

## Entrevista a Graham Priest<sup>1</sup>

RODRIGO CÁRCAMO: Desde la segunda mitad del siglo xx, la filosofía occidental ha pensado con especial atención el problema del reconocimiento de la diferencia. En la ética sería clave para evitar los colonialismos políticos o las repudiadas discriminaciones que producen sufrimiento humano. Las diferencias individuales y culturales serían un hecho, y el pensamiento ético debería asumir este hecho para pensar cómo podemos alcanzar una pacífica convivencia. El budismo, en cambio, partiría de otro hecho: no existe el “yo” o el “sí mismo” respecto del cual pueda haber un “otro”. Tampoco existiría un “nosotros” respecto del cual pueda haber un “ellos”. Las diferencias individuales y culturales podrían ser solo una ilusión. Para empezar nuestra conversación, me gustaría preguntarte: ¿Piensas que por estas u otras razones ambas éticas podrían ser irremediabilmente incompatibles, o acaso inconmensurables, a pesar de que puedan perseguir fines similares?

GRAHAM PRIEST: Según la visión budista, no hay un sí mismo [*self*], en eso tienes toda la razón, pero esta visión a menudo se malinterpreta, porque la locución “sí mismo” es ambigua. A veces, puede significar simplemente la persona. Supongamos que digo: “Yo me vi a mí mismo en el espejo”, o “Ella se vio a sí misma en el espejo”, o “Esta persona siempre piensa en sí misma”. En ese contexto, el “sí mismo” solo significa la persona. Pero, cuando los budistas niegan la existencia de un sí mismo, no niegan la existencia de las

<sup>1</sup> La entrevista se realizó en inglés vía *online* el 28 de marzo de 2021. La traducción es de Patricia Schneiter y Rodrigo Cárcamo Aguad.

personas en este sentido. Los budistas niegan el “sí mismo” en el sentido de que haya algo que sea una parte constante de la persona, que exista todo el tiempo mientras la persona existe, y que defina a la persona como la persona que es. En la filosofía occidental el análogo más cercano sería el alma. Para explicar esto, la analogía estándar es el carruaje, pero piensa en un automóvil, ¿qué es un automóvil? Bueno, un automóvil es un montón de partes que llegan a existir en un determinado tiempo, estas partes interactúan unas con otras e interactúan con el medio ambiente, algunas se desgastan y se reemplazan, y al final todas las piezas se desmoronan, pero no hay una parte del automóvil que deba permanecer siempre constante para que el automóvil siga siendo siempre el mismo. Todo se puede cambiar, incluso la placa o patente de la matrícula. La concepción budista de una persona también es así. Por supuesto, las partes de una persona son diferentes, son psicobiológicas. No obstante, una persona es solo este conjunto de partes que se desarrollan dinámicamente y no hay ninguna parte que deba permanecer constante. Entonces, cuando los budistas niegan el sí mismo, niegan que exista ese tipo de parte. Pero no niegan que hay personas y, por supuesto, la ética es acerca de cómo tratas a las personas. De modo que la concepción budista del no yo [*no self*] no pone en absoluto en peligro a la ética en el sentido estándar. Y como probablemente ya sabes, la ética budista tiene muchos aspectos, pero una de sus principales preocupaciones es la compasión hacia otras personas. En ese sentido, tu relación con otras personas es absolutamente integral a la ética budista.

RC: En ese sentido, sería falsa y dañina la imagen occidental del budista como una persona aislada de la sociedad e incluso indiferente a ella. La imagen del monje budista solitario.

GP: Ciertamente, no es apropiada. El objetivo de la religión budista es el logro de la iluminación o el despertar; eso es algo que tú persigues, es algo para ti. Sin embargo, la ética budista siempre ha sido una ética comprometida con la compasión. Entonces, al final, el logro de la iluminación es para todos, no es solo para ti. De hecho, el budismo pasa por un desarrollo muy importante alrededor del cambio de la Era Común. El pensamiento budista comienza en el siglo V o VI antes de la Era Común y se desarrolla durante estos quinientos o seiscientos años, pero en los años cercanos al cambio de la Era Común surge un nuevo tipo de budismo, que se llama “Mahāyāna”,

es decir, el Gran Vehículo. Se llama así, precisamente, porque pone gran énfasis en la compasión. El budista Mahāyāna hace un voto: no entrará en el despertar final, el nirvana final –aunque pueda hacerlo– hasta que todos lo hagan. Entonces, la compasión es absolutamente esencial para el budismo Mahāyāna. La compasión también fue parte del budismo inicial, pero, sin duda, se volvió central después del surgimiento del budismo Mahāyāna.

RC: Quizás la diferencia radica en que la paz interior o paz mental en la ética occidental no es un fin en sí mismo como lo es en el budismo.

GP: No estoy seguro de que exista algo así como una ética occidental. Hay muchos sistemas diferentes de ética. La ética de Platón es diferente a la de Agustín, y la de Agustín es diferente a la de Kant, a la de Mill y así sucesivamente. Además está la tradición helenística: epicureísmo, estoicismo, escepticismo, y en toda la ética helenística encuentras algún tipo de énfasis en la ataraxia o *tranquilitas*, y estas cosas no están a un millón de millas de distancia de la paz mental (en sánscrito *upekṣā*), la cual es una parte importante de la ética budista. Así que hay, al menos, resonancias entre algunos tipos o sistemas de la ética occidental y la ética budista.

RC: No es difícil encontrar ciertas afinidades entre la filosofía de Heidegger y el budismo: la inefabilidad del ser, la importancia de la nada, entre otras. Tú hablas de esas afinidades en algunos de tus libros; sin embargo, a pesar de todas las afinidades, hay algo que separaría profundamente a Heidegger del budismo: su relación con las ciencias. Para conocer tu opinión al respecto, se me ocurre preguntarte lo siguiente: ¿Por qué crees que Heidegger pudo decir, en 1951, que “la ciencia no piensa” y, en cambio, el Dalai Lama dijo lo siguiente, cito: “Si el análisis científico demostrara concluyentemente que determinados postulados del budismo son falsos, entonces deberíamos aceptar los descubrimientos de la ciencia y abandonar dichos postulados”<sup>2</sup>

GP: La mayoría de los budistas contemporáneos –en realidad, puede ser una exageración–, pero, sin duda, un número importante de budistas contemporáneos enfatizan la importancia de la ciencia. Uno de ellos es el actual Dalai Lama. En ese sentido, es una religión bastante diferente al

<sup>2</sup> “If scientific analysis were conclusive to demonstrate certain claims in Buddhism to be false, then we must accept the findings of science and abandon those claims”. Dalai Lama. *The universe in a single atom*. New York: Morgan Road, 2005: 3.

cristianismo, que, a su manera, siempre ha sido reticente a la ciencia. Entre otras razones, porque en el cristianismo hay un Dios y, por tanto, hay una revelación divina. Si algo entra en tensión con lo que se considera que es verdadero, porque es una revelación divina, entonces, será problemático. Y, por supuesto, en la historia del cristianismo eso ha sucedido varias veces. Ahora bien, como no hay un Dios en el budismo, no tienes este terreno para un potencial conflicto, así que puedes encontrar budistas importantes como el Dalai Lama, que piensan que la ciencia realmente tiene relevancia. El budismo es una exploración, explora cómo es el mundo, y la ciencia te dice cosas importantes sobre el mundo. Así que la ciencia y el budismo pueden ir juntos. Esta parte de la respuesta a tu pregunta es relativamente sencilla. La cuestión de Heidegger es diferente. Si se habla de la visión de Heidegger sobre la ciencia, hay que pensar en sus puntos de vista sobre la tecnología. Ciertamente, en sus ensayos posteriores sobre el tema, él está fuertemente en contra de la tecnología o, al menos, de cierto tipo de pensamiento tecnológico. Y aquí es donde comienza la complejidad. Yo no creo que Heidegger esté en contra de la ciencia como tal; pero, sin duda, está en contra de la tecnología cuando esta deforma nuestra comprensión del mundo en que vivimos. Para entender esto, hay que remontarse a su proyecto fundamental, el proyecto que persiguió desde el principio, es decir, responder a la pregunta por el ser, a la *Seinsfrage*. En el comienzo de *Sein und Zeit*, plantea la pregunta: ¿Qué es el ser? Una pregunta mucho más difícil e importante de lo que uno podría pensar. Heidegger pensó que podría responder a esta pregunta; pero, finalmente, no se materializó. La última parte de *Sein und Zeit*, donde se suponía que debía responder la pregunta, nunca se escribió. El libro está incompleto. Pero, más tarde, después de ese período de su pensamiento llamado “*die Kehre*” (el Giro), parece abordar la pregunta de una manera algo diferente a como la concibió en *Sein und Zeit*. El enfoque a la cuestión del ser que tienes en este Heidegger posterior es diferente: tienes que dejar que el ser por sí mismo se manifieste de cierta manera. El ser está, en un sentido importante, oculto para nosotros, y para ver qué es el ser hay que dejar que él mismo se manifieste. En cierto sentido, es un poco como en el *Tractatus* de Wittgenstein, hay algunas cosas que no se pueden decir, pero se pueden mostrar. Así que tienes que tener los ojos abiertos para ver cómo los entes muestran el ser, y esto es lo que puede hacer la buena poesía, el arte; también cierto tipo de cogitación, que Heidegger llama “pensar”. Ahora volvamos a la cuestión de la tecnología. El gran problema de Heide-

gger sobre esto –al menos, como yo lo entiendo– es que, si tienes solo una visión tecnológica del mundo, te cierra la posibilidad de que los entes que tenemos, los dispositivos tecnológicos que tenemos, nos muestren el ser. A las máquinas, como el automóvil, las tratamos meramente como un medio para ir de A hacia B, pero nunca miramos el automóvil para ver qué puede mostrarnos acerca de lo que él es, lo que entes como nosotros hacemos con él, lo que él hace con su entorno, etcétera. Entonces, si lo tratamos simplemente como si fuese una máquina muerta, nunca abriremos los ojos para ver lo que puede mostrarnos sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Sin embargo, no tienes por qué verlo solo así. Un automóvil puede abrirte los ojos a muchas cosas, incluidas las cosas malas, como contaminar el mundo cuando lo usas. Entonces, en resumen, no creo que se oponga a la tecnología como tal, sino que se opone a este tipo de tecnologización. Volviendo a la cuestión de la ciencia en sí, realmente tampoco creo que Heidegger esté en contra de la idea de que la ciencia nos dice algo importante sobre el mundo. Volvamos a *Sein und Zeit*. En primera instancia, nuestra comprensión del mundo es fenomenológica. En primer lugar, nosotros captamos el mundo a través de cosas que son *Zuhandenheit*, cosas que están a la mano, y si no entiendes eso, te vas a perder algo realmente importante. Sin embargo, cuando puedes dar un paso atrás para observar las cosas, entonces las cosas se tornan *Vorhandenheit*, pero no creo que Heidegger piense que cuando algo es *Vorhandenheit* no puede decirnos algo sobre el mundo. Cuando el martillo se rompe, por ejemplo, hay que observarlo ¡y pensar cómo se repara la maldita cosa! Así que ya lo estás tratando como un objeto *Vorhandenheit*, y eso te dirá algo sobre el mundo: sobre el martillo, su construcción y la potencial reparación. Entonces, Heidegger no está en contra de ver las cosas como *Vorhandenheit*, él solo piensa que si miras las cosas solo de esa manera, te estás perdiendo algo que es realmente importante, a saber, que nuestra primera comprensión del mundo es *Zuhandenheit*. Para usar una distinción que se usa a menudo en la llamada “filosofía analítica”, lo principal es el conocimiento directo [*by acquaintance*] no el conocimiento descriptivo. Entonces, incluso en *Sein und Zeit*, Heidegger no estaría en contra de la ciencia como tal, solo hay que tratarla correctamente.

RC: Quizás lo importante es que está tratando de superar la moderna dicotomía sujeto-objeto, y aquí tendríamos un vínculo entre el pensamiento de

Heidegger y el budismo: la idea de pensar sujeto y objeto como una especie de unidad para superar la dicotomía.

GP: Sí, creo que ese es un punto realmente interesante, porque hay algo muy similar en el budismo, especialmente en el budismo Mahāyāna, que pone un gran énfasis en superar esta dicotomía sujeto-objeto, esta imagen intuitiva que tenemos en la que, por un lado, estamos nosotros y, por otro lado, el mundo. Pero, si vemos las cosas de esta manera, inmediatamente se abren todo tipo de problemas: ¿Cómo cruzas la brecha? ¿Cómo captas el mundo? Superar la dicotomía sujeto-objeto es parte integral de la filosofía de Heidegger, tal como lo has señalado, pero también lo es en la epistemología budista. En este punto son similares.

RC: Permíteme una apreciación personal, cuando toco la batería (el instrumento de percusión), siento que la dicotomía se supera; pareciera que la música tomase las decisiones por mí, además, las baquetas dejo de sentir las cuando ya estoy muy concentrado en la música o con el resto de los músicos. Cuando leo libros sobre el budismo, siempre recuerdo esta experiencia.

GP: ¡Y con razón! Pero en esto se necesita ser cuidadoso, porque así como recién dije que no hay una ética occidental, sino que hay muchas, con el budismo sucede lo mismo. Hay muchos sistemas de budismo en China, en India y en otros lugares; aunque, por supuesto, hay conexiones entre ellos. Los diferentes budismos están interconectados históricamente, pero cada uno enfatiza diferentes cosas. El tipo de experiencia que tú describes, que supera la dicotomía sujeto-objeto, actor y acción, el yo y el mundo, lo enfatiza mucho el budismo chino, especialmente el budismo chan, que los japoneses llaman “zen”. Los japoneses llaman a esta experiencia “*mushin*” (無心), sin mente [*no mind*], donde la dicotomía sujeto-objeto desaparece fenomenológicamente. Heidegger, a veces, habla de una forma muy parecida. Hay un ensayo –de hecho, fue su conferencia inaugural en Friburgo, en 1929– llamado *Was ist Metaphysik?* En este ensayo habla de la nada y habla de la angustia –aunque no con el significado común de este término–, porque, como es típico, Heidegger tuerce la noción para sus propios fines. Pero, en particular, dice que cuando experimentamos angustia, experimentamos la nada y dice que esto es lo mismo que el ser. De esta experiencia destaca que la dicotomía sujeto-objeto desaparece. Entonces, ciertamente en ese ensayo

está muy cerca de la experiencia budista japonesa de *mushin*. Al menos, yo lo leo de esta forma, pero el modo como se interpreta a Heidegger siempre está destinado a ser polémico. ¡No hay dos académicos heideggerianos que lo interpreten de la misma forma! Te estoy dando mi interpretación y sé muy bien que los académicos pueden no estar de acuerdo conmigo. Yo interpreto este texto mediante espectáculos zen y creo que el enfoque que proveen es bastante apropiado.

RC: Leeré lo que escribiste en tu libro *Uno*: “Cuando las ideas cruzan de una cultura a otra, cambian, se despojan de elementos que les había aportado la cultura anterior y se apropian de otros presentes en la nueva. El paso del budismo desde la India a China representa un caso notable. El budismo avanza ahora hacia las culturas “occidentales”, y no me cabe duda de que volverá a cambiar en el trayecto”.<sup>3</sup> Yo no tengo dudas de que Occidente ya se ha beneficiado del pensamiento oriental, pero ¿tú piensas que Occidente también puede llevar cambios positivos al budismo en estos procesos? ¿De qué tipo serían, filosóficos, políticos?

GP: Efectivamente, el budismo se ha trasladado desde el sur de Asia hacia el este de Asia, y de ahí al sureste de Asia, dondequiera que vaya adquiere nuevos aspectos y deja caer algunos viejos. Ahora se está moviendo hacia el oeste y sucederá lo mismo. Todavía es algo reciente, por lo que es difícil hacer predicciones; pero, de todos modos, permíteme hacer un par de predicciones, porque creo que algunas cosas ya están sucediendo. Una de ellas es bastante obvia, porque, sea cual sea la historia oficial, el budismo como religión ha sido tan patriarcal como la mayoría de las principales religiones del mundo. Por ejemplo, el budismo ortodoxo indio dice que las mujeres no pueden alcanzar la iluminación, porque primero tienen que ser buenas mujeres, regresar en otra vida y recién cuando sean hombres podrán tener una oportunidad. En las órdenes budistas, incluso cuando ordenan monjas, tiene que haber un hombre que esté a cargo. Nunca hubo una mujer Dalai Lama. La mayoría de los jefes de los templos en Japón son hombres. Entonces, el budismo ha sido patriarcal. Ahora bien, en Occidente, las personas que se sienten atraídas por el budismo como religión son, en gran parte, personas de clase media educada o relativamente adineradas. Ahí es donde

<sup>3</sup> Priest, Graham. *Uno: Una investigación sobre la unidad de la realidad y de sus partes*. Barcelona: Alpha Decay, 2016: 353, n. 2.

el movimiento feminista ha tenido más éxito y la gente se ha tomado más en serio las lecciones del movimiento feminista. Hablando en general, lo patriarcal del budismo no se limpiará con ese tipo de budistas, como tampoco se limpiará el patriarcado de los musulmanes o del cristianismo de ese modo. Sin embargo, creo que vamos a ver una especie de budismo en Occidente que rechazará por completo al patriarcado del budismo tradicional. Creo que eso es algo que ya está sucediendo. Ahora diré otra cosa más especulativa: la creencia en la reencarnación es una parte muy importante del budismo tradicional, aunque realmente no encuentras argumentos en los textos indios canónicos, es, simplemente, algo que el pensamiento budista tomó del pensamiento indio ortodoxo de alrededor del siglo V o VI después de la Era Común. Entonces, aunque el budismo rechazó algunos de los aspectos de la cultura ambiente, la existencia del yo, *ātman*, la existencia de dios, *Brahman*, no lo rechazó todo, no puede hacerlo; ningún nuevo movimiento social, religioso o filosófico puede comenzar de la nada, por lo tanto, se hizo cargo de esa visión de la reencarnación. Pero, como digo, muy rara vez encuentras argumentos para ella en los textos canónicos, pero la tenemos ahí como una creencia y juega un papel bastante central. No sé si alguna vez desaparecerá en el budismo asiático, aunque en el budismo chino empieza a tener un papel menor, sobre todo en el zen. En el zen, todo el énfasis está puesto en el presente, el futuro es de menor importancia. De todos modos, aunque con algunas salvedades, la reencarnación ha jugado un papel central en la religión budista. Ahora bien, la reencarnación es algo que a la mayoría de los occidentales les resulta muy difícil de aceptar. Acabo de decir que el tipo de personas que se siente atraída por el budismo como religión en Occidente tiende a ser educada, de clase media; creen en la ciencia y parece haber muy poca evidencia científica sobre la reencarnación. Entonces, creo que, cuando el budismo se mueva hacia Occidente, el énfasis en la reencarnación, o tal vez toda la creencia en la reencarnación, desaparecerá. Además, el budismo como filosofía no necesita de la reencarnación, tampoco creo que el budismo como religión necesite de la reencarnación, aunque esto ya es más polémico y los budistas tradicionales pueden negarlo. Pero, creo que es perfectamente coherente un budismo sin la doctrina de la reencarnación y sospecho que veremos un tipo de budismo que no respaldará la reencarnación y se convertirá en un budismo occidental bastante estándar.



RC: Pasemos a otro tema. A veces, en los debates filosóficos sobre la existencia de contradicciones en el mundo real, los adversarios parecen estar habitando paradigmas o visiones del mundo distintos. Para decirlo en pocas palabras, pareciera que nada puede hacer cambiar de opinión a quien piensa que no hay contradicciones en el mundo, ningún tipo de argumento o de ejemplo. ¿Crees que para que alguien cambie de opinión y empiece a pensar que efectivamente hay contradicciones en el mundo se necesita más que el examen riguroso de un argumento técnico? ¿Se necesita, por ejemplo, un cambio de actitud o una especie de conversión, y no tanto un trabajo exclusivamente intelectual? Pienso en un tipo de conversión como los cambios gestálticos de los que hablaba Kuhn en ciencias.

GP: No sé si en esto la lógica es especial, porque lo que se puede contar al respecto es algo que, en general, tiene que ver con las ideas nuevas. Tú mencionas a las ciencias, pero ocurre lo mismo con la filosofía, la lógica y quizás también con otras áreas. En la mayoría de las áreas hay una especie de ortodoxia y hay personas que están apegadas a ella, especialmente los mayores, porque a medida que envejeces se vuelve más difícil admitir que en algunas cosas te has equivocado durante tantas décadas. Así que muchas personas tienen una resistencia emocional al cambio y por eso es muy difícil que un argumento racional, por sí solo, haga que la gente cambie sus ideas cuando ya está envejeciendo. Se dice que Max Planck sostuvo que la mecánica cuántica tendrá éxito no porque convenza a los científicos anteriores a la mecánica cuántica, ¡sino porque primero se morirán! Así que hay un elemento de verdad en lo que dices. Pero, por otro lado, no diría que los argumentos no pueden jugar, y no juegan, un papel importante en el cambio, porque a fin de cuentas, cuando los científicos ya estén convencidos de la verdad de la mecánica cuántica, será por la evidencia y el poder explicativo de la teoría. Creo que es exactamente lo mismo en filosofía. Los filósofos cambian sus puntos de vista. ¡Solo piensa en cuántas veces los filósofos cambiaron sus puntos de vista en los últimos cien años! Y la moda también juega un papel, sin duda; pero, tal como en la ciencia, en filosofía surgen nuevas ideas que son más poderosas, tienen más aplicaciones. Llevo ya mucho tiempo en esto y he visto que puntos de vista inverosímiles para una generación de filósofos se han vuelto mucho más populares entre los filósofos más jóvenes. No tienen algo así como una inversión emocional en los puntos de vista más antiguos y están más preparados para considerar las cosas en función del

argumento y la evidencia. En lógica es lo mismo. En los últimos cincuenta años, los desarrollos más importantes en lógica filosófica se han dado en la llamada “lógica no clásica”. La lógica clásica fue la teoría desarrollada por Frege y Russell, luego pulida por Hilbert, Gödel, Tarski y otros. Ellos fueron los grandes lógicos de la primera mitad del siglo xx. Pero, creo que la mayoría de los más recientes desarrollos filosóficos que son interesantes se produjeron en la lógica no clásica. En términos generales, esta lógica no fue bien recibida por los lógicos clásicos en las décadas de los cincuenta y los sesenta, pero luego eso cambió completamente y muchos lógicos filosóficos empezaron a usar las técnicas de la lógica no clásica. Volviendo a tu pregunta sobre la lógica paraconsistente, la lógica paraconsistente es un tipo de lógica no clásica que tuvo un viaje particularmente duro, porque problematiza el principio de no contradicción tan profundamente arraigado en la historia de la filosofía occidental. Pero la actitud de los filósofos y lógicos más jóvenes –al menos, hasta donde yo veo– es que no rechazan inmediatamente este tipo de ideas, tienen una mente más abierta que los lógicos de hace treinta o cuarenta años atrás por las razones que ya hablamos. Así que los cambios que están en cuestión quizás no requieran de un cambio gestáltico como tú señalas o puede que sí lo requieran, ¡pero los argumentos también pueden producir cambios gestálticos! En todo caso, no creo que tengamos que esperar que los viejos lógicos se mueran.

RC: Pero ¿tú has visto a colegas que rechazaban la paraconsistencia y que ahora la aceptan?

GP: Sí, creo que muchos de los lógicos de mayor edad –especialmente los buenos–, aunque no sean lógicos paraconsistentes o dialeteístas –¡al menos no todavía!–, reconocen que estas lógicas proporcionan operaciones que, por decirlo de algún modo, están ahí en el espacio lógico y deben ser tomadas en cuenta. En cambio, la reacción a la lógica paraconsistente hace cuarenta o cincuenta años fue: “Esto es escandaloso y no se debe tomar en serio”. Sin embargo, varios lógicos muy buenos –lógicos clásicos o lógicos ortodoxos– se han dado cuenta de que hay cosas buenas que decir de este punto de vista. Puede que no piensen que tiene toda la razón, pero lógicos como Stewart Shapiro o Harry Field no lo rechazan como una locura, como solían hacerlo los lógicos más viejos, y a medida que esto ocurra otros más pensarán en estas lógicas y en sus posibles aplicaciones. Así que creo que la situación ha

cambiado, aunque ha cambiado más en los departamentos de Filosofía que se dedican intensamente a la investigación que en los departamentos más pequeños, orientados a la enseñanza, en donde se usan libros de texto que fueron escritos hace décadas y ahora están bastante obsoletos. Esto pasa cada vez que surgen nuevas ideas. Se necesitan una o dos generaciones para que las personas se pongan al día con lo que está sucediendo en las fronteras investigativas. Por supuesto, esto no sucede solo en lógica, sino también en ciencia, en filosofía y tal vez en la mayoría de las áreas.

RC: ¿Y tú piensas que las contradicciones que vemos en el budismo también se pueden ver de otra manera con el uso de la formalización lógica?

GP: Ciertamente, en un conjunto de textos filosóficos asiáticos –incluidos textos budistas– te encuentras con personas jugando con ideas contradictorias, que no rechazan. En la filosofía budista temprana, por ejemplo, hay un tropo lógico llamado “*catuṣkoṭi*”, que dice que los enunciados [*statements*] pueden ser verdaderos, falsos, verdaderos y falsos, o ni verdaderos ni falsos. Y el *catuṣkoṭi* juega un papel importante en el desarrollo de la filosofía budista, al menos hasta el siglo v o vi de la Era Común. Ahora bien, yo pienso que, en particular, los académicos budistas occidentales, al mirar todo esto, han tratado de interpretar las cosas de un modo tal que se pueda rechazar la posibilidad de aceptar contradicciones. En otras palabras, han tratado de ver los textos budistas –y en general los textos asiáticos– con los ojos de la filosofía occidental y, especialmente, a través del paradigma aristotélico que respalda el principio de no contradicción. Pero hoy algunos académicos budistas de Occidente se han dado cuenta de que no tienes por qué ver las cosas de ese modo y puedes verlas con los ojos de la lógica no clásica, en particular, con la lógica paraconsistente. Esto te abre un nuevo tipo de espacio hermenéutico para entender los textos, y es posible que los veas de una manera más ajustada a cómo fueron pensados y no a cómo aparecen a través de los ojos occidentales más tradicionales.

RC: ¿Podríamos decir algo similar sobre el problema de lo inefable en el budismo? Porque tengo entendido que tu interpretación del tetralema o *catuṣkoṭi* requiere agregar la posibilidad de un quinto elemento, que es la inefabilidad.

GP: Los filósofos budistas de las tradiciones asiáticas no están de acuerdo entre sí en muchas cosas; indudablemente, no están de acuerdo sobre si se debe aceptar o no el principio de no contradicción. Para algunos de ellos es crucial y para otros no lo es. Ahora bien, hablar de las cosas que son inefables es, obviamente, una inconsistencia seria. Algunos filósofos budistas han tratado de salir de esta inconsistencia, otros no. Hay muchos debates entre los filósofos budistas ortodoxos sobre cómo se debe responder a esta situación, y yo no quiero insinuar que todos los filósofos budistas aceptan las contradicciones, porque algunos no lo hacen, pero yo pienso que lentamente pueden llegar a darse cuenta de que los desarrollos de la lógica occidental pueden ayudarlos a abordar estos temas. Está claro que los filósofos occidentales tienen mucho que aprender de la tradición asiática; pero, por supuesto, las tradiciones asiáticas también tienen mucho que aprender de la tradición occidental. Así que pienso que estamos en un período muy emocionante de la filosofía. Las tradiciones orientales y occidentales sabían relativamente poco unas de otras, pero ahora están aprendiendo unas de otras y están empezando a ver las cosas que pueden aprender unas de otras. Creo que este es un período realmente muy emocionante.

RC: Y me parece que tú estás contribuyendo a esto con la formalización del *catuṣkoṭi* y de otros tópicos budistas con las herramientas de la lógica paraconsistente.

GP: Me encanta la filosofía y cuando leo filosofía trato de descubrir qué hay de valioso en ella, y no importa si estoy leyendo a Platón, Dōgen o Heidegger. Todos los grandes filósofos tienen algo de valor, y es genial si puedo usar lo que ya sé para poder interactuar con cosas que estoy aprendiendo de otras tradiciones.

RC: Pasemos a otra cosa. El experimento mental que consiste en pensar en qué existía antes de la aparición del ser humano se emplea con frecuencia en filosofía para pensar objetivamente en la realidad, ya que algunas veces definimos “realidad” como aquello que es independiente del ser humano. En ese sentido, se puede pensar que, si el ser humano trajo la negación al mundo, las contradicciones solo pueden tener un tipo de realidad limitada a la mente humana o al lenguaje humano, entendiendo que las negaciones son parte constitutiva de las contradicciones. Por lo tanto, te pregunto: ¿Ese

recurrente experimento mental puede ser nocivo para comprender la idea según la cual existen contradicciones reales en el mundo? ¿Qué precauciones básicas tendríamos que tener al usarlo?

GP: ¿Así que la pregunta es ahora, específicamente, sobre dialeteísmo?

RC: Sí, el problema de pensar que no hay contradicciones en el mundo, si no hay negaciones en el mundo.

GP: Entonces, el pensamiento es que la negación en sí misma no puede ser parte del mundo. Así que si piensas cómo era el mundo antes de que hubiera personas, antes del lenguaje, piensas que no había contradicciones en el mundo. Bueno, comencemos así: había un mundo antes de que hubiera criaturas sensibles. No conozco a ningún filósofo moderno que lo niegue. Incluso aquellos que tienen tendencias idealistas no llegan tan lejos como para decir “la ciencia está completamente equivocada sobre esto”.

RC: Estoy de acuerdo.

GP: Esto parece correcto, así que antes de que hubiera gente no había conciencia en el mundo. ¿Significa esto que el mundo era consistente? La consistencia y la inconsistencia tienen que ver con la verdad. ¿Qué hace que una afirmación sea verdadera? Generalmente, si llamamos “verdadero” a algo lo hacemos, primero, en virtud del significado de las palabras de un enunciado o, si se quiere, de los conceptos que se emplean; y, segundo, en virtud de lo que hay allá fuera en el mundo. Así que tomemos el enunciado que dice “Melbourne está en Australia”. Esto es verdadero. ¿Qué hace que lo sea? Bueno, antes que nada, los significados de las palabras “Melbourne” y “Australia”. Si estas palabras significaran algo diferente de lo que significan, el enunciado podría no ser verdadero. Sin embargo, eso no es suficiente, porque la verdad también necesita de la cooperación del mundo, necesita de la configuración adecuada de masas geográficas en el hemisferio sur. Entonces, para el caso de un enunciado, la verdad será, generalmente, el producto de dos cosas: significado y mundo. Algunas veces puede haber una especie de caso degenerado donde los significados por sí mismos son suficientes—las tradicionales verdades analíticas—, pero, generalmente, necesitas las dos cosas. Ahora bien, supongamos que hacemos enunciados sobre

cómo era el mundo antes de que la sensibilidad evolucionara. Sus verdades –o lo contrario– dependerán de los significados del lenguaje que usamos, pero también de cómo era el mundo. Dados los conceptos que usamos, ¿el mundo anterior a la existencia de las personas podría haber sido de un modo tal que hiciera verdaderos tales enunciados? Sin duda; claramente hacemos enunciados verdaderos sobre cómo eran las cosas del mundo antes de que existieran las personas. ¿Podrían algunas de esas cosas ser contradictorias? No veo por qué no. Usamos la negación al hacer esos enunciados, así que la negación es solo un concepto más de los que usamos, y no veo por qué la negación debería tratarse de manera diferente a los demás conceptos.

RC: Pero, entonces, en tu opinión, ¿las negaciones son siempre algo lingüístico?

GP: La negación es un concepto que usamos para describir el mundo, así como usamos muchos otros conceptos que, generalmente, son lógicos –como los condicionales y los predicados– y que son parte de todo lenguaje natural. Usamos el lenguaje para describir el mundo, hacemos enunciados usando esos conceptos y, si los enunciados son verdaderos, es porque el mundo es tal que los hace verdaderos. En ese sentido, la negación es un concepto que no se diferencia de otros conceptos.

RC: Pero ¿no es necesario pensar que hay propiedades negativas en el mundo para afirmar que hay contradicciones en la realidad del mundo, es decir, contradicciones que no dependen de lo que decimos o pensamos sobre el mundo? ¿No tendríamos que pensar que antes de la aparición de las personas en el mundo ya existían estas propiedades negativas?

GP: Buena pregunta. Tomemos un ejemplo particular. Ciertamente, hubo movimiento en el mundo antes de que hubiera sensibilidad, así que hablemos de movimiento. ¿Qué es moverse? –una vieja y dura pregunta filosófica–. Hegel tenía una teoría del movimiento, que no es la ortodoxia actual, pero podemos jugar con ella por un minuto. Si le preguntas a un filósofo contemporáneo, ¿qué crees que es el movimiento? –dejando de lado los problemas causados por la relatividad especial–, la respuesta estándar será de tipo russelliana: para estar en movimiento, la cosa en cuestión tiene que estar aquí en un momento del tiempo y allá –en un lugar diferente– en otro

momento del tiempo. Esa es, esencialmente, la respuesta que dio Russell y, más o menos, es la ortodoxia común. Ahora bien, esta no era la opinión de Hegel, porque él dijo que si la cosa está aquí en un momento y allá en otro momento, eso no es suficiente para que haya movimiento; podría estar fijo aquí y fijo allá, así que se necesita que vaya desde aquí hacia allá. Eso es estar en movimiento. Y para que ocurra el movimiento, la cosa tiene que estar tanto aquí y no aquí, en el mismo lugar y al mismo tiempo; es decir, la cosa está aquí, pero como está en movimiento, también ya va un poco más lejos, aunque quizás ni siquiera haya llegado todavía allá.<sup>4</sup> Entonces, el movimiento realiza una contradicción. Obviamente, si la explicación del movimiento de Hegel es correcta o no, es discutible, pero supongamos que tiene razón solo en aras de la discusión; si es así, entonces, el movimiento realiza estados contradictorios. Y ciertamente hubo movimiento antes de que hubiera sensibilidad. Toma cualquier cosa que estuvo en movimiento antes de que hubiera sensibilidad y habrá realizado estados contradictorios. Estaba en un lugar y no estaba en ese lugar. ¿Significa esto que había propiedades negativas? Bueno, eso depende de si tú piensas que la verdad debe analizarse en términos de objetos y propiedades, depende, específicamente, de cómo entiendes la verdad y eso nos llevaría a dar otro paso. Pero, ciertamente, el mundo fue tal que realizó este estado contradictorio. Por supuesto, todo esto es rehén de la teoría del movimiento de Hegel, pero deja claro el punto: no hay, en principio, ninguna razón por la que el mundo anterior a la sensibilidad no fue tal que hizo reales las situaciones que describimos correctamente como contradictorias.

RC: ¿Y para estos problemas no podríamos pensar en alguna noción budista de la nada? Sé que tal vez estoy mezclando las cosas, porque ahora estoy pensando en términos metafísicos, pero en algunos de tus libros nos has mostrado que para el budismo las cosas no tienen una naturaleza intrínseca, que cada cosa se interpenetra con otras,<sup>5</sup> y para ello se necesita de la nada. La nada sería el trasfondo de todos los objetos, porque ser un objeto depende de ser distinto de la nada. Entonces, la nada tuvo que existir antes de la aparición de las criaturas sintientes; y si además la nada es una

<sup>4</sup> Para ver más detalles sobre este punto, véase: Priest, Graham. "Inconsistencies in Motion". *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, núm. 4 (octubre de 1985): 339-346; Priest, Graham. *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*. Londres: Oxford University Press, 2006, sección 12.3.

<sup>5</sup> Priest, Graham. *One*. Londres: Oxford University Press, 2014, sección 11.9.

contradicción, entonces, tendríamos contradicciones antes de la existencia de las criaturas sintientes. Y la nada es, precisamente, una contradicción, porque es algo y no es algo.

GP: Eso es interesante. Además, hay una serie de filósofos que pensaron que existe una conexión esencial entre la nada y la negación. En *Was ist Metaphysik?*, Heidegger discute qué fue primero: la nada o la negación, también lo hace Sartre en *El ser y la nada*. Y ambos dicen que la nada fue primero. Pero, yo no estoy seguro de ver las cosas de esa manera. Como te expliqué, me inclino a pensar en la negación como un tipo de construcción lingüística que empleamos para hacer enunciados [*sentences*], que pueden ser verdaderos o falsos. A la nada, en cambio, la veo como la ausencia de todos los objetos, como lo que obtendrías si eliminaras todos los objetos. Así que si hay algo que es la nada, por así decirlo, entonces, ese algo no tiene mucho que ver con la negación, de modo que no veo la conexión que Heidegger y Sartre vieron. Sin embargo, pienso que, sin duda, la nada es importante; quizás no por las mismas razones que aducen los filósofos budistas, sino por razones muy similares a las de Heidegger. En *Was ist Metaphysik?*, Heidegger explica que los entes son lo que son porque “se destacan contra la nada”, y yo pienso que eso es correcto. Así que, en cierto sentido, la nada es anterior a los entes, aunque no me refiero al sentido temporal, sino al sentido que tiene fundamentación metafísica. Por decirlo de alguna manera, mientras haya objetos también tiene que haber nada. Por otra parte, en la filosofía budista la interdependencia y la nada juegan un papel importante en la comprensión del mundo de las cosas, especialmente en algunas formas chinas de budismo. Es algo en lo que todavía sigo pensando...