship with the Buddha's life and especially



the key sites in his career. A standard list of eight shrines is recommended for pilgrimage and veneration.

14 The expansion of Buddhism is often seen as originating in the Ganga Valley, and then expanding across the subcontinent as also Asia. This model is largely based on later textual references to sites associated with the life of the Buddha and assumes that Buddhism was a single unified entity (...)

It is not validated by the textual evidence that underscores the development of the Buddha's life story (...) Given the presence of several monastic orders and lineages, the expansion process was clearly far more complex than a simple matter of diffusion of the religion from sites in the Ganga Valley.

15 Apart from the account of the first two communal recitations (saṅgīti) or Councils and a certain amount of information relating to the reign of the Emperor Aśoka, we are largely dependent upon traditional Buddhist accounts of the origin of the eighteen schools.

16 All the sources are in agreement in placing the council of Rājagṛha in the year one of the Nirvāṇa, according to the long chronology in 486 B.C., and according to the short chronology in 368 B.C. The council of Vaiśālī is located between the year 100 and 110 of the Nirvāṇa : the Sinhalese sources which adopt the long chronology therefore place it in the year 386 B.C., corresponding to the tenth year of the reign of Kāśyapa; two Sanskrit sources which follow the short chronology, the *Sarvāstivādin Vinaya*, the *Mūlasarvāstivādin Vinaya*, as well as Hsüan-tsang, situate the council 258 B.C., that is, ten years after the consecration of Aśoka the Maurya.

17 However, because some monks in the east (Magadha and Vaiśālī) joined with ones in the west in opposing the adoption of the ten points, the dispute should be viewed as one between a



conservative group, which advocated a strict interpretation of the precepts, and a more liberal group, which wished to permit certain exceptions to the observance of the precepts.

18 Thus rather than portraying the Buddhist community in its early formative period as a homogeneous order within which an initial schism resulted in subsequent fragmentation, it might be better to adopt a model of a haphazardly scattered community in which natural variation in doctrine and in disciplinary codes was interpreted by the later tradition as the foundation of subsequent sects and schools of thought.

19 both Northern and Southern (Pali) sources are in agreement that a schism that resulted in the formation of the Mahasanghika and Sthavira schools occurred one century after the Buddha's death. Since the *vinayas* of the Theravada, Sarvastivadin, Mahisasaka, and Dharmaguptaka schools all record that the controversy over the ten points of *vinaya* occurred one century after the Buddha's death, this dispute be considered to be the cause of the basic schism.

20 Just after the Second Buddhist Council some Vajjian monks did not want to remain in the Sangha of the Theravadins or Sthaviravidiins and they formed a new Sangha known as the Mahasangha and they were known as the *Mahasanghikas* or the 'monks of the great congregation'

21 It is legitimate to assume, though, that the early Buddhist schools must have been for a long period fraternities based on minor *vinaya* differences only, and it may well be the case that at least some of these schools represent de facto divisions (...) We are not dealing here with schisms in the tradition, but with doctrinal dissensions; not with disparate denominations, but with informal intellectual branches that developed spontaneously due to the geographical extension of the community over the entire Indian subcontinent and subject to the particular problems each Sakgha confronted.



22 In discussing the basic schism, the extent of Buddhism's spread in India and the difficulties in communication between areas of India must be taken into account. The schism probably did not occur over a period of days or months. Consequently, scholars cannot determine exactly when it occurred or at what point it was completed. However, the schism clearly did occur a little more than a century after the Buddha's death. As the dissension gradually spread and involved many of the orders in various parts of India, arguments over a number of different points arose.

23 It is undoubtedly true (a matter of fact which has been, however, ignored by modern scholarship) that the idea expressed by Aristoxenus' Indian is, indeed, one of the most universal axioms in Brahmanic thought.

24 Later sources which attribute to Sikyamuni voyages to distant lands — North-West India, KaSmir, Lake Anavatapta and the island of Ceylon — should be considered as apocryphal.

25 The ADAB testify to the existence of central scribal schools in the empire and to some administrative personnel working in Central Asia who may have come from the imperial heartland.

26 In modern terms, Gandhāra corresponds to the area around Peshawar, capital of the Khyber Pakhtunkhwa Province (formerly North-West Frontier Province) of Pakistan (...) This territory includes the Swat Valley to the north, the western Punjab including the ancient metropolis of Taxila to the east, eastern Afghanistan to the west, and in the north Bactria (modern northern Afghanistan and southern Uzbekistan), and even parts of the region around the Tarim Basin in Central Asia in the modern Xinjiang Uyghur Autonomous Region of China.

27 At that time the pre-eminent physician in the world was living at Takkasilā. Then, without asking permission from Prince Abhaya, Jīvaka left for Takkasilā. When he eventually arrived, he went to that physician and said, "Teacher, I wish to learn the profession." (...) Jīvaka learned much,



and he learned quickly; he remembered well and did not forget. After seven years, Jīvaka thought, “I’m a good learner, and I’ve been studying for seven years. And yet there’s no end in sight to learning this profession”.

28 From the discussion so far, it is evident that Gandhāra played out in the poetic imagination in complex and nuanced ways (...) there is a constant portrayal of religious, social and cultural engagement with the região.

29 Questa caratteristica apparteneva ad Alessandro più che a ogni altro sovrano. Si è già parlato dei suoi rapporti con Aristotele; da più autori si racconta che egli considerava il musico Anassarco al primo posto tra gli amici, diede diecimila pezzi d’oro a Pirrone d’Elide quando lo incontrò la prima volta.

30 Em troca de tal auxílio, deixou preceptores magos e caldeus ao, então jovem, Demócrito, além de passe livre por todas as colônias do Império Persa, como a Índia, terra dos gimnosofistas, ou jainas.

31 I want to suggest that identifying sacrificial discourse as inherently “Vedic” or “Brahmanical” (or, for that matter, inherently “religious”) obscures as much as it illuminates.

32 Sacrificing one’s body may eventually result in obtaining a dharma body, but the dharma body itself can be sacrificed and consumed in its stead, through the ritual of recitation. And this ritual/textual body, like the ostensible fleshly body of the bodhisattva, is food—the immortalizing nectar of the dharma.

33 The elaboration of sacrificial tropes in these Mahāyāna sūtras certainly has historical implications for our understanding both of the development of Buddhist thought and practice and of its relation to Brahmanical tradition.



Capítulo Dos

34 form of argumentation used in Buddhist philosophy to categorize sets of specific propositions, i.e., (1) A, (2) B, (3) both A and B, (4) neither A nor B; or (1) A, (2) not A, (3) both A and not A, 4) neither A nor not A.

35 (...) these questions were ‘to be set aside’ (ṭhapanīya) on pragmatic grounds since belief in any of the possible answers was considered irrelevant and otiose for our purpose. It is possible to argue that these questions were regarded to be in principle answerable categorically though dismissed for pragmatic reasons but it is necessary to note that nowhere is it directly stated that these beliefs were either categorically true or categorically false. They were only *pacceka-saccas* and a product of wrong reflection. When we consider all the evidence it is clear that at least some of these questions were considered to have such a logical nature that no answer or no categorical answer could be given to them.

36 Despite some important work done during the last decades a comprehensive study of the origin and development of the *catuskoti* from its use in the earliest Buddhist literature up to its later employment in the Buddhist philosophical works of Tibet, China, and Japan remains yet to be written.

37 Thus it can come about that we aren’t able to rid ourselves of the implications of our symbolism, which seems to admit of a question like “Where does the flame of a candle go to when it’s blown out?” “Where does the light go to?”, “Where does the past go to”? We have become obsessed with our symbolism. —We may say that we are led into puzzlement by an analogy which irresistibly drags us on.



38 Here, then, is the rule of substitution: “not—, not—,” for there is nothing beyond this “not.”

And this is the name—“the real behind the real,” for the real consists of the vital functions, and he is the real behind the vital functions (...) “About this self (atman), one can only say ‘not—, not—.’ He is ungraspable, for he cannot be grasped.

39 In the context of the seven predications, ‘syāt’ comes to mean ‘possibly’, but not in the sense of there being some uncertainty as to whether or not the sentence is true, but rather in the sense of there being some way in which the sentence really is true. The term ‘syāt’ qualifies the rest of the sentence: it says that in a certain way, or from some particular standpoint, the sentence is (undoubtedly) true. So, for example, the first predication states that “in a certain sense, everything simply is,” or “there is some point of view from which everything simply exists.”.

40 "A Monk asked:/"Does a dog have Buddha-nature?"/The Zen Teacher answered:/"Mu".

41 (...) no one understands the four alternatives, but perchance one does understand the four alternatives in a disjunctive system, or the four alternatives applied to causation, or the four alternatives applied to existence. The four alternatives, disjunctively considered, constitute a preliminary orientation. The alternatives of causation, each denied, are a meditation with upholding of human reason with its inferences, definitions, and the like. The alternatives of existence, each denied, are a meditation with ultimate downgrading of human reason.



Capítulo Tres

42 The passage would then signify: the sceptic agrees – that is, gives his assent to the fact – that honey appears to him here and now to have a sweetening action, but as for knowing whether it is sweet, on the basis of (1) the phenomenon and (2) the principle that there is a conformity between phenomenal qualities and real qualities (a principle that, besides, he rejects), the sceptic does not agree.



Capítulo cuatro

43 “if we’ve been in the Aristotle’s Lyceum, that will be the end of the dialogue (...) because, is it true? no, is it false? no: [ergo] End of story”

44 “We find as early as Uddālaka an awareness in Indian thought of the importance of consistency and the principle of Contradiction (...) in one place in the Samyutta Nikāya, we come very close to a formal statement of the principle of Non-Contradiction”.

45 When Poussin referred to this logic and observed that Indians “never clearly recognised the principle of contradiction,” what was at fault was his own failure to understand the structure of this logic, probably because he was convinced that there could be only one system of logic, namely, the Aristotelian.

46 It is a commonplace that ancient skepticism differs from skepticism as discussed in contemporary philosophy – or at any rate, in contemporary epistemology – in being practical; skepticism is supposed be an outlook that one incorporates into one’s life, as opposed to simply discussing in the seminar room. In the Pyrrhonist tradition this is taken one step further: not only is it assumed that one will live in accordance with skepticism, but the skeptic’s life is said to have special and unique advantages.

47 This state of the cessation of suffering (DUHKHA) and its causes (SAMUDAYA) is glossed as nirvāṇa.

48 neither the sun nor the moon (...) It is not something fixed, it moves not on.

49 in order to put an end to suffering, one must destroy its causes: unwholesome (AKUŚALA) actions (karman) and the negative afflictions (kleśa) that motivate them.



Discusión

50 The new data will have a positive effect on the future assessment of the Early Historic phases of the region (...) In this period, during the Achaemenid acculturation phase, the Barikot sequence reveals an early urbanization phase (...) In that period, for the first time, ceramic forms from the Gangetic plain reached the highlands of Gandhara and Swat. In the following periods the city of Barikot was part of a commercial and political network that linked it first to the Mauryan and Graeco-Bactrian kingdoms.

51 The inscription dated around the beginning of the era of Im̐dravarma seems almost to be telling us that the sovereigns of Avaca took the relics from a stupa of the Maurya period, of uncertain location, and carried it in procession to find a new home in their territories.

52 The material culture of this ‘Saka-Parthian’ phase³ shows a certain westernisation of customs (...) The development of the Gandharan sculpture school (...) eventually showed an abrupt advance that is worth looking into.

53 We do not think the existence of the tetralemma in two different traditions to be a phenomenon that requires an explanation of historical influence. For if [sic] a tradition contains a distinction between affirmation and negation, then it is capable of producing the first two propositions of the tetralemma; in order to get the remaining two we need only assume that the tradition is capable of disjunction and conjunction.



Referencias

Estado del conocimiento, Planteamiento del Problema y Metodología:

Access to Insight. “Nidd II_utf8”. Access to Insight.
(https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/Nidd_II_utf8.html).

Allon, Mark. “The Formation of Canons in the Early Indian Nikāyas or Schools in the Light of the New Gāndhārī Manuscript Finds”. *Buddhist Studies Review*, vol. 35, núm. 1. 2018.
<https://doi.org/10.1558/bsrv.36761>.

Batchelor, Stephen. *Confessions of a Buddhist Atheist*. Spiegel and Grau. Nueva York. 2010.

———. “Greek Buddha: Pyrrho’s Encounter with Early Buddhism in Central Asia”.
Contemporary Buddhism vol. 17. 2016. <https://doi.org/10.1080/14639947.2016.1189141>.

Bauer, Wolfgang. *Historia de la filosofía china*. Herder. España. 2009.

Beckwith I., Christopher. *Greek Buddha: Pyrrho’s Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton University Press. 2015.

Bocado Crespo, F. Enrique. “La influencia del vocabulario budista en la filosofía occidental: una aproximación a la genealogía de la gramática filosófica”, *Conceptos en disputa, disputas sobre conceptos*. Dykinson. 2022. Madrid.

Trad. Bodhi, Bhikkhu. *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha’s Discourses Together with its Commentaries*. Wisdom Publications. Boston. 2017

———. *In the Buddha’s Words: an Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Wisdom Publications. Boston. 2005.



- . *The Numerical Discourses of the Buddha: a Translation of the Anguttara Nikāya*. Wisdom Publications. Boston. 2012
- Bronkhorst, Johannes. *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*. Brill. Holanda. 2016.
- . *Greater Magadha: Studies in the culture of Early India*. Brill. Holanda. 2007.
- Bueno, Gustavo. “Symploké - Gustavo Bueno - Tesela 034”. *Youtube*. Subido por fgbuenotv. 2010.
<https://youtu.be/fML2Ysy6l6s?si=NuKOwDg-w29Cpara>.
- . *Teoría del cierre categorial II*. Pentalfa ediciones. Oviedo. 1993.
- Campbell, Lile. "Asiatic Jones, Oriental Jones": Sir William Jones' role in the raise of comparative linguistic". *Language Clasification: History and Method*. Cambridge University Press. Nueva York. 2008.
- . "The History of Lingüistics". *The Handbook of Linguistics*. Blackwell Publishers. Massachusetts. 2003.
- Cribb, Joe, “Greek Gods and the Influence of Greek Art After the End of the Greek Rule”, *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Routledge. Nueva York. 2021.
- Decleva Caizzi, Fernanda. *Pirroniana*. Lededizioni. Milano. 2020. (También presente en “Capítulo 4”.)
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía* Tomo I. Sudamericana. Argentina. 1965 (también presente en “Capítulo 1”).



Flintoff, Everard. “Pyrrho and India”. *Phronesis* 25. 178
1980.

<https://doi.org/10.1163/156852880X00052>.

Frolov, Iván T. *Diccionario de Filosofía*. Trad. O. Razinkov. Editorial Progreso. Moscú. 1984.

Goodman, Charles. “Neither Scythian nor Greek: A Response to Beckwith’s Greek Buddha and Kuzminski’s ‘Early Buddhism Reconsidered’”. *Philosophy East and West* 68 No. 3. 2018.

<https://doi.org/10.1353/pew.2018.0082>

Johnson, Monte Ransome y Shults, Brett. “Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy”. *Comparative Philosophy* vol. 9, no. 2. 2018. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2018\).090204](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2018).090204)

Jones, Williams. "The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2d of February, 1786". *The Works of Sir William Jones In Six Volumes*, Vol. 1. G. G. and J. Robinson. Londres. 1799.

Kubica, Olga. “The Interpreters of Alexander in the Remote Provinces of the Great King”. *Legacy of the East and Legacy of Alexander*. Harrassowitz Alemania. 2024. <https://doi.org/10.13173/9783447121323>

Kuzminski, Adrian. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lexington Books. 2008. Nueva York.

Nietzsche, Friederich. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889)*, 2 ed. Tecnos. España. 2008.



Maestro, Jesús G. “Cómo alcanzar la objetividad en la interpretación de la literatura”. *Youtube*.

Subido por Jesús G. Maestro. 2016. https://youtu.be/fh7_rIC4IFM?si=ameDMNch0nG-Fy5C.

Maniscalco, Francesco. “A New Interpretation of the Edicts of Asoka from Kandahar”. *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, vol. 54. 2018. <http://doi.org/10.30687/AnnOr/2385-3042/2018/01/011>.

McEvelley, Thomas. “Foreword. History: Competition or Collaboration?”. *The Shape of Ancient Thought*. Allworth Press. Nueva York. 2002.

Ollivelle, Patrick. “Johannes Bronkhorst: How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas. (Handbook of Oriental Studies.) Xviii, 572 Pp. Leiden: Brill, 2016. ISBN 978 90 04 31519 8.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 81 Núm. 1. 2018. <https://doi.org/10.1017/S0041977X18000228>.

Rajcharoen, Piya. *Suspension of Belief: A Comparative Study of Early Buddhism and Pyrrhonism*. University of the West. Tesis. California. 2021.

Toribio Gutiérrez, María Fernanda. *Πύρρων ὁ Ἠλεῖος. Las palabras no escritas*. Universidad Veracruzana. Tesis. Veracruz. 2017. (También presente en “Capítulo 1”)

Vofchuk, Rosalía Clara. “Primeras menciones del budismo en el mundo greco-romano”. *Revista de estudios budistas*, Vol. 2. 1992

———. “Un testimonio de cruce de culturas: el arte greco-romano-budista de Gandhara”. *Revista Brasileira De Estudos Clássicos*. Vol. 5.6 1993. <https://doi.org/10.24277/classica.v0i0.792>



Verardi, Giovanni. “Buddhism in North-western India and Eastern Afghanistan, Sixth to Ninth Century AD”, *ZINBUN*, 43. 2012. <https://doi.org/10.14989/155685>.

Wynne, Alexander. “Wynne on Bronkhorst, 'Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India'” *H-Buddhism*, 2011. (<https://networks.h-net.org/node/6060/reviews/16094/wynne-bronkhorst-greater-magadha-studies-culture-early-india>).

Capítulos 1-4

Alfieri, Vitorrio Enzo. *Gli Atomisti: Frammenti e Testimonianze*. Editorial Laterza. Bari. 1936.

Allon, Mark y Salomon, Richard. “New Evidence for Mahayana in Early Gandhāra”. *The Eastern Buddhist NEW SERIES*, Vol. 41, No. 1. 2010. <https://www.jstor.org/stable/26289587>.

Álvarez-Pedrosa Nuñez, Juan Antonio. “Introducción”. *Relaciones de la India*. Dykinson. Madrid. 2018.

Aristóteles. Trad. José Luis Calvo Martínez. *Ética a Nicómaco*. Alianza. Madrid. 2005

Armstrong, Karen. *Buddha*. Penguin Books. Estados Unidos. 2004.

Asheri, David, Lloyd, Allan y Corcella, Aldo. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford University Press. Gran Bretaña. 2007.

Asvaghosa, Trad. Avanzati, Beatriz y Gutman, Alejandro. *Buddhacarita*. 2011.

Ball, Warwick. “Arachosia, Drangiana and Areia”. *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Routledge. Nueva York. 2021.

Bayero, Theophilo Siegrido. *Historia Regni Graecorum Bactriani*. Petrópolis. 1738.



Berry, Jessica N. "Sextan Skepticism and German Idealism". *Epistemology After Sextus Empiricus*.

Oxford University Press. Estados Unidos. 2020.

Bett, Richard. *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*.

Cambridge University Press. Nueva York. 2019.

———. "Introduction". *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University

Press. Nueva York. 2010.

Trad. Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi. "Mahāsīhanāda Sutta". *The Middle Length Discourses*

of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya. Wisdom Publications. Boston. 2005.

(la traducción al español utilizada carece de autoría, pero se puede revisar en el siguiente

link: <https://budismoalicante.com/pdf/SutradelGranDiscursodelRugidodelLeon.pdf>).

Bharadwaja, V. K. "Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical

Alternatives (catuṣkoṭi) in Buddhist Logic". *Philosophy East and West* 34, no. 3. 1984.

Bodhi, Bikkhu. "Toward a Threshold of Understanding". *Buddhist Publication Society*. Sri Lanka.

1995. (disponible en: https://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_30.html).

Bosman, Philip R. "The Gymnosophist Riddle Contest (Berol. P. 13044): A Cynic Text?". *Greek,*

Roman, and Byzantine Studies, 50. 2010.

Bosworth, A. B. *Alejandro Magno*. Akal. Madrid 2005.

Brennan, Tad y Roberts, Cliff. "Sextus Empiricus". *Skepticism: from Antiquity to the Present*.

Bloomsbury. Nueva York. 2018.



Bury, R. G. "Introduction". *Outlines of Pyrrhonism*. Loeb Classical Library 273. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

Buswell Jr., Robert E. y Lopez Jr., Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton University Press. Nueva Jersey. 2014.

Trad. Brahmalī, Bhikku. "Civarakkhandhaka" *Vinayapiṭaka*. (<https://suttacentral.net/pli-tv-kd8/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>).

Brito, Rodrigo P. de. "Pirro e Índia, similaridades entre o Pirronismo e o Jainismo". *Alétheia- revista de estudos sobre Antiguidade e Medieval*, vol. 1. 2011.

Coll Mármol, Jesús Antonio. "La naturalidad del escepticismo". *Principia*, No. 16. 2012.

Cunningham, R. A. E., K. P. Acharya, K. M. Strickland, C. E. Davis, M. J. Manuel, I. A. Simpson, K. Gilliland, J. Tremblay, T. C. Kinnaird, and D. C. W. Sanderson. "The Earliest Buddhist Shrine: Excavating the Birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)." *Antiquity* 87. 2013. <http://dro.dur.ac.uk/11508/>.

Cousins. L. S. "The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools". *The Buddhist forum* Vol. II. The Institute of Buddhist Studies. 2012.

Chiesara, María Lorenza. *Aristocle de Messene: Testimonia and fragments*. Oxford University Press. 2001.

———. *Historia del escepticismo griego*. Siruela. Madrid. 2007. (También presente en "Discusión")

de la Peña. Ernesto. *Kaultiya o el Estado como mandala*. CONACULTA. México. 2009.



Decleva Caizzi, Fernanda. “Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide”. *Lo scetticismo antico: Atti del convegno organizzato dal centro di studio del pensiero antico del C.N.R.* Bibliopolis. Roma. 1980.

Dessein, Bart. “The First Turning of the Wheel of the Doctrine—Sarvastivada and Mahasamghika Controversy”. *The Spread of Buddhism*. Brill. 2007

———. “The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahāyāna Buddhism: Evidence Provided in the Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra”. *The Eastern Buddhist, NEW SERIES*, Vol. 40, No. ½. 2009.

Díaz Martín, Eduardo. “El Escepticismo en la antigüedad”. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta. 2013.

Dietz, Siglinde. “Buddhism in Gandhara”. *The Spread of Buddhism*. Brill. Países Bajos. 2007.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial. Madrid. 2007.

———. Ed. Tiziano Dorandi. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge University Press. Nueva York. 2013.

———. Trad. Román Alcalá. “Diógenes Laercio – Libro IX”. *Philosophical Skepticism*. Disponible en (<http://www.uco.es/philosophical-skepticism/philosophical-skepticism/sources/diogenes-libro-ix.html>)

Domínguez Monedero, Alfonso. “Alejandro Magno y sus conquistas | Adolfo Domínguez Monedero” *Fundación Juan March*. Disponible en (<https://canal.march.es/es/coleccion/alejandro-magno-conquistar-confines-todas-tierras-1188>).



Douglas, John G. "Hellenic Buddhism (Pyrrho's Dharma)". 2017

Estrabón. *Geografía: libros XV-XVIII*. Gredos. Madrid. 2015.

Eusebio de Cesarea. Trad. Román Alcalá, Ramón. *Praeparatio Evangelica*.
(<http://www.uco.es/investiga/grupos/philosophical-skepticism/philosophical-skepticism/sources/aristocles-mesina.html>).

Filliozat, Jean. "La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde". *Journal des Savants, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, avril-juin. 1981.

Flavio Arriano. *Anábasis de Alejandro Magno: Libros IV-VIII (India)*. Gredos. Madrid. 1982.

Fogelin, Lars. *An Archaeological History of Indian Buddhism*. Oxford University Press. Nueva York. 2015.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía I: Grecia y Roma*, séptima ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1997.

Garfield, Jay L. "Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West". *Philosophy East and West*, vol. 40, no. 3. 1990. <https://doi.org/10.2307/1399425>

Gharehkhani, Zahara. *El budismo iranio. El budismo iranio durante el periodo parto-sasánida entre el paganismo y el chamannismo*. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid. 2019.

Gombrich, Richard. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2 ed. Routledge. Estados Unidos. 2006. (También presente en "Nacimiento y muerte de Buda").



Gómez Rodríguez, Luis O. “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas”. *Estudios de Asia y África* Vol. 10, núm. 2 (28). 1975.

Grgic, Filip. “Skepticism and Everyday Life”. *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Brill. Países Bajos. 2011.

Gummer, Natalie “Sacrificial Sūtras: Mahāyāna Literature and the South Asian Ritual Cosmos”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 82, No. 4. 2014.
<https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu067>.

Gunaratne, R. D. “The Logical Form of Catuskoṭi: A New Solution”. *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 2, 1980. *JSTOR*. Doi: <https://doi.org/10.2307/1398848>.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press. Gran Bretaña. 1965.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica. México. 2000.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* 2da ed. Cambridge University Press. Reino Unido. 2013

Hazra, Kanai Lal. *History of Theravada: Buddhism in South-East Asia*. Munshiram Manohorial Publishers. 1982.

Heirman, Ann y Bumbacher, Stephan Peter. “Introduction: The Spread of Buddhism”. *The Spread of Buddhism*. Brill. Países Bajos. 2007.

Heirman, Ann. “Can we trace the Early Dharmaguptakas?”. *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 88, Fasc. 4/5. 2002.



Heródoto. *Historia Libro IV: Melpómene*. Gredos. Madrid 1979.

———. *Historia Libro VII: Polimnia*. Gredos. Madrid. 1985

Hirakawa, Akira. Trad. Groner, Paul. *A history of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayan*. University of Hawaii. Estados Unidos. 1990. (También presente en “Nacimiento y muerte de Buda”).

Janice J. Nattier y Charles S. Prebish. “Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism”. *History of religions* Vol. 16, No. 3. Febrero 1977.

Jayatilke K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. George Allen and Unwin LTD. Londres. 1963.

———. “The Logic of Four Alternatives”. *Philosophy East and West*, Vol. 17, No. ¼. 1967. 69-83.

Koller, John M. “Syādvāda as the Epistemological Key to the Jaina Middle Way Metaphysics of Anekāntavāda”. *Philosophy East and West*, vol. 50, no. 3. 2000.

Kubica, Olga. “Meetings with the ‘Naked Philosophers’ as Case Study for the Greco-Indian Relations in the Time of Alexander”. *Studia Hecynia*, XXV. 2021.
<http://hdl.handle.net/20.500.11956/152281>.

———. *Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East: Sources and Contexts*. Routledge. Nueva York. 2023.

Kreutz, Adrian. “Contradiction and recursion in buddhist philosophy: from catuskoti to koan”. *Asian Philosophical Texts*, Vol. 1 (1). 2019.



———. *On Buddhist Logic*. Universidad de Birmingham. 2020

Lacrosse, Joachmin. “Some Remarks about a Meeting between Socrates and an Indian (Aristoxenus’ fragment 53)”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol. 89, No. 3. 2007.

Lagerlund, Henrik. *Skepticism in Philosophy: A Comprehensive, Historical Introduction*. Routledge. Nueva York. 2020.

Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: from the origins to the Saka era*. Trad. Webb-Boin, Sara. Institut Orientalisle de l'Universite Catholique de Louvain. Paris. 1988. (También presente en “Nacimiento y muerte de Buda”).

LeValley, Paul. “Naked Philosophers-Ascetics: Some Observations on the Shramana Religious Spectrum”. *Sophia*, vol. 39, no. 2. 2000. <https://doi.org/10.1007/BF02822400>.

Lopez, JR. Donald S. *The Story of Buddhism: A Concise Guide to its History and Teachings* 1era ed. Harper-San Francisco. New York. 2001.

Lorenzen, David N., y Benjamín Preciado Solís. *Atadura y Liberación: Las Religiones de La India*. 1era ed., El Colegio de México. México. 1996.

LSJ - Ancient Greek dictionaries. “ἀκλινής”. *LSJ.gr*. (<https://lsj.gr/wikiἀκλινής>)

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. I. John Murray. Londres. 1937.

———. *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. II. John Murray. Londres. 1937.

McEvelley, Thomas. “Pyrrhonism and Mādhyamika”. *Philosophy East and West*, vol 32, no. 1. 1982.



Suttacentral. “Discurso menor sobre el montón de insatisfacción”. *Majjhima Nikaya*.

(<https://suttacentral.net/mn14/en/suddhaso?reference=none&highlight=false>).

Megástenes. “Introduction: Life and Work”. *Indica*. Routledge. Nueva York. 2022.

Mejía Peroni, Luciano. *En búsqueda de los orígenes del escepticismo pirrónico: Comparación entre el pirronismo y el budismo mādhyamika*. Universidad de Los Andes. 2017.

Moitra, Tanni. “Region through text: representation of Gandhāra in the *Mahābhārata*”. *Buddhism and Gandhara: an Archaeology of Museum Collections*. Routledge. 2018. Nueva York.

Mora Rodríguez, Fidel. *El papel de la epojé dentro del método fenomenológico y su relación con la epojé pirrónica. Un dialogo entre Husserl y Pirrón*. Tesis. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. 2022.

Nagarjuna. Trad. Arnau, Juan. “Mūla Madhyamaka Kārikāḥ: El texto fundamental del camino medio”. *Estudios de Asia y África* Vol. 37, núm. 3 (119). 2002.

Neelis, Jason. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Brill. Boston. 2011 (También presente en “Κατάσταση της γνώσης: estado del conocimiento” y “Nacimiento y muerte de Buda”).

Oliver Segura, Juan Pedro. “Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos”. *Antigüedad y Cristianismo*, núm. 7. 1990. <https://doi.org/10.6018/ayc.61251>.

Pajón Leyra, Ignacio. *Categorías y supuestos del escepticismo pirrónico*. Tesis. Universidad Complutense de Madrid. España. 2011.



Pellegrin, Pierre, “Sextus Empiricus”. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*.

Cambridge University Press. Nueva York. 2010.

Petrie A., Cameron. “Achaemenid North-West South Asia”. *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek*

World. Routledge. Nueva York. 2021.

Plutarco. “De Alexandri Magni fortuna aut virtute”. *Tutti Moralia*. Giunti Editore. Milano. 2018.

———. *Vidas paralelas VI*. Gredos. Madrid. 2007.

Pragati, Jain. “Saptabhaṅgī: The Jaina Theory of Sevenfold Predication: A Logical Analysis”.

Philosophy East and West, vol. 50, no. 3. 2000.

Priest, Graham. “6 Buddhism & Science - The Buddhist Catuskoṭi – Priest”. *Youtube*, subido por
Philosophy at the University of Edinburgh. 2018.

(<https://youtu.be/yZFNDmAzcoU?si=wkgl7gmWfxJuFhHX>).

———. *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoti*. Oxford

University Press. Reino Unido. 2018.

Raju, P. T. “The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy.” *The Review of*

Metaphysics, vol. 7, no. 4, 1954. <http://www.jstor.org/stable/20123413>.

Rawlinson. H. G. *India: A Short Cultural History*. Frederick A. Praeger Inc. Nueva York. 1952.

Ray, Himanshu Prabha. *Archaeology and Buddhism in South Asia*. Routledge. Nueva York. 2018.

Revolledo Novoa, Álvaro Arturo. *La ascesis de la virtud: los principios éticos del estoicismo tardío*. Universidad Nacional de San Marcos. Perú. 2002.



Rigopoulos, Antonio. "The Avyākatāni and the Catuskoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka, 2."

Philosophy East and West, vol. 43, no. 1/4. 1993.

Román Alcalá, Ramón. "Los nombres del escepticismo antiguo: aporētikoi, ephektikoi, pyrrhōneioi, skeptikoi y zētētikoi". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, no. 3. 2021.

———. *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas*. Disponible en <http://www.uco.es/philosophical-skepticism/greek-skepticism/pyrrhonian-tradition/pyrrho-of-elis.html#c1>).

Ronkin, Noa. *Early Buddhist Metaphysics: The making of a philosophy*. Routledge Curzon. Estados Unidos. 2005

Ruegg Seyfort, David. "The Uses of the Four Positions of the Catuskoti and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism". *Journal of Indian Philosophy* 5. 1977.

Salomon, Richard. *The Buddhist Literature of Ancient Gandhara: An Introduction with Selected Translations*. Wisdom Publications. Massachusetts. 2018. (También en "Planteamiento del problema).

"Samannaphala Sutta – Discurso sobre los frutos de la vida contemplativa". *Digha Nikaya*. Bosque Theravada (<https://www.bosquetheravada.org/tipitaka/sutta-pitaka/digha-nikaya/dn-2-samannaphala-sutta-discurso-sobre-los-frutos-de-la-vida-contemplativa/#35>).

Senart, Émile. *Essai sur la légende du Buddha: son caractere et ses origins*, 2da ed. Libraire de la Société Asiatique de L'école des langues orientales vivantes, etc. Paris. 1882. (versión libre y textual en: https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_la_l%C3%A9gende_du_Buddha).



Sexto Empírico. *Contra los dogmáticos*. Gredos. Madrid. 2012.

———. *Contra los profesores*. Gredos. Madrid. 2014.

———. *Esbozos Pirrónicos*. Gredos. Madrid. 1993.

Sierra Martín, César. "“El ‘oro de las hormigas’: paradoxografía y geografía en el lógos indio de Heródoto (HDT. III. 98-116)”". *Lucentum*, núm 34. 2015.
<http://dx.doi.org/10.14198/LVCENTVM2015.34.06>

Silva, F. J. da. “Os gregos e a Índia: Os gimnosofistas e sua influência sobre filosofia grega”. *Revista Instante*, vol. 1, núm. 1. 2018.

Soni, Jayandra. “Basic Jaina Epistemology”. *Philosophy East and West*, vol. 50, no. 3. 2000.

Schopen, Gregory. “Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit”. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. University of Hawaii Press. Estados Unidos. 1997.

Szalc, Aleksandra. “Alexander’s Dialogue with Indian Philosophers: Riddle in Greek and Indian Tradition”. *Eos*, XCVIII. 2011.

Trad. Anton P. Baron. “Timbarukasutta”. *Samyutta Nikaya*. Sutta Central
(<https://suttacentral.net/sn12.18/es/baron?lang=en&reference=none&highlight=false>)

Toribio Gutiérrez, María Fernanda. “El equilibrio del “no”. Algunos apuntes sobre el “οὐ μᾶλλον” en *Praep. Evag.* 14.18.1-5” *Estudios de filosofía*, Núm. 60. 2019.
<https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a03>.



Thorsrud, Harald. *Ancient Skepticism*. Acumen. Reino Unido. 2009.

Trad. Mora, Juan Miguel de. Colab. Jarocka, Ludwica. *Rig Veda*. CONACULTA. Ciudad de México. 2010.

Trad. Olivelle, Patrick. “Brhadaranyaka Upanisad”. *The Early Upanisads: Annotated Text and Translations*. Oxford University Press. Nueva York. 1998.

Trad. Solé-Leris, Amadeo y Vélez de Cea, Abraham. “Sutra sobre el fuego y Vacchagota (no. 72)”. *Majjhima Nikaya: Los sermones medios del Buddha*. Kairos. España. 1999.

Universidad de Chicago. “ἀδόξαστος”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἀδόξαστος>).

———. “ἀκράδαντος”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἀκράδαντος>).

———. “ἀπάθεια”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἀπάθεια>).

———. “ἐπέχω”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἐπέχω>).

———. “ἐποχή”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἐποχή>).

———. “ἐφεκτέον”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ἐφεκτέον>).

———. “ζητέω”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/ζητέω>).

———. “πραότης”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/πραότης>).

———. “σκεπτέον”. *Logeion*. (<https://logeion.uchicago.edu/σκεπτέον>).

Van Aerde, M.E.J.J. “Revisiting Taxila: a New Approach to the Greco-Buddhist Archaeological Record”. *Ancient West & East*, 17. 2018. [doi:10.2143/AWE.17.0.3284895](https://doi.org/10.2143/AWE.17.0.3284895).



Van Aerde, M.E.J.J., Mohns, A. D. L. y Khan, A. G. “Buddha on the Rocks: Gandhāran connections through the Karakorum mountains”. *The Global Connections of Gandharan Art: Proceedings of the Third International Workshop of the Gandhara Connections Project, University of Oxford, 18th-19th March, 2019*. Archaeopress Publishing Ltd. 2019.

Verhasselt, Gertjan. “The Seven Sages and the Inscription of Ai-Khanoum”, *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*. Routledge. Nueva York. 2021.

Vogt, Katja Maria. "Skepticism and Action". *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press. Nueva York. 2010.

Warder, Anthony Kennedy. *Indian Buddhism* 3era ed. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi. 2004.
(También presente en “Nacimiento y muerte de Buda”).

Wayman, Alex. “Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?” *Philosophy East and West*, vol. 27, no. 1. 1977.

Westerhoff, Jan. “Nāgārjuna’s Catuskoṭi”. *Journal of Indian Philosophy* 34. 2006.
<https://doi.org/10.1007/s10781-005-6172-4>.

Williams, Michael. "Descartes’ Transformation of the Skeptical Tradition". *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press. Nueva York. 2010.

Wisdom Library. “Ashrama”. *Wisdomlib.org*. <https://www.wisdomlib.org/definition/ashrama>.

———. “Brahman”. *Wisdomlib.org*. <https://www.wisdomlib.org/definition/brahman>.

———. “Rig Veda”. *Wisdomlib.org*. <https://www.wisdomlib.org/definition/rigveda>.

———. “Upanishad”. *Wisdomlib.org*. <https://www.wisdomlib.org/definition/upanishad>.



———. “Vanaprastha”. *Wisdomlib.org*. <https://www.wisdomlib.org/definition/vanaprastha>.

Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. Oxford. 1958.

Wolfgang Schumann, Hans. *Buddhism: an outline of its teaching and schools*, 4ta ed. Quest Books. Illinois. 1993. (También presente en “Nacimiento y muerte de Buda”).

Woodruff, Paul. "The Pyrrhonian Modes". *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press. Nueva York. 2010.

Wu, Xin. “Central Asia in the Achaemenid Period”. *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Routledge. Nueva York. 2021.

Wynne, Alexander. “The historical authenticity of early buddhist literature: a critical evaluation”. *Vienna Journal of South Asian Studies*. XLIX. 2006.

Zeller, E. y Mondolfo, R. *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico I*, Volumen V (Empédocles, Atomistas y Anaxágoras). La Nuova Italia. Florencia. 1969.

Discusión

Behrendt, Kurt A. *The Buddhist architecture of Gandhara*. Brill. Boston. 2004.

Castro, Ernesto. “Filosofía india | Pensar con(tra) alguien (3/12)”. *Youtube*. Subido por Ernesto Castro. 2023. https://youtu.be/Z0cF-aKjJhY?si=n_E19bgCCO_-EZmQ.

Everett, Daniel. “A Language without Numbers?”. *Youtube*. Subido por Smithsonian Channel. 2012. https://youtu.be/nDM8G5tuHF8?si=wxBTxSRR3eWu_LCU.

Koba-chan. (Ilustración 1) “File:Map of the Indo-Greeks.png”. *Wikimedia*. 2022. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_the_Indo-Greeks.png).



MythVision Podcast. “Buddha FOUND In Ancient Egypt! Dr. Joseph A.P. Wilson”. *Youtube*.

Subido por MythVision Podcast. 2024.

<https://www.youtube.com/live/YYaKTrxjyzs?si=og2kB6gQGq7DuQHW>.

Mircalla22. (Ilustración 3) “Archivo:Imperio de Alejandro Magno con ruta.svg”. *Wikimedia*. 2019.

(https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Imperio_de_Alejandro_Magno_con_ruta.svg).

Olivieri, L.M., Marzaioli F.M, Passariello I., Iori E., Micheli R., Terrasi F., Vidale., D'Onofrio A.

“A new revised chronology and cultural sequence of the Swat valley, Khyber Pakhtunkhwa (Pakistan) in the light of current excavations at Barikot (Birkot-ghwandai)”. *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research Section B: Beam Interactions with Materials and Atoms*, 456. 2019. <https://doi.org/10.1016/j.nimb.2019.05.065>

Oliviero, Luca Maria. *Stoneyards and Artists in Gandhara: The Buddhist Stupa of Saidu Sharif I, Swat (c. 50 CE)*. Edizioni Ca' Foscari. Venezia. 2022.

Rowanwindwhistler. (Ilustración 2) “File:Buddhist Expansion-es.svg”. *Wikimedia*. 2018.

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddhist_Expansion-es.svg).

Sidebotham S., Ast R., Kaper O.E., Bergmann M., Bhandare S., Maurer A., Hartmann R.,

Popławski S., Oleksiak J.M., Bartos N., Geerts R.C.A., Kucharczyk R. “Results of the Winter 2022 Excavation Season at Berenike (Red Sea Coast), Egypt”. *Thetis*, 27. 2022.

Sidebotham S., Zych I., Ast R., Olaf E., Kaper O.E., Hense M., Bergmann M., Osypińska M.,

Newton C., Carannante A., Tomber R. S. “Berenike 2019: Report on the Excavations”. *Thetis*, 25. 2020.



World Imaging. (Ilustración 4) “File:AlexanderConquestsInIndia.jpg”. *Wikimedia*. 2007.

(<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AlexanderConquestsInIndia.jpg>).