

Tesis Doctoral

2013

Semejanzas y diferencias:

La analogía en el pensamiento chino pre-Han

Juan Gonzalo Lerma Peláez

Licenciado en Filosofía

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia

Facultad de Filosofía

UNED

Directora: Dra. Lilian Bermejo Luque

Coodirector: Dr. Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal

Tutor: Dr. Luis Vega Reñón

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia.

Facultad de Filosofía.

UNED

Semejanzas y diferencias:

La analogía en el pensamiento chino pre-Han.

Doctorando: Juan Gonzalo Lerma Peláez.

Licenciado en Filosofía, Universidad de Granada.

Codirectores: Dra. Lilian Bermejo Luque.

Dr. Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal.

Tutor: Dr. Luis Vega Reñón.

Esta tesis no podría haber sido realizada sin el asesoramiento de mis dos codirectores, Lilian Bermejo Luque y Gabriel García-Noblejas Sánchez Cendal. A ambos quiero agradecerles sus consejos, su paciencia, y el apoyo prestado en todo momento. También quiero agradecer a la Delegación de Educación de la Junta de Andalucía la concesión de una licencia por estudios gracias a la cual he podido dedicarme plenamente a la elaboración de este trabajo.

Índice

I. Introducción	13
I.1. Planteamiento	16
I.2. Objetivos y metodología	21
I.3. Hipótesis	24
I.4. Estructura	29
II. La argumentación en la China pre-Han 1: argumentos por generalización.	33
II.1. Los tres criterios mohistas	36
II.1.1. Primer criterio mohista: <i>ben</i> (本)	37
II.1.2. Segundo criterio mohista: <i>yuan</i> (原)	39
II.1.3. Tercer criterio mohista: <i>yong</i> (用).....	41
II.2. El ejemplo histórico.	42
II.2.1. El ejemplo histórico como generalización en el mohismo	44
II.2.2. Ejemplos históricos por “autoridades” y “contraautoridades” en el mohismo.....	47
II.2.3. Ejemplos históricos en el <i>Lun Yu</i>	49
II.2.4. El ejemplo histórico en el confucianismo posterior	52
II.2.5. Los ejemplos históricos en la escuela legista.....	54
II.2.6. Ejemplos ficticios	57
II.2.7. Los ejemplos históricos como analogías.....	59
II.3. Argumentos por generalización empírica	61
II.3.1. La muestra como criterio	61
II.3.2. La relación antecedente-consecuente como criterio	64
II.3.3. La relevancia como criterio	67
II.3.4. Generalización y analogía.....	69
III. La argumentación en la China pre-Han 2: argumentos deductivos.	73
III.1. Encadenamientos	75
III.1.1. Encadenamiento, implicación lógica y semejanza	77
III.1.2. Encadenamiento como relación verosímil	80
III.2. El argumento por contradicción	83
III.2.1. Contradicción entre palabras y acción	83
III.2.1.1. La contradicción como insinceridad.....	86
III.2.1.2. La Regla de Oro	89
III.2.2. Contradicción entre enunciados	90
III.2.2.1. La contradicción entre enunciados como contradicción entre actitudes	91
III.2.2.2. El principio de contradicción en el <i>Han Feizi</i>	93
III.2.2.3. El principio de contradicción en el neomohismo	97
III.3. Silogismos	101
III.3.1. La argumentación pre-Han como silogística.....	102
III.3.2. La argumentación pre-Han como cuasisilogismo	106
III.3.3. Valoración pre-Han de los argumentos silogísticos.....	108

IV. El <i>Mo Jing</i> y sus interpretaciones	115
IV.1. Los neomohistas en el debate filosófico pre-Han	117
IV.1.1. Los inicios del debate filosófico en China	117
IV.1.2. Confucio	120
IV.1.3. La Escuela Mohista	124
IV.1.4. La Escuela de los Nombres	128
IV.1.5. El anticonceptualismo de Zhuangzi	133
IV.1.6. La Escuela Neomohista	137
IV.2. El texto del <i>Mo Jing</i>	140
IV.3. La interpretación del <i>Mo Jing</i> de A.C. Graham	142
IV.4. Crítica a la interpretación de Graham	145
IV.5. Hipótesis	148
V. La definición de <i>bian</i>	155
V.1. Desarrollo del término <i>bian</i>	157
V.1.1. Origen del <i>bian</i> neomohista	162
V.1.2. El <i>bian</i> posterior al neomohismo	164
V.2. La descripción neomohista del <i>bian</i>	165
V.2.1. “Hacer clara la distinción entre lo correcto y lo erróneo (verdadero y falso)”: <i>ming shi fei zhi fen</i> ,明 是非之分	166
V.2.1.1. <i>Shi-fei</i> como contradicción lógica	167
V.2.1.2. <i>Bi</i> como contradicción lógica	169
V.2.1.3. <i>Fan</i> como relación dialéctica	173
V.2.2. “Investigar los patrones de orden y desorden”, <i>shen zhi luan zi ji</i> , 審治亂之紀	178
V.2.3. “Clarificar los ejemplos de semejanza y diferencia”, <i>ming tong yi zhi chu</i> , 明同異之處	181
V.2.3.1. Tipos de semejanza-diferencia	182
V.2.3.2. La semejanza-diferencia <i>shi-fei</i> y <i>ran-bu ran</i>	185
V.2.3.3. Semejanzas como diferencias y diferencias como semejanzas	189
V.2.4. “Examinar los principios de nombre y entidad”, <i>cha ming shi zhi li</i> , 察名實之理	193
V.2.5. “Determinar qué es beneficioso y qué dañino”, <i>chu li hai</i> , 處利害	197
V.2.6. “Resolver lo que es dudoso e incierto”, <i>jue xian yi</i> , 決嫌疑	199
V.2.6.1. La resolución de la duda como conclusion del debate	199
V.2.6.2. La duda como garantía procedimental	201
V.3. Estructura de la descripción del <i>bian</i>	204
V.4. Resultados del <i>bian</i>	206
VI. Componentes y criterios del <i>bian</i>	211
VI.1. Los componentes del <i>bian</i>	213
VI.1.1. “Los nombres son los medios para “seleccionar” entidades” (<i>yi ming ju shi</i> 以名舉實)	213
VI.1.2. “Las expresiones son los medios para manifestar conceptos” (<i>yi ci shu yi</i> , 以辭抒意)	216
VI.1.2.1. Fundamento de las <i>ci</i>	217
VI.1.2.2. Criterios normativos para el uso inferencial de las <i>ci</i>	219
VI.1.2.3. Las <i>ci</i> como representaciones de conceptos objetivos	223
VI.1.2.4. La crítica a las <i>ci</i>	226
VI.1.3. “Las explicaciones son los medios para hacer salir las causas”, <i>yi shuo chu gu</i> , 以說出故	227
VI.1.4. “A través de las clases se hacen las elecciones; a través de las clases se trazan las inferencias”, <i>yi lei qu, yi lei yu</i> , 以類取, 以類予	231
VI.1.4.1. La inferencia <i>yu</i> 予	231
VI.1.4.2. La selección <i>qu</i> 取	232
VI.1.4.3. La categoría como nombre informativo	235
VI.1.4.4. Criterios de aceptabilidad de las categorías: los “planteamientos salvajes”	236
VI.1.4.5. Criterios de aceptabilidad de las categorías: <i>fa</i> y clases conjuntas	243

VI.1.4.6. La inferencia a partir de categorías.....	245
VI. 1.4.7. Tipos de categorías como base de la inferencia.....	251
VI.1.4.7.1. Categorías de enunciados.....	252
VI. 1.4.7.2. Categorías de acciones.....	253
VI.1.4.7.3. Categorías “naturales”.....	256
VI.1.4.7.4. Categorías de principios constitutivos.....	260
VI.1.4.7.5. Diferencias inferenciales entre los tipos de categorías.....	263
VI.2. La Regla de Oro.....	265
VII. Tipos de argumentos.....	271
VII.1. Tipos de argumentos.....	272
VII. 1.1 El argumento <i>huo</i>	273
VII.1.2. El argumento <i>jia</i>	276
VII.1.3. Los argumentos <i>xiao</i>	277
VII.2. Tipos de argumentos por comparación.....	279
VII.3. Las fuentes de error.....	284
VIII. El argumento <i>pi</i> 辟.....	289
VIII. 1. La definición de <i>pi</i>	290
VIII.2. Ejemplos de <i>pi</i>	291
VIII. 3. Refutación del argumento <i>pi</i>	295
IX. El argumento <i>mou</i> 侔.....	299
IX.1. Definición de <i>mou</i>	301
IX.2. El argumento <i>mou</i> como rasgo definitorio del neomohismo.....	301
IX.3. Tipologías de relaciones entre enunciados.....	303
IX.3.1. La tipología de relaciones entre enunciados como alternativa al formalismo deductivo.....	305
IX.3.2. Tipo1: 是而然; ser esto y ser así.....	310
IX.3.2. Tipo2: 是而不然. Es esto y no es así.....	314
IX.3.3. Tipo 3: 不是而然. No es esto y es así.....	320
IX.3.4. Tipo 4: 一周而一不周, uno generalizado y otro no generalizado.....	326
IX.3.5. Tipo 5: 一是而一非, uno es esto y uno no es esto.....	328
X. Los argumentos <i>yuan</i> 援 y <i>tui</i> 推.....	337
X. 1. Las definiciones de <i>yuan</i> y <i>tui</i>	340
X. 2. Formas de argumento <i>yuan</i>	342
X.2.1. <i>Qian hou</i> 前後.....	344
X.2.2. <i>Chang-duan</i> 長短.....	345
X.2.3. <i>Qing-zhong</i> 輕重.....	347
X.3. Refutación de <i>tui</i>	351
X. 4. La justificación de los argumentos <i>yuan</i> y <i>tui</i>	354
X.4.1. Los actos del oponente como fundamento del <i>yuan</i>	354
X.4.2. Los principios generales en el <i>yuan</i>	361
X.4.3. La diferencia relevante.....	364
X.4.4. Relación entre <i>yuan</i> y <i>tui</i> : la carga de la prueba.....	368
XI. La analogía en la teoría neomohista. Conclusiones.....	373
XI.1. Límites y determinantes de la teoría neomohista.....	375
XI.1.1. Los límites del <i>bian</i>	376
XI.1.2. Origen de la semejanza-diferencia y la Regla de Oro.....	379
XI.1.3. El argumento <i>mou</i>	382

XI.2. Categorías y semejanza-diferencia.....	384
XI.2.1. La comparación como base de la argumentación.....	384
XI.2.2. Definición y tipos de categorías.....	387
XI.2.3. Límites de las inferencias desde categorías.....	389
XI.2.4. La diferencia relevante.....	391
XI.3. La Regla de Oro como criterio de evaluación.....	393
XI.4. El argumento <i>mou</i> como alternativa a los criterios deductivistas.....	398
XI.4.1. Los fundamentos del argumento <i>mou</i>	399
XI.4.2. La pertenencia a la clase en el argumento <i>mou</i>	402
XI.4.3. Limitaciones y posibilidades de los argumentos <i>mou</i>	404
XI.5. El fundamento de las analogías <i>yuan</i> y <i>tui</i>	406
XI.6. Conclusiones.....	411
Bibliografía	413
Anexo I. Contexto histórico	421
1. 商 Shang (1570-1045 a.C.).....	424
1.1. Organización del estado Shang.....	424
1.2. Los oráculos Shang.....	428
2. 周 Zhou occidentales. (1045-771 a.C.).....	429
2.1. La doctrina del Mandato del Cielo.....	430
2.2. Las reformas de Mu: burocratización del Estado.....	439
3. 春秋 (Chun qiu). Primaveras y Otoños (771-481 a.C.).....	445
3.1. Cambios sociales y económicos.....	446
3.2. El sistema de hegemonía <i>Ba</i>	450
4. 戰國, Zhan Guo, Reinos Combatientes (481-221 a.C.).....	453
4.1. La formación del Estado centralizado.....	454
4.2. La unificación del Imperio.....	457
Anexo II. Mo Jing	461
1. Capítulos 40-42. Canon y Explicaciones A.....	461
2. Capítulos 41-43. Canon y Explicaciones B.....	481
3. Capítulo 44. <i>Da Qu</i>	504
4. Capítulo 45. <i>Xiao Qu</i>	513
Anexo III. Selección de textos	517
1. <i>Shu Jing</i>	518
2. <i>Lun Yu. (Analectas)</i>	522
3. <i>Mozi</i>	529
4. <i>Zhuangzi</i>	563
5. <i>Mengzi (Mencio)</i>	609
6. <i>Gongsun Longzi</i>	635
7. <i>Shang Chun Shu</i>	638
8. <i>Laozi</i> de Guodian.....	645
9. <i>Laozi</i> de Mawangdui.....	649
10. <i>Xunzi</i>	663
11. <i>Han Feizi</i>	696
12. <i>Lu Shi Chun Qiu</i>	767
13. <i>Guanzi</i>	829

I. Introducción.

不出於戶，以知天下。

Sin salir de tu propia casa, puedes conocer el mundo

Laozi, XLVII

“*Sin salir de tu propia casa, puedes conocer el mundo*”. Esta es probablemente una de las sentencias más conocidas de todo el pensamiento chino. Su intención es expresar el rechazo taoísta del conocimiento basado en los conceptos, abogando por una introspección que nos permita eliminar las distinciones artificiales que la cultura ha trazado sobre el mundo, y que nos devuelva a la conducta espontánea que emana de nuestra naturaleza innata.

Sin embargo, no he escogido esta cita en concreto por la doctrina que pretende defender, sino por el valor que tiene como metáfora del tradicional aislamiento de la cultura china. Seguramente, ninguna cultura se desarrolla en un completo aislamiento. Seguramente, ninguna cultura lo haya intentado con tanto ahínco como la de la antigua China. Durante más de dos mil años, los chinos pretendieron preservar las raíces de su cultura (a la que consideraban, de hecho, “la cultura”) y se resistieron a aceptar la influencia extranjera, o la sinizaron hasta el punto de llegar a afirmar que procedía en realidad de sus propias raíces. El caso más conocido es la invención de la leyenda según la cual Laozi, el mítico sabio taoísta, cansado de la situación de guerra continua entre los estados chinos, habría viajado hasta la India, donde la difusión de sus doctrinas habría dado origen al budismo. De este modo, el budismo, probablemente la influencia cultural extranjera de más calado en el pensamiento chino, pasaba a ser en realidad un ejemplo de la influencia civilizadora de China sobre el resto del mundo.

Un resto del mundo que los chinos pretenden no haber necesitado durante toda su dilatada historia. A Occidente le pasa en parte lo mismo, y en parte lo contrario. En lugar de enrocarse en su propio territorio, como hicieron los chinos, las culturas occidentales se lanzaron a la conquista del “otro”, llegando en la edad contemporánea a extender su dominio político y su influencia cultural por todo el globo. Occidente ha tenido una curiosidad sin fin por las culturas que intentaba dominar y ha creado disciplinas científicas dedicadas precisamente a comprender aquellas culturas que encontraba en su expansión. Sin embargo, el interés, a menudo fascinación, que ha sentido Occidente por el resto de culturas, no deja de ser un modo de ocultarlas. La forma predominante de entender al “otro” desde Occidente implica la firme convicción de que el pensamiento científico y racional es una característica definitoria y exclusiva de la propia cultura occidental. De este modo se ha tendido a considerar que las demás culturas podrían aportarnos algo acerca de aquellos aspectos que Occidente había descuidado por su dedicación al desarrollo del verdadero conocimiento racional, pero nada acerca de las bases del pensamiento científico y racional. Ha habido mucho de “gabinete de curiosidades” en el afán occidental por conocer, clasificar y recopilar otras culturas, pero poco de verdadera confrontación cultural.

Durante mucho tiempo, y en buena parte hoy día, la imagen de un Occidente racional y un Oriente intuitivo y místico ha dominado nuestra visión de las otras culturas. En el caso del pensamiento chino, y en particular del pensamiento chino pre-Han, este es un planteamiento radicalmente distorsionador. El pensamiento que se produce en China entre los siglos V y III a.c. se caracteriza, frente al griego de la misma época, por contener muchos menos aspectos religiosos o metafísicos que aquel. El pensamiento pre-Han se centra fundamentalmente en cuestiones ético-políticas ante las cuales se adopta un planteamiento claramente pragmático, y la impresión de conjunto que se obtiene cuando se leen sus textos se aleja radicalmente del tópico del Oriente místico. La explicación de que persista esta imagen del pensamiento chino probablemente la encontremos en el hecho de que existan multitud de traducciones a lenguas occidentales del *Yi Jing* y el *Laozi*, pero solo una traducción completa al inglés de libros como el *Han Feizi*, el *Xunzi* o el *Guanzi*. Si los primeros pueden recibir una interpretación “mística”, los últimos se ocupan de temas políticos, epistemológicos e incluso económicos, y tienen un carácter mucho más sistemático. Conservamos la imagen semireligiosa del pensamiento chino en buena parte porque hemos decidido atender tan sólo a aquellas obras que confirman dicha imagen, y hemos dejado las demás de lado. Trazando una analogía, es como si alguien ajeno a nuestra cultura decidiese que los textos más representativos de la filosofía clásica occidental son la Biblia y el poema de Parménides, pero se olvidara de leer a Aristóteles, Epicuro o los estoicos. Seguramente consideraríamos que alguien que se acercara a nuestra cultura de ese modo no podría tener una imagen adecuada de la misma.

Aunque la imagen “popular” de la cultura china siga siendo en buena medida la del orientalismo decimonónico, hoy día existe una gran cantidad de investigación realizada desde Occidente que no sigue ese patrón, y que concibe el pensamiento chino como una tradición plenamente racional y filosófica. Pero en este caso, nos encontramos con otro problema: a menudo, estos acercamientos al pensamiento chino han partido de un modelo de racionalidad ya constituido, y han buscado su reflejo en los textos chinos. Dicho modelo ha estado marcado habitualmente por el predominio de la deducción como forma de argumentación por excelencia, incluso después de mediados del siglo XX, cuando esta concepción había perdido mucho terreno en los estudios acerca de la argumentación. De este modo, existen muchos planteamientos que buscan en el pensamiento chino estructuras argumentales que le son ajenas, como es el caso de los silogismos. Probablemente, este empeño por encontrar silogismos incluso donde no los hay responde a un intento de mostrar que, efectivamente, el pensamiento chino es plenamente racional, así como al prejuicio de que dicha racionalidad plena estaría garantizada por la presencia de silogismos pero no por otras formas de argumentación. Estos acercamientos al pensamiento chino, que han contribuido enormemente a la valoración y difusión del mismo, y que han supuesto grandes pasos en la superación de la visión simplista anterior, presentan sin embargo el inconveniente de sesgar el análisis de dicho pensamiento porque se han decidido previamente qué es lo que se debe encontrar. Se pretende aprender algo de los pensadores chinos, pero en realidad no se les deja hablar por sí mismos.

El planteamiento de este trabajo pretende ser justamente el inverso. Mi posición de partida consiste en suponer que cada una de estas dos tradiciones filosóficas, la china y la occidental, ha sido capaz de producir reflexiones teóricas acerca de aquellos aspectos de la argumentación que les resultaban más problemáticos o más útiles en relación con las polémicas filosóficas que predominaban en su contexto. De este modo, lo que una tradición nos dice acerca de la argumentación es una visión parcial de la misma, determinada por sus intereses y por el desarrollo concreto del diálogo entre las diferentes doctrinas que la conforman. Esto no quiere decir que lo que una tradición propone acerca de cómo describir y evaluar argumentos no pueda ser válido también para otras tradiciones, o que el tipo de argumentos que se utilizan en una de ellas no existan en las demás. Se trata simplemente de que, circunstancialmente, el interés teórico se ha enfocado en un tipo de cuestiones determinadas. Por ello, el objetivo fundamental del estudio de otras tradiciones de pensamiento reside, en mi opinión, precisamente en encontrar aquellos aspectos que se han destacado en su caso y que quizás hemos pasado por alto en el nuestro. Para ello, no podemos ni suponer que lo que ellos dicen tiene que ser igual que lo que nosotros decimos, ni suponer que ha de ser necesariamente distinto. Debemos primero escuchar, luego juzgar.

Mi convencimiento es por tanto que para conocerse a uno mismo hay que salir de casa. Que intentando comprender al otro puedo descubrir qué aspectos de mí mismo me han ocultado mis “certezas” y mis tradiciones. Se trata de comprender

al otro por sí mismo, por el valor que tiene en sí la diferencia, pero también por lo que la comprensión del otro puede decirme sobre mi propia cara oculta, de reconocermme en el otro como el otro puede reconocerse en mí, siendo a un tiempo semejantes y diferentes. Porque, al fin y al cabo, todo puede ser considerado semejante y todo puede ser considerado diferente. Esto es algo que creo haber aprendido precisamente de los pensadores chinos que en esta ocasión han sido mis “otros”.

I.1. Planteamiento.

Esta tesis es el resultado de la confluencia de mi interés por dos campos que inicialmente se mostraban muy separados: la cultura china y en especial su periodo clásico, y la argumentación como base, no solo de la filosofía, sino incluso de las mismas relaciones humanas. En ambos casos mis planteamientos responden a la insatisfacción con los modelos recibidos, que supusieron mis primeros acercamientos a cada una de estas áreas de conocimiento.

Respecto al primero de estos campos, la cultura china, ha ejercido sobre mí una enorme fascinación desde que recuerdo: su arte, su historia, su lengua, su poesía, siempre han atraído mi atención. Por supuesto, también su pensamiento, que durante mucho tiempo consistió para mí, como para la mayoría de los que se acercan al mismo, únicamente en confucianismo, taoísmo y budismo, entendidos además como una “sabiduría” más cercana a lo religioso que al pensamiento estrictamente racional. Sin embargo, según iba ampliando mis lecturas, me encontraba con otras escuelas y otros planteamientos que en absoluto encajaban en el concepto de “sabiduría oriental” al uso, y que, por el contrario, constituían un pensamiento humanista, centrado en cuestiones éticas y ante todo políticas, que mayoritariamente rechazaba la especulación metafísica y que además presentaba sus posturas por medio de argumentaciones, y no de manera sentenciosa. Mi interés se fue centrando en el periodo de mayor productividad y variabilidad del pensamiento chino, la época pre-Han, que abarca desde los inicios del pensamiento filosófico chino en el siglo V a.c. hasta la unificación del Imperio por parte de las dinastías Qin y Han a finales del siglo III a.c. Este periodo se conoce en China como el de las “Cien Escuelas”, por la gran variedad de corrientes existentes en esa época, y fue seguido por un periodo de predominio del pensamiento sincrético que culminó finalmente con el triunfo de la síntesis confuciana que se convirtió en el pensamiento oficial del imperio Han, y que seguiría siendo la base del pensamiento mayoritario en China hasta finales del siglo XIX.

Pronto me interesé particularmente por aquellas corrientes que habían sido excluidas de dicha síntesis, el mohismo y los dialécticos, que además desaparecieron por completo como tales escuelas a finales del siglo III a.c. Además de mi tendencia a sentir simpatía por los perdedores, ese interés se debía a la impresión de que, con ellos, se había perdido un aspecto del pensamiento chino que probablemente tuviese algo que decir a la filosofía actual. Algo semejante al caso de los sofistas griegos, vilipendiados durante siglos debido al predominio de la corriente representada por Platón y Aristóteles, y asegurada por la adaptación de estos al cristianismo, y que sin embargo, hoy en día, pueden llegar a resultar más cercanos al pensamiento contemporáneo que los grandes maestros de la corriente dominante. Finalmente, encontré este mismo planteamiento en autores chinos de comienzos del siglo XX, como Hu Shi, que intentaban modernizar la filosofía china recurriendo a la búsqueda de modelos alternativos al neoconfucianismo en el periodo de las Cien Escuelas y, en particular, en la recuperación del pensamiento mohista y dialéctico, cuyo estudio había sido abandonado durante siglos.

Sin embargo, seguía teniendo la sensación de que en el proceso de recuperación del pensamiento pre-Han llevado a cabo en el último siglo se escapaba algo. Tanto los autores chinos como los occidentales que se han ocupado del asunto han tendido a analizar los textos en función de modelos ya existentes en la filosofía occidental. El mismo Hu Shi, que explícitamente decía perseguir la reforma del pensamiento chino partiendo de sus propias bases y no de planteamientos foráneos, estaba sin embargo muy influido por el pragmatismo de Dewey, de quien fue discípulo. Y entre los autores occidentales, el peso del modelo deductivo de razonamiento que ha predominado en nuestra cultura se deja sentir una y otra vez en la interpretación de los argumentos del pensamiento chino pre-Han. Encontrar aquellos puntos de vista que difirieran de los nuestros y que pudieran estar quedando ocultos por dichos análisis se convirtió en mi objetivo principal.

En cuanto al campo de la argumentación, ha constituido el elemento principal de mi práctica docente en enseñanza secundaria durante más de una década. Sin desdeñar la importancia que pueda tener el conocimiento de las doctrinas filosóficas del pasado para la comprensión del mundo actual, considero que la función fundamental de la filosofía en el currículo de una etapa educativa como es el Bachillerato debe consistir ante todo en aportar al alumno herramientas para desarrollar el pensamiento crítico. Esto es, que el alumno no solo sea capaz de comprender las doctrinas de distintos autores, sino sobre todo que sea capaz de entrar en diálogo con ellos, que sea capaz de “hacer” filosofía y no solo de “conocer” la filosofía. Este enfoque predominantemente procedimental pasa por dar un mayor peso específico al aprendizaje y práctica de la argumentación del que se recoge en los programas oficiales. Al comienzo de mi labor docente empleé para la enseñanza de la argumentación el modelo tradicional, centrado en la lógica deductiva y las reglas de inducción. Sin embargo, me encontré con que resultaba una aproximación muy poco productiva: aunque los alumnos eran capaces de aprender las reglas en

uno y otro caso, y realizaban con éxito los ejercicios, no mejoraba ni su producción de argumentos propios en los comentarios de texto ni su capacidad para detectar errores en las argumentaciones de los diversos autores estudiados. Es decir, aunque de hecho aprendían las reglas de argumentación, no las generalizaban a otras situaciones diferentes de los ejercicios por medio de los que las habían adquirido. Además, este tipo de entrenamiento no les ayudaba a reconocer en los discursos ajenos ni evitar en el propio errores de argumentación tan frecuentes como las falacias informales o las peticiones de principio. Por ello, decidí modificar mi enfoque y abandonar el sistema tradicional de enseñanza de la lógica simbólica, sustituyéndolo por el estudio de una serie de casos prácticos que incluían errores típicos de razonamiento tanto deductivos como inductivos o informales. La capacidad de generalización mejoró, esto es, los alumnos que resultaban competentes en la realización de ejercicios eran también más capaces de criticar los textos. Sin embargo, la producción de argumentación continuó siendo muy pobre y de hecho muchos de los errores que podían detectar en los textos eran cometidos por ellos mismos cuando tenían que expresar su opinión. La sustitución del enfoque clásico, centrado en la lógica formal, por un enfoque más cercano a los planteamientos de la actual teoría de la argumentación presentaba ciertas ventajas, pero seguía sin producir los resultados deseados. Por otra parte, encontré que si presentaba a los alumnos modelos muy elaborados de argumentación, su capacidad para retenerlos y aplicarlos disminuía. Comencé así a pensar que era necesario encontrar un método que simplificara las reglas de argumentación para que estas pudieran ser enseñadas con mayor eficacia, al menos en las etapas iniciales del aprendizaje de la argumentación. Al tiempo, me planteé que posiblemente hubiera que encontrar una forma de presentación de dichas reglas que se encontrase más cercana a la forma en que los alumnos elaboraban sus argumentaciones de manera espontánea. Es decir, un planteamiento que partiese de las habilidades que estos ya poseían y las mejorase paulatinamente, en lugar de intentar implantar unos procedimientos que en muchos casos les resultan totalmente novedosos.

Había observado algunos detalles curiosos en los debates que se realizaban en el aula: en primer lugar, la réplica les resultaba a los alumnos mucho más fácil de llevar a cabo que una argumentación positiva a favor de su propia postura, y ello tanto en el caso en que un alumno intentaba refutar la opinión de otro, como cuando este último respondía al intento de refutación, encontrando argumentos a favor de su postura que había sido incapaz de utilizar momentos antes. En segundo lugar, una gran cantidad de las réplicas que se producían tomaban la forma de contraejemplo: cuando un alumno defendía una posición A, era muy frecuente que otro le replicase alegando que existía un caso B que no cumplía con lo que se afirmaba en A. En los casos en que las posiciones implicaban valoraciones como “A esta bien” o “A está mal”, la réplica más frecuente consistía en establecer una comparación entre dicha valoración y la valoración de otro caso (“entonces, ¿también te parece bien B?”) o en la aplicación de la valoración al propio proponente de la misma (“entonces, ¿a ti te

parecería bien que te hicieran A?”). La respuesta del proponente de la valoración inicial ante estas réplicas era casi invariable: “No es lo mismo”. También lo era la respuesta ante ella del objetor: “¿Por qué no es lo mismo?”. Esto me llevó a pensar que quizá la comparación entre casos fuese ese modo de razonamiento básico que podría ser utilizado como punto de partida para desarrollar habilidades de argumentación más complejas. Este planteamiento era coherente con otro fenómeno que también había observado en el aula: había un número considerable de alumnos que no eran capaces de entender la invalidez de un argumento deductivo cuando se les intentaba demostrar por procedimientos formales, ni tan siquiera por medio de demostraciones tan simples como las de tablas de verdad. Sin embargo, aceptaban inmediatamente la invalidez del argumento cuando se realizaba una sustitución en los formalismos tal que se correspondiese con una situación conocida por ellos en la que obviamente las premisas eran verdaderas y la conclusión falsa. Otro tanto sucedía con argumentos inductivos fallidos o con las falacias informales: cuando estaban de acuerdo con la conclusión que defendía el argumento, muchos alumnos se resistían a reconocer que hubiese algún error en ese caso. Las explicaciones eran poco efectivas para vencer dicha resistencia, que desaparecía sin embargo cuando se les presentaba un argumento que utilizaba el mismo tipo de justificación, y cuya conclusión admitían como falsa. Por tanto, el uso de contraejemplos y la comparación entre estos y el argumento original parecía ser una herramienta bastante efectiva para mejorar la comprensión de las reglas de argumentación.

Cuando decidí emprender esta tesis, ambas cuestiones confluyeron. La intuición de que había un punto de vista en parte diferente al occidental en la argumentación pre-Han se fue precisando a medida que avanzaba en mis lecturas. Me encontraba ante una tradición en la que el modelo deductivista estaba prácticamente ausente y que, de hecho, no establecía ninguna diferenciación entre argumentos deductivos y de otros tipos. En ella el concepto de consecuencia lógica no parecía jugar un papel especialmente relevante, y en su lugar había referencias continuas a las relaciones de semejanza y diferencia, los procesos de comparación y las contradicciones, no entre enunciados, sino entre las acciones de los sujetos y sus afirmaciones. Era posible, por tanto, que los argumentos del pensamiento pre-Han fuesen concebidos por quienes los utilizaban de un modo distinto al habitual en Occidente, y que en esa concepción los elementos analógicos de la argumentación jugasen un papel mucho más relevante del que se les había concedido en nuestra tradición. Al tiempo, supuse que esta concepción alternativa al deductivismo occidental quizás pudiera aportar algunas sugerencias que fueran de utilidad tanto para la actual teoría de la argumentación como para la pedagogía de la misma.

En un principio mi intención fue realizar un estudio acerca del conjunto de teorías y usos prácticos de la analogía en el pensamiento chino pre-Han. Para ello, seleccioné una serie de textos del periodo que se caracterizaban por la importancia que en ellos tenía la argumentación filosófica, incluyendo también algún texto que

no era especialmente argumentativo, pero que era recomendable tener en cuenta por su importancia en la cultura de la época. Los textos escogidos fueron los siguientes:

- ***Shu Jing***: Clásico de los documentos, que contiene textos a partir del año 1000 a.c. (pero también algunas falsificaciones posteriores). No es un texto propiamente argumentativo, pero en él se encuentran algunos de los planteamientos básicos que más van a influir en el pensamiento posterior.
- ***Lun Yu (Analectas)***: Contiene sentencias y anécdotas de Confucio, aunque está redactado con posterioridad a su muerte. Es uno de los cuatro libros fundamentales de la escuela confuciana.
- ***Mozi***: Texto básico de la Escuela Mohista. Contiene en *Mo Jing*, el único texto conservado que se ocupa específicamente de la teoría de la argumentación. Su redacción abarca del 370 a.c. al 300 a.c., aproximadamente. El *Mo Jing* corresponde a la última etapa.
- ***Laozi***: El texto principal de los clásicos taoístas. Se utilizarán las dos versiones antiguas conservadas, la de Guodian (finales del siglo IV a.c) y la de Mawangdui (entre 206 y 180 a.c.)
- ***Zhuangzi***: Uno de los tres clásicos del taoísmo. Contiene materiales muy dispares seguramente pertenecientes a diversas escuelas, y su redacción abarca del 290 a.c. al 180 a.c.
- ***Gongsun Longzi***: Único texto existente de la Escuela de los Nombres (o dialécticos). Tres de los capítulos se consideran originales unánimemente, aproximadamente del 251 a.c., y los otros tres serían falsificaciones posteriores según algunos sinólogos.
- ***Mengzi (Mencio)***: Otro de los cuatro libros confucianos, redactado alrededor del 289.a.c. Es muy relevante pues contiene los argumentos analógicos más desarrollados.
- ***Lü shih chun chiu (Primaveras y Otoños de Lu Buwei)***: Enciclopedia filosófica compuesta en el 239 a.c. Recopila pensamiento confucionista, taoísta y mohista.
- ***Xunzi***: Perteneciente a la corriente confuciana, redactado con anterioridad al 238 a.c
- ***Han Feizi***: Obra principal de la corriente legista, redactado con anterioridad al 233 a.c.

- ***Shang chun shu (Libro del señor Shang)***: Contiene textos legistas de varias procedencias y épocas, pero todos anteriores al periodo Han.
- ***Guanzi***: Enciclopedia filosófica definitivamente redactada en el siglo I a.c., pero que contiene materiales anteriores, del siglo IV a.c. en adelante.

Tras la lectura de estos textos, y la selección de todos aquellos párrafos que contenían o bien argumentos analógicos o bien planteamientos teóricos relacionados con la analogía, encontré que el único texto relevante desde el punto de vista teórico era el conjunto de los seis capítulos del *Mozi* denominados “dialécticos”, o “*Canon mohista*” (*Mo Jing*), que constituyen la totalidad de los escritos conservados de la escuela neomohista. Al acometer el estudio de estos capítulos el resultado alcanzó tales dimensiones que decidí prescindir de un análisis separado de la colección de argumentos analógicos que había reunido a partir del resto de los textos, y centrar el objetivo de la tesis en la reconstrucción de la teoría neomohista de la argumentación. Tan sólo se han utilizado unos pocos ejemplos de dicha selección de argumentos cuando ha sido necesario para aclarar el funcionamiento de alguno de los elementos contenidos en la teoría neomohista. De todos modos, la selección completa se incluye como un apéndice a esta tesis.

I.2. Objetivos y metodología.

Esta tesis tiene un doble objetivo, como se corresponde con su doble origen. El primero de estos objetivos es producir una interpretación de la teoría neomohista de la argumentación que evite el sesgo deductivista con que ha sido tratada en Occidente y permita entender las formas de fundamentación y evaluación que planteaba la teoría en su contexto original. El segundo objetivo es extraer aquellos aspectos de la teoría que se relacionan con la analogía y mostrar que pueden ser puntos de vista productivos para la teoría de la argumentación actual.

El primero de estos objetivos ocupa la mayor parte del desarrollo de esta tesis, y consiste en realizar una reconstrucción de la teoría neomohista de la argumentación alternativa a las que se han propuesto por parte de los sinólogos occidentales. La teoría neomohista requiere de dicha reconstrucción debido a las características de los textos que la exponen, los capítulos 40 a 45 del *Mozi*. Cuatro de estos seis capítulos, denominados en conjunto “*Cánones y explicaciones*”, consisten en enunciados muy breves seguidos de explicaciones de los mismos, también bastante sucintas. Además de los problemas textuales y de interpretación que presenta el texto, tenemos la cuestión de qué intención y organización general tiene el mismo, ya que el propio texto no hace explícita ninguna estructura sistemática en

su exposición. Otro de los capítulos, “*Da qu*” (*Gran selección*), expone una serie de argumentos dirigidos a defender la doctrina mohista del “amor universal”, entre los que se intercalan algunos párrafos que son relevantes desde un punto de vista teórico. El último capítulo, “*Xiao qu*” (*Pequeña selección*) consiste en un tratado dedicado en exclusiva a la teoría de la argumentación, y aunque presenta una estructura clara, sus explicaciones son tan breves que por sí mismas no permiten entender en qué consiste exactamente dicha teoría.

El problema consiste por tanto en relacionar todos estos textos de manera que podamos tener una idea más precisa de cuál era la teoría sobre la argumentación que proponían los neomohistas. En este sentido, la obra de referencia es *Later Mohist Logic, Ethics and Science* de A.C Graham, publicada en 1973. En esta obra, Graham no solo se ocupa de resolver muchos de los problemas textuales del *Mo Jing*, sino que plantea una interpretación de conjunto del mismo; de hecho, la única que se ha producido en Occidente. Básicamente, el planteamiento de Graham es que los “*Cánones y Explicaciones*” constituyen una teoría axiomática acerca de las cuatro formas de conocimiento reconocidas por los neomohistas, entre las que se incluye la argumentación. Sin embargo, la interpretación de Graham ha sido muy discutida debido a que los cánones encajan con dificultad en la estructura que propone para ellos. Por otra parte, al considerar que la intención de los neomohistas es producir una teoría axiomática, Graham introduce un sesgo deductivista en el análisis de los textos neomohistas que parece ajeno no solo a esta corriente sino al conjunto del pensamiento pre-Han. En el capítulo IV expondremos con detalle las razones que fundamentan el rechazo de la interpretación de Graham, así que por el momento nos limitaremos a señalar que cuando Graham defiende que los neomohistas tenían efectivamente una teoría viable de la argumentación está suponiendo que dicha teoría coincide en sus líneas principales con la lógica occidental, lo cual podría estar ocultando las peculiaridades de dicha teoría.

Mi objetivo por tanto es llevar a cabo una reconstrucción de la teoría neomohista alternativa a la de Graham con la intención de encontrar el modo en que ellos consideraban que funcionaban sus argumentos, evitando justificarlos desde modelos occidentales previos. Para ello, seguiremos los siguientes principios:

- a) La base metodológica de mi reconstrucción es la aplicación de un principio de caridad argumentativo a los textos del pensamiento pre-Han. Este principio exige realizar aquella interpretación de los argumentos que maximice su fuerza justificadora y su aceptabilidad. Sin embargo, la mayor parte de las interpretaciones occidentales de los argumentos que podemos encontrar en la tradición pre-Han los convierten en argumentos deficientes, e incluso llevan en algunos casos a no considerarlos como verdaderos argumentos racionales sino como un mero discurso retórico basado en la tradición. Esta situación se produce porque se parte de la suposición de que la interpretación y evaluación de dichos

argumentos debe coincidir básicamente con la que se propone desde algún modelo occidental, sin tener en cuenta la posibilidad de que, en su contexto, fuesen entendidos y valorados sobre la base de un modelo distinto.

En nuestra aplicación del principio de caridad, partiremos del supuesto de que todos aquellos argumentos que aparecen en los textos y que no son rechazados por un contertulio se consideran aceptables en su contexto, y no son por tanto argumentos defectuosos. Solo consideraremos como argumentos fallidos aquellos que explícitamente sean refutados en el texto, y consideraremos igualmente que el argumento por medio del cual se lleva a cabo la refutación es aceptable. La cuestión se convierte por tanto en encontrar en el contexto de emisión del argumento los fundamentos que permitan hacer la interpretación más caritativa del mismo. Para ello, deberemos encontrar evidencia en los propios textos de que dichas concepciones existen realmente en el pensamiento pre-Han, y que no se trata de elementos ajenos al mismo.

- b) En nuestra interpretación aplicaremos también un principio de variabilidad, es decir, el supuesto de que pueden existir modelos alterativos de interpretación y evaluación de los argumentos. Esto implica que el tratamiento más caritativo de los textos puede partir de modelos que no coincidan con modelos occidentales previamente escogidos para realizar el análisis. Aunque dichos modelos puedan ser empleados para interpretar los argumentos pre-Han, ello no implica que se trate de los más adecuados para entender cómo funcionan dichos argumentos en su contexto. En particular, la ausencia de planteamientos deductivistas en el pensamiento pre-Han y el papel explícitamente otorgado a los procesos de comparación hacen poco recomendable emplear modelos que incluyan el concepto de consecuencia lógica como un elemento fundamental de la argumentación. Por tanto, partiremos de la hipótesis de que el modo de entender el funcionamiento de los argumentos por parte de los pensadores chinos puede diferir del modo en que los entendemos nosotros desde nuestro contexto. Esto no implica, por supuesto, que tengan que diferir necesariamente en todos sus puntos. Intentaremos pues evitar tanto la presuposición de que los modelos utilizados son iguales a los occidentales, como la de que son incompatibles con estos. Nos limitaremos a adoptar la interpretación más caritativa que tenga base en planteamientos para los que exista constancia de que existían en su contexto.
- c) En lo referente a la estructura del *Mo Jing*, mi hipótesis de partida es que los “Cánones y Explicaciones” no constituyen un sistema axiomático, sino una colección de argumentos prefabricados cuyo objeto era dotar a los miembros de la escuela de recursos para defender las doctrinas mohistas y refutar las objeciones a las mismas. Aunque estos capítulos contienen planteamientos que pueden generalizarse para producir una teoría de la argumentación, su intención original no sería sistemática, sino que estaría dirigida a atacar argumentos

concretos de otras escuelas, que son a menudo fácilmente identificables. El único texto del *Mo Jing* que puede asegurarse que tiene una intención sistemática en lo que al estudio de la argumentación se refiere es el “*Xiao qu*”. En dicho capítulo se utiliza una secuencia expositiva que parte de los aspectos más generales (la descripción del *bian*, el tipo de debate del que se ocupa la teoría neomohista) hasta los aspectos más concretos de la teoría (la clasificación y ejemplificación de los argumentos *mou*, cuya defensa ante las críticas de otras escuelas sea probablemente el objetivo principal del “*Xiao qu*”), pasando por la exposición de los distintos elementos utilizados en la argumentación y los tipos de argumentos empleados en el *bian*. En esta exposición sistemática, el elemento que podría entenderse como una fundamentación de la argumentación sobre bases deductivas se limita a una condición previa al establecimiento del debate que obliga a que este se plantee entre alternativas contradictorias, pero no interviene en los argumentos que se utilizan para defender cada una de dichas alternativas. Estos se basan, por el contrario, en elementos como los conceptos de semejanza-diferencia y los procesos de comparación. Por tanto, al mostrar que existe una interpretación más verosímil de la estructura de “*Cánones y Explicaciones*” que la propuesta por Graham, y que es en el “*Xiao qu*”, y no en aquellos, donde se encuentra la sistematización de la teoría neomohista, desaparece la principal razón que pudiera existir para considerar que la teoría neomohista es un modelo deductivista basado en el concepto de necesidad lógica, que es la postura defendida por Graham.

En cuanto al segundo aspecto de esta tesis, el que se refiere a la aplicabilidad del tratamiento que da la teoría neomohista a los aspectos analógicos de la argumentación, mi objetivo se limita a mostrar la posibilidad de que dichos planteamientos sean productivos para la teoría de la argumentación. Mi intención por tanto es establecer que al menos algunos elementos de dicha teoría suponen concepciones alternativas a la visión que se tiene de la argumentación analógica en la teoría de la argumentación actual, que señalan a la posibilidad de que esta juegue un papel central en la argumentación en general, mucho más relevante de lo que se ha supuesto hasta el momento. Sin embargo, una justificación completa de este punto de vista requiere de la efectiva aplicación de esta concepción al análisis de la argumentación y el contraste entre los resultados producidos por medio de la misma y los obtenidos por otras concepciones actuales. Esta es una labor de largo recorrido que no puede ser abordada en esta tesis, sino que constituye la línea de investigación que surge de la misma, y que espero desarrollar en un futuro.

I.3.Hipótesis.

La interpretación de la teoría neomohista que pretendo defender se centra en las siguientes tesis principales:

1. La teoría neomohista se centra en una forma de debate concreta, el *bian*, que consiste en un debate acerca de medidas políticas o éticas que debe concluir con la toma de una decisión, por lo cual el debate debe plantearse de modo que se asegure que una y solo una de las posturas defendidas en el mismo sale victoriosa. Esto se logra forzando que el debate se plantee sobre dos alternativas contradictorias, característica esta que es la definición constitutiva del *bian* para los neomohistas. Sin embargo, la contradicción lógica entre ambas posturas no es el fundamento de los argumentos que se utilizan en el *bian* para justificar cada una de las posturas. Por el contrario, estos se basan en tres criterios que son ajenos a la necesidad lógica: las relaciones de semejanza y diferencia, la rectificación de los nombres y el criterio pragmático de mayor beneficio. De estos tres, el elemento en el que nos centraremos, por constituir una base analógica para la argumentación, será el de semejanza y diferencia.

2. La concepción que tienen los neomohistas de las relaciones de semejanza y diferencia es, como en el resto del pensamiento pre-Han, convencionalista. Todo puede ser considerado semejante en algún sentido, y todo puede ser considerado diferente en algún sentido. Por tanto, cualquier relación de semejanza-diferencia que señalemos no es sino un “recorte” realizado sobre una realidad que es continua y, como tal, no está ni más ni menos justificado que cualquier otra relación de semejanza-diferencia que pudiéramos plantear. Sin embargo, los neomohistas defienden que este convencionalismo no es incompatible con la objetividad de dichas relaciones y con la aceptabilidad de los argumentos que se basan en las mismas. Para ello, los neomohistas producen una clasificación de tipos de semejanza y diferencia que se emplea para evaluar las réplicas a los argumentos: un argumento basado en una semejanza del tipo x solo puede ser refutado por medio de una diferencia que afecte al tipo x, y no por una diferencia de otro tipo. Estas clasificaciones permiten por tanto establecer un criterio acerca de qué se considera una diferencia relevante.

3. Los neomohistas tienen en cuenta varios elementos que forman parte de los argumentos, pero el elemento que fundamenta la inferencia es la “categoría”, que consiste en agrupaciones realizadas a partir de las semejanzas existentes entre los elementos agrupados. La inferencia, por tanto, siempre tiene a su base una relación de semejanza. Sin embargo, los neomohistas no consideran que todas las categorías sean igualmente adecuadas para realizar inferencias aceptables, y ponen por tanto varios límites al uso inferencial de las mismas: la aceptabilidad de la

inferencia depende de la amplitud de la categoría, se excluyen como poco fiables las categorías formadas artificialmente por medio de conjunciones y se da prioridad a las categorías naturales; al tiempo, se limitan las inferencias a las referidas a aquellas características que forman parte de la definición de la categoría, es decir, de la relación de semejanza en la que se basa esta.

4. Los neomohistas plantean un criterio de evaluación aplicable a todo argumento, la *Regla de Oro*, (de hecho la única que se menciona como tal regla en todo el "*Xiao qu*"), que prohíbe demandar al oponente el tipo de justificaciones que nosotros no somos capaces de aportar y criticar el tipo de justificaciones que nosotros mismos utilizamos. Este criterio, que originalmente es una regla ética pero que es aplicada por los neomohistas a los argumentos aportados en un debate, ordena la universalidad en los criterios acerca de qué justificación es aceptable y cual no lo es. La violación de la regla conlleva una acusación de contradicción, no en tanto que contradicción lógica entre enunciados, sino como contradicción entre lo que se hace y lo que se dice (esto es, entre los criterios que se dice utilizar y los que efectivamente se utilizan). Ante esta contradicción, el oponente debe encontrar una diferencia relevante que resuelva la contradicción, o aceptar la postura del proponente. El funcionamiento práctico de esta regla puede observarse en los argumentos *yuan* y *tui*, que son dos estrategias de debate que parten de la comparación entre la posición que se quiere alcanzar como conclusión y otra posición previamente asumida por el oponente (en *yuan*) o por el proponente (en *tui*). La Regla de Oro es por tanto un criterio de evaluación de los argumentos de carácter analógico.

5. El objetivo principal del "*Xiao qu*" es defender los argumentos *mou*, que son exclusivos de la Escuela Neomohista (aunque tienen probablemente un precedente directo en la Escuela de los Nombres), de los ataques de otras escuelas. Estos argumentos consisten en trazar analogías entre enunciados sobre la base de que comparten determinadas características lingüísticas, aunque los referentes reales a los que remiten los enunciados no guarden semejanza entre sí. De este modo, de la aceptabilidad de un enunciado se sigue la aceptabilidad del otro so pena de incurrir en contradicción. El resto de escuelas rechazaban esta forma de argumentación porque consideraban que no guardaba relación alguna con la realidad. Los neomohistas, por el contrario, consideran que por medio de estos argumentos pueden establecerse conclusiones, no sólo sobre los enunciados, sino también sobre las realidades a que refirieren. Algo más de la mitad del "*Xiao qu*" está dedicado a exponer ejemplos de cinco formas distintas de argumentos *mou*, cada una de ellas basada en un tipo de relación entre los enunciados que se emplean en el argumento. Algunas de estas relaciones implican un tratamiento de la relación de pertenencia a clase dependiente del contexto lingüístico: específicamente, uno de esos tipos consiste en una relación tal que el elemento x que puede ser considerado

miembro de la clase A en un enunciado, no puedo serlo en otro cuando se convierte en objeto de un verbo, que modifica las connotaciones del término en el contexto de un enunciado.

6. La tipología de argumentos *mou* constituye de este modo una suerte de “formalismo” que establece inferencias sobre características de los enunciados independientes del contenido concreto de los mismos. Sin embargo, esta formalización no se basa exclusivamente en la relación de pertenencia a una clase o en el concepto de consecuencia lógica, sino que supone un análisis del lenguaje que tiene en cuenta otras características del lenguaje además de las puramente sintácticas: características semánticas, como la relación de los verbos transitivos con sus objetos, y el hecho de que tales verbos modifican el significado del término objeto; y características pragmáticas, como cambios en las connotaciones de los términos en función de los usos del lenguaje. De este modo, la tipología de argumentos *mou* se presenta como una alternativa al formalismo tradicional de Occidente, que se diferencia de este por basarse en relaciones analógicas entre enunciados en lugar de en relaciones de consecuencia lógica.

A partir de esta interceptación de la teoría neomohista, intentaré defender que los siguientes elementos relacionados con la argumentación analógica pueden ser de utilidad como propuestas para futuras líneas de investigación en la teoría de la argumentación. Las tesis que propondré en este caso son las siguientes:

1. La concepción de los neomohistas según la cual las relaciones de semejanza y diferencia están implicadas en todo tipo de argumentos puede constituir una base para unificar el tratamiento teórico de los diferentes tipos de inferencia que se contemplan en la actual teoría de la argumentación.
2. La clasificación neomohista de los argumentos por comparación está muy determinada por las intenciones concretas del “*Xiao qu*” y por ello resulta muy deficitaria. Su relevancia para producir una clasificación adecuada de los argumentos analógicos es escasa. Sin embargo, la idea neomohista de que todas las inferencias se basan en categorías, y que estas deben tener unos límites en su aplicación, sí puede constituir un criterio adecuado de clasificación, aunque los neomohistas no lo apliquen de esta manera. En la práctica de la argumentación pre-Han puede observarse el diferente tratamiento que reciben inferencias que se basan en distintos tipos de categorías. Sobre esta práctica puede plantearse una clasificación de tipos de inferencias que sirva como criterio para realizar una clasificación de argumentos.

3. Los neomohistas plantean un criterio de evaluación, la Regla de Oro, que determina la aceptabilidad de un argumento comparando los criterios empleados para aceptar o rechazar dos posiciones, partiendo de la base de que los criterios utilizados para juzgar situaciones semejantes han de ser también semejantes salvo que se sea capaz de señalar una diferencia relevante entre los dos casos. Este es un criterio analógico que puede ser aplicado a todo tipo de argumentos si aceptamos, como se señala en el primer punto, que en todos ellos existen relaciones de semejanza y diferencia relevantes. Se trata de un criterio de falsabilidad, que puede determinar qué argumentos son inaceptables, pero no qué argumentos son aceptables. Se precisa, por tanto, de otros criterios suplementarios para generar una teoría completa acerca de la evaluación de argumentos. Sin embargo, esta regla presenta varias ventajas que la convierten en una línea de investigación productiva: en primer lugar, se trata de una regla que puede aplicarse a todo tipo de argumentos, y por tanto permite unificar su tratamiento, al menos desde el tipo de evaluación a que se refiere la regla. En segundo lugar, se trata de una regla en la que las evaluaciones resultan siempre decidibles, puesto que determina la aceptabilidad tan solo a partir de la información disponible en el contexto. En tercer lugar, por la razón anterior, constituye una regla que integra los aspectos dialécticos y pragmáticos de la argumentación. Y finalmente, puede vincularse a formas de evaluación de argumentos que se producen de manera espontánea en los sujetos, y que por tanto puede servir como herramienta pedagógica para facilitar el aprendizaje de las habilidades argumentativas.

4. El análisis que realizan los neomohistas de los argumentos *mou* supone una especie de formalismo basado en la comparación analógica de las características lingüísticas de los enunciados que incluye rasgos que no son tenidos en cuenta en las concepciones tradicionales de la lógica formal, tales como los usos pragmáticos de los términos o las modificaciones que producen en los objetos la semántica de los diferentes verbos. Aunque el planteamiento neomohista no pretende ser una respuesta al deductivismo, ya que esta es una posición inexistente en su contexto, sí puede ser utilizado, desde nuestra perspectiva, como una alternativa a este. Un análisis que partiera de una concepción del formalismo semejante a la neomohista podría englobar el análisis del lenguaje y la lógica formal, considerando a esta última como un caso extremo de aquella, el caso en que las únicas características relevantes para el tipo de inferencia que se quiere trazar son las estructuras sintácticas de los enunciados.

I.4. Estructura.

Para defender estas tesis, comenzaremos realizando un análisis previo de algunas formas de argumentación típicas del pensamiento pre-Han que han sido a menudo consideradas deficitarias desde las interpretaciones occidentales, sobre todo si dichas interpretaciones tendían a considerar la deducción como modelo de argumentación por antonomasia. En los capítulos II y III intentaré mostrar que esto constituye una interpretación poco caritativa de los textos, y que existen otras formas de concebir el funcionamiento de dichos argumentos más cercanas a los criterios realmente existentes en su contexto, los cuales permiten considerar estos argumentos como aceptables. En estos capítulos pretendo demostrar que la concepción que considera la argumentación china de esta época como una forma de persuasión poco racional y basada en criterios de autoridad de la tradición parte de un análisis inadecuado de los textos y no tiene en cuenta las justificaciones de los argumentos que aportan los propios pensadores pre-Han, y que señalan en una dirección muy distinta. Igualmente, se establecerá que en dicho pensamiento no existe la división entre argumentos deductivos y de otro tipo y que, en cualquier caso, los argumentos deductivos, que los pensadores chinos son capaces de realizar y entender, como veremos, no solo no constituyen el modelo por antonomasia de argumento aceptable, sino que de hecho a menudo son considerados como argumentos inadecuados para los objetivos del pensamiento pre-Han, que son predominantemente los debates que tienen por objetivo la toma de una decisión práctica. Este capítulo servirá por tanto para describir el panorama argumentativo a partir del que surge la teoría neomohista del *bian*.

La reconstrucción de dicha teoría del *bian* será el objeto de los siguientes capítulos. En el capítulo IV presentaremos una breve contextualización de la corriente neomohista y de sus textos, el *Mo Jing*, para pasar a continuación a exponer la interpretación que realizó Graham del mismo, y las razones que tenemos para considerar que dicha interpretación no es adecuada. Una vez establecida la necesidad de producir una interpretación alternativa, no deductivista y más acorde con la evidencia de que disponemos acerca de las justificaciones y evaluaciones que hacen los pensadores pre-Han de sus propios argumentos, acometeré la interpretación del texto del *Mo Jing* a fin de reconstruir la teoría neomohista de la argumentación. Para ello, tomaré como guión el texto del “*Xiao qu*”, que constituye la única parte sistemática de los capítulos dialécticos. En este capítulo existe una secuencia de exposición que comienza por la descripción del objeto de la teoría, el tipo de debate *bian*, y continúa por la descripción de los elementos argumentativos del mismo hasta llegar a los tipos de argumentos por comparación y finalmente centrarse en la tipología de argumentos *mou*. Para interpretar este texto, extremadamente sucinto, analizaré de qué modo se utilizan los términos empleados en el “*Xiao qu*” en los otros textos neomohistas. De esta forma iré relacionando el

planteamiento del “*Xiao qu*” con el resto de información que nos aporta el *Mo Jing*, hasta reconstruir la concepción neomohista de la argumentación. En aquellos momentos en los que sea preciso para aclarar el uso de un término o para encontrar ejemplos de los tipos de argumentos a que se refiere el texto, se recurrirá a otras secciones del *Mozi* o a textos de otras escuelas.

El capítulo V se dedicará a la descripción del *bian* que aportan los mohistas al comienzo del “*Xiao qu*”, que consta de seis elementos, dos constitutivos y cuatro argumentales, el último de ellos, además, con carácter conclusivo. En este capítulo el apartado más relevante será el que se ocupa de las relaciones de semejanza y diferencia, que se presentan como el primer elemento argumental.

El capítulo VI se dedicará al análisis de los fundamentos de la argumentación, que incluyen los cuatro componentes básicos del *bian* (nombres, expresiones, explicaciones y categorías) y la Regla de Oro. Se hará especial hincapié en esta última y en el tratamiento dado a las categorías, ya que los neomohistas declaran explícitamente que estas son la base para cualquier inferencia.

El capítulo VII se dedicará al estudio de los tipos de argumentos que se mencionan en el “*Xiao qu*”, y que incluyen dos formas de cuestionamiento de los argumentos del adversario y cuatro formas de argumentos por comparación. Estas últimas serán desarrolladas en detalle en los siguientes capítulos. En el capítulo VI se incluirán también las razones que según los neomohistas pueden hacer fracasar un argumento analógico, y que son la base sobre la que se planteará la tipología de argumentos *mou* que constituye más de la mitad del texto del “*Xiao qu*”.

Los tres siguientes capítulos se dedicarán al estudio de cada uno de los cuatro tipos de argumento analógico diferenciados por los neomohistas: el capítulo VIII se ocupará del argumento *pi*, que es la forma de analogía más habitual en el pensamiento pre-Han; el capítulo IX se dedicará al argumento *mou*, específico de la escuela neomohista, y en el mismo se incluirá la tipología de las relaciones entre enunciados, ya que, aunque esta tipología se plantea en el texto como común a todas las formas de argumento por comparación, en la práctica todos los ejemplos que se dan de la misma son casos de argumentos *mou*; finalmente, el capítulo X se ocupará de las dos estrategias de argumentación representadas por los argumentos *yuan* y *tui*.

Por último, en el capítulo XI abordaremos los aspectos más importantes de la teoría neomohista respecto a la cuestión de la argumentación analógica, e intentaremos mostrar que de sus planteamientos pueden derivar puntos de vista productivos para la actual teoría de la argumentación, los cuales constituyen líneas de investigación viables.

Esta tesis contiene además tres apéndices. El primero de ellos es una contextualización histórica de pensamiento pre-Han que pretende exponer los

hechos sociales y culturales que se encuentran a la base de dicho pensamiento, y que permiten explicar al menos en parte por qué las concepciones de los pensadores chinos acerca de la argumentación difieren en algunos puntos de las occidentales. El segundo apéndice es una traducción del texto completo del *Mo Jing* realizada a partir de la traducción al inglés de I. Johnston, que se incluye para facilitar la consulta de los textos que se emplean en la reconstrucción de la teoría neomohista. Finalmente, un tercer apéndice recoge la selección de párrafos que contienen argumentos analógicos en las doce obras del periodo pre-Han que han sido consultadas para la realización de esta tesis.

II. La argumentación en la China pre-Han 1: Argumentos por generalización.

El objetivo central de esta tesis es realizar una interpretación de la teoría neomohista de la argumentación alternativa a las que han sido propuestas hasta el momento, con la intención de mostrar que dicha teoría no basa ni su concepción ni su evaluación de los argumentos en inferencias deductivas, sino en otros criterios alternativos entre los que la comparación analógica juega un papel central. Para ello, comenzaremos mostrando que no sólo la teoría neomohista, sino los argumentos del pensamiento pre-Han, en general, han sido a menudo interpretados de modo poco caritativo desde concepciones que tomaban como modelo de argumento aceptable por antonomasia la inferencia deductiva. Esta interpretación puede conducir a dos conclusiones acerca del pensamiento pre-Han que considero erróneas: en primer lugar, la que supone que al menos algunos de estos argumentos se fundamentan en las relaciones de consecuencia lógica y que deben evaluarse desde los criterios de inferencia deductiva, lo cual los convierte en su gran mayoría en argumentos fallidos; en segundo lugar, la que admite que tales argumentos no constituyen inferencias deductivas, pero los cataloga como meras persuasiones que se basan en el recurso a la tradición, y no en un pensamiento verdaderamente racional. En ambos casos se está obviando la existencia de otros modelos de argumentación alternativos al modelo deductivista, así como el hecho de que disponemos de textos en la literatura pre-Han que nos permiten establecer que los pensadores de esta tradición utilizaban de manera consciente criterios que no eran de carácter deductivo.

Entendemos por inferencia deductiva aquella en la que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas. Por inferencia inductiva entendemos cualquier inferencia que no sea deductiva, y por tanto en ella las premisas apoyan la

conclusión, pero no la establecen como una consecuencia lógica.¹ El problema de esta caracterización negativa de la inducción es que se presta a confusiones, ya que es aplicable a diversos tipos de inferencias, como las generalizaciones, la abducción o la analogía².

Sin embargo, el término “inducción” también ha sido utilizado frecuentemente para referirse a la generalización empírica. Así, un autor tan influyente en el estudio de la inducción como John Stuart Mill definió la inducción como “*la operación de descubrir y probar proposiciones generales*”³, y consideró que las inferencias que tienen por conclusión no una proposición general sino un caso particular son en realidad de la misma naturaleza que las generalizaciones, porque “*siempre que la evidencia que derivamos de la observación de casos conocidos justifique trazar una inferencia respecto a un caso desconocido, se justificará sobre la misma evidencia una inferencia similar sobre la clase completa de casos*”⁴. A partir de esta consideración, Mill afirma que “*no hay casos de inferencia legítima a partir de la experiencia en los cuales la conclusión no pueda ser legítimamente una proposición general*”⁵. Los cuatro métodos de investigación experimental de Mill se presentan de hecho como reglas de generalización aplicadas a las relaciones de causa y efecto⁶. Este planteamiento no se limita a utilizar el término “inducción” para referirse a la generalización, sino que de hecho reduce el resto de formas de argumentación (entre ellas los argumentos analógicos⁷), que se englobarían en el concepto de inducción, a variantes de la generalización. Mill reconoce así solo dos tipos de inferencia, la deducción (que denomina *ratiocination*, y equipara al silogismo), que infiere una proposición de proposiciones igual o más generales, y la inducción, que infiere una proposición de proposiciones menos generales⁸.

Este doble sentido de “inducción”, como argumento no-deductivo, por un lado, y como generalización, por otro, sigue estando presente en la literatura actual sobre teoría de la argumentación. Así, existen propuestas teóricas que se presentan como alternativas a la dicotomía deducción-inducción. Por ejemplo, D. Walton afirma que el modelo de esquemas argumentativos que defiende puede “*representar formas comunes de argumentos que no son ni deductivos ni inductivos*”⁹, algo que simplemente no tendría sentido si entendiésemos que por “inductivos” Walton se está refiriendo a todos aquellos argumentos que no son deductivos.

¹ Ibid. Pág. 294-95.

² Ibid. Pág.295.

³ MILL, J.S. *A System of Logic*, New York, Harper & Brothers, 1882. Pág. 349.

⁴ Ibid. Pág.350.

⁵ Ibid. Pág. 350.

⁶ Ibid. Pág. 478-503.

⁷ Ibid. Pág. 682-91.

⁸ Ibid. Pág. 201.

⁹ WALTON, D., “Justification of Argument Schemes”, *Australian Journal of Logic* (3) 2005, 1-13.

Nos encontramos por tanto con al menos dos modelos de interpretación y evaluación de argumentos, que pueden ser inadecuados si se aplican a cualquier tipo de inferencia: por un lado, un modelo tradicional que considera que la validez de un argumento es equiparable a su validez deductiva, lo cual implica convertir en argumentos fallidos a todos aquellos que no sean argumentos estrictamente deductivos; por otro, un modelo que no reconoce diferencias entre los argumentos no deductivos, como ocurre en la concepción de la inducción como generalización de Mill.

La cuestión es si estos modelos permiten evaluar los argumentos que encontramos en el pensamiento pre-Han. En este capítulo me ocuparé del modelo de inducción como generalización. Mientras que los argumentos puramente deductivos son muy escasos en el pensamiento pre-Han, los argumentos que utilizan la generalización son muy abundantes. La generalización, por tanto, constituye una parte importante de los recursos argumentativos empleados por el pensamiento pre-Han. Sin embargo, esto no justifica la aplicación a dichos argumentos de un planteamiento como el de Mill, que considera la analogía como una forma imperfecta de generalización.

En este capítulo intentaré mostrar que en el pensamiento pre-Han se utilizan criterios para determinar la aceptabilidad de un argumento inductivo que no pueden reducirse a la generalización empírica, aunque esta tenga un papel importante. Para ello, en primer lugar expondré en II.1 los tres criterios mohistas que constituyen un caso indiscutible de criterios de evaluación de argumentos expuestos explícitamente. Sobre esta base, abordaremos el uso de los ejemplos históricos en II.2, intentando mostrar que estos no se fundamentan en la autoridad de los personajes citados, sino que son argumentos por generalización a partir de casos reales en los que se han obtenido unos resultados concretos. Por tanto, este tipo de argumentos no pueden ser utilizados para justificar la visión que considera que el pensamiento pre-Han es mayoritariamente una exposición de doctrinas basada en fuentes tradicionales que no emplea la argumentación racional. Por otra parte, veremos que los pensadores pre-Han no establecen diferencias entre estos argumentos que utilizan ejemplos históricos reales y aquellos que utilizan historias ficticias. Estos últimos no pueden ser considerados como casos de generalización empírica, sino que tienen que ser concebidos como analogías.

Finalmente, en el apartado II.3 estudiaremos otros argumentos que pueden ser entendidos como generalizaciones, pero que no emplean el ejemplo histórico. A través de varios ejemplos concretos intentaremos determinar qué criterios emplean los pensadores pre-Han para evaluar estas generalizaciones, tales como la comparación entre casos positivos y casos negativos, las relaciones antecedente-consecuente o la representatividad de los casos negativos que se proponen para rechazar una regla general. Estos criterios son en parte semejantes a los utilizados por Mill para evaluar las generalizaciones empíricas. Pero de nuevo encontraremos

casos en los que los pensadores pre-Han no diferencian entre generalizaciones empíricas producidas a partir de ejemplos pertenecientes a una misma clase y analogías establecidas entre ejemplos pertenecientes a distintas clases. Como veremos, pueden llegar a combinar los dos tipos de ejemplos en un mismo argumento. Por todo ello, propondremos que los pensadores pre-Han tienden a concebir este tipo de argumentos como argumentos por comparación, de los que la generalización empírica sería un caso específico, justo a la inversa de la propuesta de Mill, que considera las analogías como casos defectuosos de generalización.

II.1. Los tres criterios mohistas.

La Escuela Mohista (*mo jia*, 墨家), fundada por Mo zi (墨子, c.a. 470-390 a.c.), fue la primera en hacer explícitos criterios racionales para evaluar la aceptabilidad de un argumento. La primera tendencia que aparece como escuela en el pensamiento pre-Han, la escuela confuciana o de los letrados (*ru jia*, 儒家), que parte de las doctrinas de Confucio (Kong zi 孔子, 551-479 a.c.), se presentaba a sí misma como una corriente que pretendía simplemente recuperar las tradiciones de la dinastía Zhou occidental. Por esta razón, inicialmente no recurría tanto a la argumentación racional para defender sus doctrinas, cuanto a los textos de la tradición y la interpretación de los mismos. Los mohistas, por el contrario, defendían diez doctrinas que en su mayor parte chocaban directamente con la tradición Zhou, y por tanto no podían recurrir a las citas como justificación de las mismas. En su lugar, los mohistas tuvieron que desarrollar argumentos racionales independientes de la tradición, así como criterios para evaluar qué argumentos eran aceptables y cuáles no lo eran.

Tres de esos criterios aparecen explícitamente formulados en los capítulos que tratan de la última de las diez doctrinas, “Rechazo del destino”. En ellos, Mozi se pregunta cómo podemos escoger la alternativa correcta, y contesta que para realizar afirmaciones es necesario disponer de normas. A continuación, enuncia tres de esas normas, estándares fijos que se emplean para determinar la corrección de otros estándares, empleando la analogía de la rueda de alfarero para explicar lo que ocurriría si intentásemos realizar afirmaciones sin determinar un criterio fijo: si se midiesen las posiciones de los astros con un criterio móvil, no fijo (la rueda del alfarero), no podrían establecerse estas con seguridad. Las tres versiones, correspondientes a las tres sectas mohistas, son muy semejantes, aunque existen diferencias: en una de ellas (cap. 35) los tres criterios se denominan 儀 *biao* (“norma, modelo”), mientras que en las otras dos (cap. 36 y 37) se denominan 法 *fa* (“ley, estándar”) que será el término utilizado posteriormente por la escuela legista. Las definiciones de los tres criterios coinciden en la versión primera (cap. 35) y

tercera (cap. 37) pero difieren en la segunda versión respecto a los dos primeros criterios. Tomaremos el texto de la primera versión como referencia, y añadiremos las dos definiciones diferentes de la segunda versión a lo largo de la exposición del tema. El texto es este:

“¿Cómo examinar las palabras de los fatalistas cuidadosamente? Mozi dijo: Debemos establecer una serie de estándares de juicio (儀, yi). Hablar sin un estándar es como determinar la dirección del amanecer y el crepúsculo con una rueda de alfarero que está girando, con lo cual difícilmente puede distinguirse lo correcto de lo erróneo y el beneficio del daño. Por tanto debe haber tres estándares (三表, san biao) al hacer un discurso” ¿Cuáles son esos tres estándares? Mozi dijo: “Son el estándar de investigar los hechos históricos (本, ben), el estándar de verificar los hechos reales (原, yuan) y el estándar de la aplicación y la observación (用, yong). Cómo investigar los hechos históricos, concretamente, los hechos de los antiguos sabios reyes, cómo verificar los hechos reales, concretamente lo que la gente ve y oye cada día, y cómo aplicar las palabras en la práctica, concretamente aplicando lo que se dice en la ley y el orden y observando si trae o no beneficio al estado y al pueblo. Estos son los llamados tres estándares.”¹⁰

II.1.1. Primer criterio mohista: *ben* (本).

El primer criterio reside en el testimonio de lo hecho por los antiguos sabios reyes. En la segunda versión, su definición se amplía para incluir “*el decreto del Cielo, el decreto de los fantasmas y espíritus y los hechos de los antiguos sabios reyes*”.¹¹ En principio, parece referirse a un argumento de autoridad, pero hay que tener en cuenta que aquí el criterio de autoridad interacciona con el criterio pragmático que veremos más adelante. En efecto, no se admite que algo sea correcto simplemente porque sea antiguo, sino que se supone que la actuación de los reyes sabios es correcta, y la actuación de los tiranos incorrecta. ¿Cómo se diferencia a los reyes sabios de los tiranos? Fundamentalmente por los efectos producidos por su gobierno: aquellos bajo cuyo mandato aumentó la riqueza, la población y el orden son reyes sabios y debe seguirse su ejemplo; aquellos bajo cuyo mandato disminuyó la riqueza, la población y el orden, son tiranos y debe evitarse hacer lo que ellos hicieron. Esto hace que el criterio de autoridad quede de algún modo sometido al criterio pragmático, lo cual queda reforzado en la segunda versión por la inclusión del decreto del Cielo y los espíritus. Esta inclusión puede parecer a primera vista la intromisión de una autoridad religiosa en unos criterios supuestamente racionales,

¹⁰ Mozi, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág 273.

¹¹ Ibid. Pág 281-83

pero para los mohistas el Cielo y los espíritus son instancias que aprueban o desaprueban las conductas del gobernante enviando premios y castigos y, por tanto, estos decretos sólo se conocen a través del éxito o el fracaso de las acciones de gobierno emprendidas, con lo cual, en la práctica, están actuando como un criterio pragmático.

Esta forma de justificación de una medida política basándose en los antecedentes históricos de éxito o fracaso implica suponer que lo que funcionó en el pasado debe funcionar también en el presente, es decir, que las formas correctas de gobierno no cambian sustancialmente. En este sentido, Hu Shih interpretó a comienzos del siglo XX el primer criterio de los mohistas no como un criterio de autoridad, sino como un criterio empírico basado en la predicción¹². Si suponemos que el funcionamiento social y económico es constante (como suponemos que lo es la naturaleza), entonces la experiencia del pasado servirá para guiar las actuaciones políticas presentes y futuras. Si se toma un curso de acción, es sobre la base de que sabemos, gracias a los registros históricos, que este ha funcionado previamente y ha producido beneficio en otros momentos. En definitiva, no es que algo sea correcto porque lo ha hecho un rey sabio, sino que un rey es sabio porque lo que ha hecho ha tenido éxito. Según esta interpretación, los muchos ejemplos históricos que aportan los mohistas en sus escritos no deberían entenderse como un argumento de autoridad, sino como casos empíricos de una supuesta ley general de la actuación política. Desde esta interpretación, no resulta tan chocante la paradoja que se plantea por el hecho de que los mohistas defiendan al mismo tiempo el recurso a los ejemplos de los antiguos reyes y la innovación (frente a los confucianos, que decían que el caballero siempre debía seguir los modelos anteriores y nunca innovar). Si suponemos que los mohistas están entendiendo que el reino de la política es tan estable, predecible y sujeto a leyes universales como el reino de la naturaleza, entonces las innovaciones en el arte del gobierno del Estado son, por analogía, del mismo tipo que las innovaciones técnicas: hubieran funcionado siempre, pero son descubiertas en un momento dado de la historia. Y ello implica que, una vez descubiertas, siempre funcionarán. Tradición e innovación pueden así combinarse sin conflicto, y el hecho de que los mohistas pongan en este punto ejemplos de innovaciones técnicas descubiertas por los sabios reyes de la antigüedad (el arco de Yi, la armadura de Chu, el carro de Xi Zhong, el barco de Qiao Chui) parece que ratifica que este es el modo en que están entendiendo sus apelaciones a los ejemplos de la antigüedad.

¹² HU SHI. *The development of the logical method in ancient China*. New York .Paragon Book, 1963. Pág.72-82.

II.1.2. Segundo criterio mohista: *yuan* (原).

El segundo criterio se define en las versiones primera y tercera como lo que se corresponde con la experiencia sensorial común: aquello que ha sido visto u oído por alguien existe, mientras que aquello que no ha sido visto ni oído por nadie no existe. Sin embargo, en la segunda versión este criterio se define como “*citar los libros escritos por los sabios reyes*”¹³. En realidad, esta segunda definición es la que parece corresponderse literalmente con la aplicación del segundo criterio que encontramos en el capítulo 36, que sin embargo lo define como lo que ve y oye el pueblo. En dicho capítulo, tras aplicar el primer criterio continúa diciendo:

*“Examinemos sus creencias sobre la base de los libros de los antiguos reyes. Entre los libros de los antiguos reyes los que se distribuyeron por todo el estado y se promulgaron entre el pueblo se llamaban “leyes”. ¿Dice alguna de las leyes de los antiguos reyes “la buena fortuna no puede ser invocada y la mala fortuna no puede ser abolida; la reverencia no produce el bien ni la atrocidad produce daño”? Los escritos en los que se establecían los casos legales y se castigaban los crímenes se llamaban “códigos de castigo” ¿Alguno de los códigos de castigo de los antiguos reyes dice “la buena fortuna no puede ser invocada y la mala fortuna no puede ser abolida; la reverencia no produce el bien ni la atrocidad produce daño”? Los escritos en los que se organizaban los ejércitos y se ordenaba a los soldados avanzar o retroceder se llamaban “órdenes”. ¿Dice alguna de las órdenes de los antiguos reyes “la buena fortuna no puede ser invocada y la mala fortuna no puede ser abolida; la reverencia no produce el bien ni la atrocidad produce daño”? Mozi dijo: “No tengo tiempo para enumerar todos los buenos libros del mundo y es virtualmente imposible hacerlo. Pero a grandes rasgos los tres tipos de escritos mencionados deberían incluirse. No importa cuánto lo intentemos, no podremos encontrar ninguna evidencia que sostenga a aquellos que creen en la existencia del destino.”*¹⁴

En la segunda versión, sin embargo, se utilizan las dos definiciones del criterio sucesivamente, como puede verse en este fragmento:

“Yo juzgaré si hay o no destino por lo que la gente ve y oye. Si hay testimonio que pruebe que alguien lo ha visto u oído, diré que hay destino. Si no hay testimonio que pruebe que alguien lo haya visto u oído, diré que no hay destino. Entonces, ¿por qué no investigar lo que la gente ve y oye? Desde los antiguos tiempos hasta la actualidad, incluso desde el comienzo de la humanidad, ¿quién ha visto el cuerpo del destino u oído el sonido del destino? La respuesta es nadie. Si consideras a la gente ordinaria estúpida, y su vista y oído como poco digno de confianza, entonces ¿por qué no investigas en las afirmaciones recogidas de los

¹³ Mozi, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág 281-83

¹⁴ Ibid. Pág 273-75.

señores feudales? Desde los antiguos tiempos hasta la actualidad, incluso desde el comienzo de la humanidad, ¿quién ha visto el cuerpo del destino u oído el sonido del destino? La respuesta es nadie. ¿Por qué no investigar en los hechos de los sabios reyes? Los sabios reyes promovieron a los hijos filiales y alentaron a la gente a que cuidara y sustentara a sus padres. También respetaban a los virtuosos y alentaban a la gente a hacer el bien. Es más, proclamaron leyes y decretos gubernamentales para instruir a la gente y trazaron claras reglas de recompensa y castigo para alentar a los buenos y detener a los malvados.”¹⁵

El aspecto común entre ambas aplicaciones del criterio es que se basa en el testimonio de otras personas, que en la segunda versión aparecen jerarquizados desde testimonios menos fiables (los del pueblo ordinario) a más fiables (los de los sabios reyes). En el caso del pueblo ordinario, el testimonio consiste simplemente en su experiencia sensorial, pero en el caso de los sabios reyes no se hace referencia a sus experiencias, sino a sus opiniones, que se establecen indirectamente por dos métodos diferentes: en la primera versión, por medio de un argumento *ex silentio*, señalando la ausencia de declaraciones a favor de la existencia del destino en los escritos de dichos reyes, cuando lo esperable es que si creyesen en el destino dicha creencia se consideraría lo suficientemente importante para que apareciese recogida en los textos; en la segunda versión, implicando la creencia contraria a partir de sus actos: si los sabios reyes hubiesen creído en el destino no habrían proclamado reglas de recompensa y castigo que son contradictorias con dicha creencia.

Por tanto, la diferencia entre la referencia que se hace a los hechos de los reyes en el primer criterio, y a los hechos de los reyes en el segundo criterio, es que en el primer caso estamos basándonos en las consecuencias de los actos de esos reyes (éxito o fracaso, o sea, aprobación o desaprobación del Cielo), mientras que en el segundo criterio nos estamos refiriendo a su testimonio y opiniones. El segundo criterio se acerca al argumento de autoridad, en tanto se está utilizando como justificación para defender la inaceptabilidad de una creencia que esta no era mantenida por los sabios de la antigüedad. De todos modos, incluso cuando se utiliza como argumento el testimonio de otros podemos encontrarnos que el argumento se reconduce realmente al criterio pragmático de las consecuencias de las acciones. Por ejemplo, en la tercera versión (cap. 37) al citar los testimonios de los sabios reyes se ponen estas palabras en boca del rey Wu:

“En el reinado del rey de Shang, él dijo que cada hombre tenía su propio destino, la adoración de Di se detuvo y los sacrificios ofrecidos a los fantasmas y espíritus no traían el bien ni había daño por ser malvado y cruel. Como Di no les bendecía, el país se arruinó. Como Di estaba disgustado con él, sufrió el desastre y fue asesinado.”

¹⁵ Ibid. Pág 283

II.1.3. Tercer criterio mohista: *yong* (用).

El tercer criterio, el de la utilidad práctica de las acciones, es el criterio principal de los tres, ya que es el fundamento del primer criterio e incluso de algunas aplicaciones del segundo. Este criterio de utilidad se utiliza en todas las doctrinas mohistas, y siempre se introduce en la exposición del tema y se emplea al final, como el argumento definitivo. Dado que cualquier afirmación debe tener una aplicación al correcto funcionamiento del Estado y la sociedad, la mejor forma de comprobar su validez es aplicarla a la administración por medio de políticas concretas, y comprobar si sus resultados son beneficiosos o no. Este criterio puede entenderse de dos maneras. Por un lado, podemos considerarlo como una prueba práctica que se limita a establecer la efectividad de medidas políticas concretas: una medida produce o no produce los resultados esperados. Por otro lado, podemos considerarlo como una prueba para las creencias: si una creencia tiene consecuencias prácticas positivas, es admisible; si las tiene negativas, es rechazable. La primera interpretación no tiene implicaciones para el concepto de verdad, pero la segunda sí, porque supondría que se da por verdadero aquello que produce consecuencias éticas y políticas deseables. Esta postura supone una de estas dos posibilidades: o bien consideramos que la verdad no existe y aceptamos que el único criterio de validez es la utilidad, como haría un pragmatista moderno, o bien tenemos que reconocer que, si se admite la verdad como algo independiente de la utilidad, se está cometiendo una clara falacia idealista.

Tenemos constancia de que los mohistas utilizaron en alguna ocasión el tercer criterio para justificar creencias, y no únicamente medidas prácticas: en la argumentación de la doctrina “servir a los espíritus”, los mohistas defienden la existencia de espíritus sobre la base de la utilidad social que tiene el hecho de que las personas creen en su existencia, incluso concediendo que dicha creencia fuese falsa. En los capítulos dedicados a la defensa de esta doctrina, los mohistas afirman la verdad de la misma a partir de los dos primeros criterios, lo que muestra que no la consideran una doctrina falsa. Sin embargo, el hecho de que afirmen que la doctrina sea defendible por sus consecuencias, aún en el caso en que no se admitan las pruebas aportadas por los dos primeros criterios, muestra dos puntos: en primer lugar, que el tercer criterio pragmático es el más importante de los tres, ya que puede justificar por sí solo una doctrina, aunque no esté apoyado por los otros dos. Y en segundo lugar, que el verdadero objeto de discusión no es la verdad teórica, sino la eficacia práctica. Esta es la interpretación más caritativa de los argumentos mohistas, ya que no existe constancia alguna de que el mohismo rechace la noción de verdad y adopte una epistemología radicalmente pragmatista en el sentido moderno. De hecho, los mohistas afirman que la doctrina según la cual existen espíritus es verdadera, así como afirman que la doctrina que defiende la existencia del destino es falsa. Por tanto, parece claro que los mohistas consideran que una doctrina puede ser verdadera o falsa con independencia de las consecuencias

prácticas que tenga la creencia en la misma, y por tanto que no identifican “verdad” con “utilidad”. Sin embargo, al mismo tiempo, afirman que una doctrina puede ser falsa (aunque ellos mismos creen que no lo es) y aún así ser útil, y por tanto defendible. Para que estas dos posiciones no constituyan una contradicción, ni la defensa de una doctrina sobre la base de su utilidad se convierta en una falacia idealista, debemos entender que lo que se discute es el papel que juega una creencia en un modelo político, y no la verdad teórica de dicha creencia. De este modo, las diez doctrinas mohistas constituyen un modelo político y social que incluye la defensa de determinadas creencias que se consideran verdaderas, pero cuya justificación última es de tipo consecuencialista. El criterio pragmático se impone así sobre los criterios empíricos porque el objetivo de las doctrinas mohistas, como el de la inmensa mayoría del pensamiento pre-Han, es de carácter práctico y no teórico.

II.2. El ejemplo histórico.

Uno de los rasgos más llamativos de los textos de la tradición filosófica china es la enorme cantidad de ejemplos históricos que se utilizan en los mismos como parte de argumentos dirigidos a defender, o atacar, una determinada medida práctica o una tesis acerca de la teoría política. A primera vista, estos ejemplos pueden parecer un simple recurso a la autoridad o la tradición, y a menudo han sido descritos de ese modo. Un ejemplo moderado de esta postura lo aporta Ch. Harbsmeier en *“Science and Civilization in China: Language and Logic”* (1998). En esta obra, Harbsmeier defiende que existen verdaderos “argumentos lógicos” (esto es, deductivos) en el pensamiento chino antiguo, aunque reconoce que no es esta la forma más habitual de justificar una posición en la literatura filosófica china, sino aquella que se basa en ejemplos históricos. Harbsmeier denomina a este tipo de recurso “argumentos paradigmáticos por ejemplo histórico”, y caracteriza al pensamiento chino a partir de estos de la siguiente manera:

“Demandar una explicación (shuo, 說) en la antigua China a menudo era equivalente a demandar un exemplum histórico o algún otro tipo de anécdota histórica. “Filosofar” en la antigua China tendía a ser un ejercicio intenso y predominantemente histórico. Razonar tendía a consistir en apelar a los ejemplos históricos y la autoridad tradicional.”¹⁶

¹⁶ HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University press, 1998. Pág. 268.

A pesar de lo que pueda parecer desprenderse de esta cita, Harbsmeier considera los ejemplos históricos como verdaderos argumentos, y no como simples recursos a la autoridad. Pero al tiempo, les concede un estatuto menor respecto a los “argumentos lógicos”, ya que mientras estos pretenden probar una proposición, los argumentos por ejemplo histórico se limitan a intentar convencer con razones plausibles.¹⁷ Por ello, Harbsmeier dedica mucha más atención a los argumentos “deductivos” que a los argumentos por ejemplo histórico. En el próximo capítulo hablaremos de la supuesta “deductividad” de dichos argumentos. Ahora nos centraremos en el uso de los ejemplos históricos, planteándonos hasta qué punto suponen un recurso a la autoridad y cuál es el modo en que funcionan en la práctica, así como la base sobre la que se justifican los mismos.

Un hecho que debe hacernos sospechar de la interpretación del ejemplo histórico como un recurso a la tradición es que este tipo de ejemplos no son empleados tan sólo por las escuelas que, como los confucianos, afirman basarse en los modelos transmitidos por los antiguos reyes, sino también por aquellas que dan primacía a las cuestiones pragmáticas sobre los principios tradicionales, como es el caso de los mohistas, o incluso por aquellas que niegan explícitamente que el pasado pueda servir como modelo para el presente, como es el caso de los legistas. Es más, como veremos a continuación, en los textos podemos encontrar evidencia de que este modelo de argumentación es más probablemente una invención mohista que confuciana, ya que estos argumentos por ejemplificación son mucho más abundantes, y más complejos, en los textos mohistas que en el texto atribuido a Confucio, el *Lun yu (Analectas)*. Por otra parte, el uso que se hace de los ejemplos históricos en estos textos mohistas los relaciona directamente con los tres criterios mohistas, que tan sólo en una muy pequeña medida pueden relacionarse con el criterio de autoridad, siendo mucho más importante en los mismos el componente de generalización y, sobre todo, el componente pragmático¹⁸.

¹⁷ Este planteamiento puede sugerir que Harbsmeier está identificando el argumento por ejemplo histórico con la persuasión retórica, pero los distingue explícitamente. El argumento paradigmático por ejemplo histórico” sería por tanto para Harbsmeier algo menos que el argumento lógico probatorio, pero algo más que las “tácticas psicológicas” empleadas por la retórica. Ver. HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University press, 1998. Pág. 265.

¹⁸ . El mismo Harbsmeier plantea que los tres criterios mohistas representan un intento de justificación que supera el recurso a la tradición, y reconoce en los mismos algunos rasgos de “argumentación lógica”. Ibid. Pág. 267.

II.2.1. El ejemplo histórico como generalización en el mohismo.

Comencemos con un típico argumento por ejemplo histórico, como este recogido en el capítulo XVIII del *Mozi*, que además contiene al final una justificación del uso de este tipo de ejemplos:

“Aquellos que defienden la guerra ofensiva dirían: “Esos estados fueron barridos porque no fueron capaces de reunir y comandar a su pueblo y su ejército. Yo tengo la habilidad para reunir y comandar a mi pueblo y mi ejército. Si yo promuevo la guerra, ¿quién osará no obedecer?” Mozi dijo: “Es verdad que tú tienes la habilidad para reunir y comandar a tu pueblo y tu ejército. ¿Pero eres tan capaz como el antiguo He Lü, el rey de Wu? En los tiempos antiguos, He Lü instruyó a sus soldados durante siete años. Con corazas y armas en sus manos, los soldados podían hacer una larga marcha de noventa kilómetros antes de acampar por la noche. Pasaron a través de un angosto sendero y libraron una batalla decisiva en Boju contra los soldados de Chu. He Lü no solo conquistó Chu sino que también forzó a los estados de Song y Lu a rendirse. Cuando Fuchai le sucedió en el trono, envió a su ejército atacar a Qi en el norte y estableció soldados en el río Wen. Entonces su ejército luchó en Ailing y derrotó a Qi y forzó a sus soldados a retirarse al monte Tai. Después, Fuchai decidió atacar al estado de Yue en el este. Envío al ejército a cruzar los tres ríos y los cinco lagos y forzó a los soldados de Yue a retirarse a Guiji, con el resultado de que los nueve pequeños estados del este obedecían su gobierno. Cuando la guerra acabó, él no consoló a las familias de los soldados que murieron en la batalla, ni hizo ningún favor a su pueblo. Alardeando de su fuerza, exagerando sus logros y fanfarroneando de su inteligencia, Fuchai descuidó la instrucción y entrenamiento de su ejército y se implicó en la construcción del monumento de Gusu que no estaba acabado en siete años. Por entonces el pueblo de Wu estaba descorazonado y desunido. Viendo la disensión y discordia entre el pueblo de Wu, Goujian, el rey de Yue, movilizó a su ejército para tomar venganza. Pronto tomaron los muros de la ciudad desde el norte, trasladaron los barcos reales de Fuchai y rodearon su palacio. Así, el estado de Wu fue eliminado. [...] Por tanto, Mozi dijo: “Conocemos un antiguo dicho, “El caballero no mira su reflejo en el agua sino en los hombres. Cuando usamos el agua como espejo, sólo podemos ver nuestras caras; cuando usamos a los hombres como espejo, podemos aprender de la buena y la mala fortuna”. Si la gente de hoy en día cree que promover la guerra ofensiva es beneficioso, ¿por qué no pueden aprender la lección de la historia de Zhibo? Nosotros ya sabemos que una empresa como esta acabará finalmente en desastre.”¹⁹

Este argumento se inscribe en un capítulo cuyo objetivo es defender la tesis mohista de “rechazo de la agresión” (*fei gong* 非攻). Tras la exposición y

¹⁹ *Mozi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág. 151-53.

fundamentación de la tesis por parte de Mozi, unos anónimos adversarios exponen una objeción: al comienzo de la historia china existían muchos pequeños estados con poca población, que se han transformado en unos pocos grandes estados con mucha población gracias a la guerra ofensiva; por tanto, esta no debe ser rechazada²⁰. Mozi replica que la guerra ofensiva sólo ha traído beneficios a unos pocos estados, pero ha arruinado a muchos más, y estableciendo una analogía, afirma que no puede ser recomendable una medicina que cura a cuatro o cinco, pero no es efectiva con los otros diez mil. Aquí comienza el argumento que hemos reproducido arriba. Los rivales de Mozi proponen una diferencia entre los estados que han obtenido beneficios de la guerra ofensiva y aquellos que se han visto perjudicados por ella: los estados que han sabido organizar bien su ejército y su pueblo (es decir, tanto el entrenamiento militar como la intendencia) han tenido éxito; los que no han sabido hacerlo, han fracasado. Por tanto, lo que ha arruinado a esos estados no es la utilización de la guerra ofensiva, sino la mala preparación para ello. Para replicar a este argumento, Mozi recurre a los ejemplos históricos: el primero se refiere a He Lu, rey de Wu, que tal como dice el oponente, entrenó correctamente a su ejército y triunfó. El siguiente ejemplo se refiere a su sucesor, Fuchai, que disponía del mismo ejército bien entrenado y de hecho obtuvo victorias empleándolo. Pero descuidó otras medidas, como es beneficiar al pueblo, de manera que acabó perdiendo el apoyo de este y finalmente el reino. La conclusión, que no se hace explícita, es que la guerra de agresión por sí sola no garantiza un estado ordenado y estable, ya que sin las medidas políticas adecuadas la fuerza del ejército no es suficiente para mantenerlo.

Examinemos brevemente este argumento. En primer lugar, no podemos afirmar que ninguno de los dos ejemplos históricos sea utilizado como un argumento de autoridad ya que se trata de dos personajes que defienden la guerra de agresión, y quién lleva a cabo los argumentos está precisamente defendiendo la postura contraria. El argumento se compone de dos ejemplos con resultados contrarios: en uno se tiene éxito, en el otro se fracasa. La conclusión implícita sólo puede trazarse si entendemos el argumento como un caso de generalización que utilice la regla de diferencia: si en el primer caso se produce el efecto (el éxito) y en el segundo no, la causa de dicho efecto sólo puede ser una característica que se da en el primer caso y no en el segundo. Dado que tanto el primer caso como el segundo se caracterizan por utilizar la guerra de agresión y tener un ejército bien entrenado, esta no puede ser la causa del éxito. En realidad, el argumento de Mozi puede cuestionarse por dos razones: en primer lugar, Mozi admite que una de las consecuencias del descuido del gobierno en el segundo caso fue la relajación en la disciplina militar, que es el verdadero tema de discusión en este caso, ya que la tesis que pretende refutar el argumento de Mozi es que dicha disciplina es la que marca la diferencia entre el éxito

²⁰ Para que el argumento tenga sentido debe suponerse que se contempla la unificación y el aumento de población, y por tanto de la fuerza de trabajo, como un valor indiscutido, aceptado como tal por ambas partes.

y el fracaso, con lo cual los dos casos no son verdaderamente equivalentes en cuanto a la causa que se discute. En segundo lugar, no se especifica cuál es la causa de la victoria del estado de Yue sobre el estado de Wu, y por lo tanto se puede plantear que esta fuese precisamente que el entrenamiento del ejército del estado de Yue superaba al de su rival²¹. El argumento de Mozi es, por tanto, rebatible, y el hecho de que no reciba réplica se debe probablemente a que el texto no reproduce un debate real. Pero la cuestión ahora no es esta, sino si dicho argumento puede interpretarse o no como un recurso a modelos tradicionales. Como hemos dicho, el ejemplo histórico utilizado no puede considerarse como un argumento de autoridad, ya que ambos reyes de Wu defienden un modelo distinto (la guerra ofensiva) al defendido por la persona que utiliza los ejemplos. Tampoco pueden considerarse como una “contraautoridad”, esto es, un ejemplo que se cita como un modelo que se presupone erróneo. Este tipo de ejemplos “negativos” son muy abundantes en la literatura filosófica china, como veremos más adelante: del mismo modo que se cita a los “sabios reyes” como ejemplos positivos, se cita a los “tiranos” como ejemplos negativos. Pero no es el caso en este argumento, ya que los dos ejemplos citados coinciden en defender el modelo que se está atacando (la guerra ofensiva) y sin embargo el primero de ellos tiene éxito, luego no puede contar como una “contraautoridad”. En mi opinión, el modo más caritativo de entender el argumento es considerar que se están utilizando los ejemplos como casos con distinto efecto, e implicando que la causa de dichos efectos distintos no pueden ser aquellas características comunes a ambos casos. Aunque contemplar el argumento de este modo lo hace rebatible, contemplarlo como un recurso a la autoridad lo convertiría simplemente en un sinsentido, ya que si consideramos las opiniones de las “autoridades” citadas como base para el argumento, estas irían contra la tesis que quiere defender Mozi al utilizar los ejemplos, y por tanto no contarían como un argumento a favor de su posición. Por el contrario, si los interpretamos como “contraautoridades”, el primer ejemplo entraría en contradicción con la intención del argumento, ya que establece que la primera “contraautoridad” consigue el éxito, y por tanto supondría una justificación de la defensa de la guerra ofensiva. La interpretación en la que el argumento de Mozi defiende con mayor fuerza su posición es aquella que considera que la clave del argumento radica en mostrar que la causa del éxito no puede ser la guerra ofensiva, debido al diferente efecto que esta tiene en ambos casos.

El dicho que cita Mozi nos indica el fundamento de estos argumentos: ya que no podemos conocer directamente los resultados futuros de nuestras acciones (como no podemos vernos la cara directamente), tenemos que recurrir a algo que las refleje. Ese algo que refleja cuales son las consecuencias que tendrán nuestras acciones son las consecuencias que tuvieron acciones similares con anterioridad. La

²¹ De hecho, las fuentes históricas dicen precisamente que el rey de Yue tuvo la paciencia de posponer veinte años su venganza para recuperarse económicamente y entrenar a su ejército.

base de estos ejemplos no es por tanto la autoridad de la que se reviste a dichas personas, sino la relación acción-consecuencia que se muestra en los casos históricos que protagonizan. La conclusión del argumento (en este caso, que la guerra ofensiva no produce los efectos que alegan sus defensores) se infiere sobre el supuesto de que nuestras acciones presentes guardan algún tipo de relación de semejanza con las acciones pasadas y que en consecuencia podemos esperar de ellas unas consecuencias también semejantes. De este modo podemos utilizar las experiencias del pasado para determinar qué acciones debemos llevar a cabo en el presente. Esta relación entre experiencias pasadas y acciones futuras podría entenderse bien como una analogía, si simplemente interpretamos que existe una relación de semejanza entre ambas situaciones, o bien como una generalización, si entendemos que las dos situaciones son lo suficientemente semejantes como para ser consideradas ejemplos de una misma categoría. En realidad, la frontera entre ambas interpretaciones es muy difusa en el pensamiento chino, como veremos al ocuparnos de la teoría neomohista en los próximos capítulos. Pero en cualquier caso, resulta evidente que el argumento expuesto se basa, no en la autoridad de un modelo tradicional, sino en datos empíricos acerca de sucesos pasados en los que se entiende que se da una determinada relación de causa-efecto.

II.2.2. Ejemplos históricos por “autoridades” y “contraautoridades” en el mohismo.

Un tipo de argumento por ejemplificación histórica muy común en el pensamiento pre-Han, y que puede parecer más cercano al recurso a la autoridad, es aquel en el que se citan autoridades positivas y autoridades negativas (sabios reyes y tiranos) para defender una determinada postura. Este argumento del capítulo XXV del Mozi, dedicado a la doctrina de “economía en los funerales” (*jie zang*, 節葬), es un buen ejemplo:

“Cuando examinamos los modos de Yao, Shun, Yu, Tang, el rey Wen y el rey Wu, encontramos que todos ellos estuvieron contra los funerales elaborados y los duelos prolongados. Cuando examinamos los modos de Jie, Zhou, el rey You y el rey Li, encontramos que todos ellos estaban a favor de los funerales elaborados y los duelos prolongados. Por tanto, los funerales elaborados y los duelos prolongados no son el modo de los sabios reyes”²²

Este párrafo maneja dos tipos de autoridades para apoyar la tesis de que los funerales no deben ser fastuosos ni prolongados: unas “autoridades positivas” (los

²² Mozi, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 2006. Pág. 193

sabios reyes) que defendieron dicha tesis, y unas “autoridades negativas” o “contraautoridades” que defendieron la tesis opuesta. Aparentemente, se trata de un simple argumento de autoridad: el rechazo de los funerales prolongados se justifica sobre la opinión de unos personajes de la antigüedad que se toman tradicionalmente como modelos éticos, y se refuerza por medio de las opiniones contrarias de unas autoridades negativas. En este caso, no parece haber ninguna alusión a relaciones de causa-efecto ni a experiencias pasadas. Sin embargo, debemos matizar esta primera impresión. ¿Qué diferencia a los sabios reyes de los tiranos y les confiere su autoridad positiva? Ciertamente no es el cargo que ocuparon, ya que todos los ejemplos citados ocuparon el mismo, “Hijo del Cielo”, esto es, emperador. La autoridad debe residir por tanto en un criterio diferente, que permita distinguir los emperadores “buenos” de los emperadores “malos”. Ese criterio aparece en los tres criterios mohistas, y no es otro que las consecuencias del gobierno de cada uno de estos soberanos: aquellos emperadores bajo cuyo gobierno aumentó la riqueza y el orden son “sabios”; aquellos bajo cuyo gobierno aumentó la pobreza y el desorden son “tiranos”. Por tanto, la autoridad de los emperadores se fundamenta en el tercer criterio mohista, el criterio pragmático, y no en el puesto ostentado ni en la legitimidad dinástica del mismo (de hecho, tres de los emperadores que se citan como “sabios” eran usurpadores). Es más, en la exposición del tema, dicho criterio pragmático antecede al uso de los ejemplos históricos, ya que el párrafo inmediatamente anterior a este se dice:

“Adoptando la tesis de los funerales elaborados y los duelos prolongados para enriquecer a los pobres, sólo podemos añadir más pobreza; adoptando la tesis de los funerales elaborados y los duelos prolongados para incrementar la población, sólo podemos hacer disminuir la población; adoptando la tesis de los funerales elaborados y los duelos prolongados para regular el desorden, sólo podemos traer más desorden.”²³

Sin embargo, hay un componente de auténtico argumento de autoridad en el primer párrafo citado, ya que una vez establecido qué emperadores son “sabios” y cuáles “tiranos”, se utilizan sus opiniones bajo el supuesto de que todo lo que dijeron los “reyes sabios” era correcto, y todo lo que dijeron los “tiranos” era incorrecto, lo cual sí constituye un argumento de autoridad. Este es el modo en que los mohistas usan frecuentemente su segundo criterio, que algo haya sido visto u oído, un criterio que inicialmente parece un criterio radicalmente empírico pero que incluye también las opiniones de personas reputadas como sabias.

Sin embargo, este uso del segundo criterio, que puede ser considerado como un argumento por opinión experta (o autoridad), precisa de un uso previo del criterio pragmático para determinar qué reyes pueden ser considerados autoridades en materia política y moral por sus logros, y cuáles deben ser considerados como

²³ Ibid. Pág. 193

contraautoridades por sus fracasos. Por tanto, tenemos que entender que la justificación fundamental del uso de los ejemplos históricos es, al menos para los miembros de la escuela mohista, la relación entre acciones y consecuencias en situaciones del pasado que nos han sido transmitidas por la tradición histórica. Los argumentos por ejemplificación histórica mohistas son, ante todo, argumentos basados en la experiencia pasada y, por tanto, tienen carácter empírico y pragmático. Esta interpretación sería aplicable a todos sus argumentos por ejemplificación histórica, tanto a los que se refieren a personajes que en sí mismos no constituyen autoridades (como vimos en nuestro primer ejemplo), como a personajes que sí se utilizan como autoridades, ya sean positivas o negativas (como vimos en nuestro segundo ejemplo). En este último caso, cuando los logros o fracasos de un personaje histórico lo han convertido en un modelo de buen o mal gobierno, el segundo criterio mohista permite utilizar no sólo sus hechos, sino también sus opiniones, como argumento para defender o atacar una tesis. Este es el elemento de argumento de autoridad que encontramos en estos ejemplos históricos, ya que por un momento se prescinde de las consecuencias concretas de un curso de acción como medio para fundamentar una postura, que son sustituidas por el hecho de que un personaje modélico mantuviese dicha postura. Sin embargo, no hay que olvidar que la autoridad de dicho personaje procede de las consecuencias de sus acciones y, por tanto, que el criterio de autoridad empleado se fundamenta en última instancia en el criterio pragmático. Es decir, aunque efectivamente existe un recurso a la autoridad, este recurso no es independiente de los argumentos pragmáticos. La autoridad a la que se recurre no es una autoridad política o religiosa establecida por una instancia ajena a la argumentación racional, sino una autoridad fundada en la eficacia mostrada en el pasado y que, como veremos más adelante, puede ser rechazada cuestionando precisamente dicha eficacia.

II.2.3. Ejemplos históricos en el *Lun Yu*.

La corriente mohista se caracterizaba por su pragmatismo y por poner en cuestión los principios de la ética tradicional de la nobleza feudal, de modo que podemos pensar que esta forma de tratar los ejemplos históricos y los posibles argumentos de autoridad asociados a los mismos no es común al resto de escuelas sino un rasgo definitorio del mohismo. Debemos por tanto preguntarnos qué ocurre en el caso de aquellos que defendían la ética tradicional y que explícitamente decían derivar toda su doctrina de los textos recibidos de la tradición, es decir, el caso de los confucianos. El texto de referencia para responder a esta pregunta es el *Lun Yu*, las *Analectas* de Confucio, que a pesar de estar escritas- en buena parte- después de la redacción de los capítulos centrales del *Mozi* de los que hemos tomado los ejemplos anteriores, se supone que reflejan un estadio anterior del pensamiento chino. Si los

ejemplos históricos se empleasen a veces como meros argumentos de autoridad, es precisamente en esta obra donde deberíamos esperar encontrarlos utilizados de ese modo. Existen 40 pasajes en el *Lun Yu* que mencionan a personajes históricos. De ellos 31 se limitan, o bien a alabar la conducta de uno de estos personajes, (*"Confucio dijo: "Puede afirmarse que Tao Bo alcanzó el punto más alto de la virtud, por tres veces renunció al gobierno del mundo, sin que el pueblo pudiera comprender su postura"*²⁴), o bien a condenarla (*"Confucio dijo: "El duque Wen de Jin era astuto pero no recto. El duque Huan de Qi era recto pero no astuto"*²⁵), o bien simplemente a citar sus palabras (*"El duque Zhou decía a su hijo, que era duque de Lu: "El soberano no descuida a sus parientes, no da lugar a que algún gran ministro se queje porque no se utilizan sus servicios, no destituye de sus cargos a los miembros de las viejas familias sin que medie una razón de peso y no intenta encontrar en un solo hombre todas las habilidades."*²⁶). Este último tipo, las citas, implica un recurso a la autoridad en tanto que se supone que la cita se emplea porque se está de acuerdo con su contenido y se utiliza el prestigio del personaje como opinión experta para hacer que los contertulios también concuerden con este. Los otros dos tipos son ambiguos en algunas ocasiones: en todos los casos se está estableciendo una tesis por medio de la alabanza o el vituperio de un personaje, ya que dicha valoración está asociada a una conducta, normalmente explícita (como en el primer ejemplo) y otras veces implícita (como en el segundo ejemplo), aunque suponemos que bien conocida por el oyente. Pero mientras que en algunos casos se está evidentemente utilizando al personaje para validar la conducta (cuando se recurre a personajes de gran prestigio como Yao o Shun), en otros, referidos a personajes menores o controvertidos, parece más bien que, a la inversa, se está utilizando la conducta para valorar al personaje, y en esos casos difícilmente podríamos considerar que se trata de argumentos de autoridad. En cualquier caso, estos párrafos constituyen argumentos muy poco desarrollados, ya que se trata simplemente de sentencias aisladas, que constituyen párrafos por sí mismas. De los 9 párrafos restantes, 5 mencionan personajes del pasado, pero no constituyen en absoluto argumentos de autoridad: en uno de ellos, Confucio declara ante un rival que está hablando de las dinastías Xia, Yin y Zhou que *"no hay que hablar de los asuntos ya realizados, no se protesta de lo que ya ha transcurrido, ni se acusa a lo pasado"*²⁷. En otro²⁸, se utiliza el ejemplo histórico para explicar el significado de una frase de Confucio y no para apoyarla argumentalmente. En los otros dos²⁹, lo que hace Confucio es disentir de una valoración que hace su contertulio acerca de un personaje del pasado utilizando un argumento pragmático: por ejemplo, ante una valoración despectiva de Guan Zhong por no seguir los principios rituales, Confucio manifiesta su desacuerdo y dice *"Guan Zhong, actuando*

²⁴ *Los cuatro libros. Analectas*. Barcelona, Paidós Orientalia, 2002. Pág. 115

²⁵ *Ibid.* Pág. 164

²⁶ *Ibid.* Pág. 200

²⁷ *Ibid.* Pág. 81

²⁸ *Ibid.* Pág. 149.

²⁹ *Ibid.* Pág. 165

como ministro de Huan, le hizo príncipe hegemónico y unió y reformó el mundo entero. Hasta el día de hoy el pueblo sigue recogiendo los beneficios que él proporcionó.”³⁰

Nos quedan por tanto cuatro párrafos (V.17³¹, VII.14³², XIV.6³³ y XVI.1³⁴) en los que se utilizan personajes históricos dentro de una argumentación. Estos cuatro párrafos reproducen una discusión completa, y por tanto nos permiten apreciar de qué modo se están empleando este tipo de argumentos. Reproduciremos como ejemplo la parte relevante para el tema que nos ocupa del último texto:

“Cuando el jefe del clan Ji se disponía a atacar Zhuanyu, Ran You y Jilu fueron a visitar a Confucio y le dijeron: “El jefe del clan Ji tiene planes respecto a Zhuanyu”. Confucio dijo: “Ran You, ¿no tienes tú también parte en esa falta? En tiempos pasados, uno de nuestros soberanos decidió que fuera el gobernador de Zhuanyu el que realizase los sacrificios al sagrado monte Dong-meng. Además, este señorío está en el centro del estado y la autoridad de su gobernador viene del soborno. ¿Cómo, pues, va a atacarlo el jefe del clan Ji?” Ran You dijo: “Nuestro señor así lo desea, aunque nosotros, que somos sus ministros, estemos en contra.” Confucio dijo: “Ran You, hay unas palabras de Zhou Ren que dicen: “Cuando se puede usar la energía en un cargo público, se usa; cuando no se es capaz, se dimite. ¿Cómo podría ser lazarillo de un ciego el que no lo sostiene cuando vacila o el que no lo levanta cuando cae?”³⁵

En este párrafo se utiliza la autoridad de Zhou Ren para establecer la tesis según la cual si un funcionario no puede convencer a su señor para que actúe siguiendo los principios morales, debe dimitir. Se trata de un auténtico argumento de autoridad, puesto que no se aporta ninguna otra razón para justificar que es este y no otro el comportamiento adecuado en dicha situación. Las citas de sentencias de personajes históricos que aparecen aisladas y no en el seno de una discusión, y a las que hemos hecho referencia antes, pueden también entenderse en este sentido. Por otra parte, encontramos en el *Lun Yu* 13 pasajes³⁶ en los que se citan los clásicos, sobre todo el *Libro de las Odas (Shi jing)* para establecer una tesis. Todos estos son casos de recurso a la autoridad tradicional. Podemos por tanto asegurar que en el *Lun Yu* existen argumentos de autoridad.

Sin embargo, hay dos aspectos de estos argumentos de autoridad que llaman la atención. En primer lugar, son sorprendentemente poco abundantes. Recordemos que la escuela confuciana pretende limitarse a recuperar los modelos de la

³⁰ Ibid. Pag. 165

³¹ Ibid.. Pág. 95.

³² Ibid.. Pág. 109-10.

³³ Ibid. Pág. 162.

³⁴ Ibid. Pág. 183-84.

³⁵ Ibid..Pag. 184

³⁶ I.15, II.2, II.21, III.2, III.8, III.13, III.16, III.20, VII.34, VIII.3, IX.24, IX.30, XIV.42.

antigüedad, en especial los de comienzos de la dinastía Zhou. Este recurso explícito a la tradición como fundamento debería hacernos esperar una constante referencia a dichos modelos. Pero el caso es que las referencias a personajes del momento es mucho más abundante en el *Lun Yu* que la referencia a personajes históricos. En segundo lugar, los argumentos de autoridad empleados son extremadamente simples: se limitan o bien a valorar la conducta de un personaje (en cuyo caso, como hemos dicho, es dudoso que estén funcionando como argumento de autoridad) o a citar las opiniones del mismo. No existe en el *Lun Yu* el tipo de ejemplificación histórica en el que se proporciona un relato de las acciones de un personaje y las consecuencias posteriores de dichas acciones. Por el contrario, en el *Mozi* encontramos una cantidad mucho más abundante de ejemplos históricos, y el uso que se hace de los mismos es, como hemos visto en los ejemplos anteriores, argumentativamente más complejo. En el *Mozi* los ejemplos históricos se acumulan uno tras otro para defender una misma tesis, se comparan diferentes ejemplos entre sí y se utilizan para cuestionar las afirmaciones de los oponentes.

En la literatura posterior encontraremos una enorme cantidad de argumentación por ejemplos históricos que sigue el modelo acción-consecuencia que aparece en el *Mozi*, y no el modelo de cita que constituye la mayoría de los argumentos de autoridad del *Lun Yu*. Esto debe hacernos pensar que el argumento por ejemplificación histórica típico del pensamiento chino en realidad no proviene del tradicionalismo confuciano, sino de la respuesta a dicho tradicionalismo que representa la escuela mohista. Podemos entender que el uso de los ejemplos históricos fuese más importante para los mohistas que para los confucianos y que los primeros necesitasen recurrir a una forma de argumentación más compleja que superase la simple cita de obras antiguas si tenemos en cuenta la diferente relación de estas escuelas con los códigos morales de la tradición. Mientras que los confucianos defendían una tradición establecida, aunque reinterpretada, que desde su punto de vista no necesitaba ser justificada sino solo recordada, los mohistas defendían tesis que iban directamente contra los ritos y la ética feudal. Eran los mohistas, no los confucianos, quienes necesitaban mostrar por medio de ejemplos que sus doctrinas no eran incompatibles con las posturas de los héroes políticos y culturales de la tradición china.

II.2.4. El ejemplo histórico en el confucianismo posterior.

En los textos confucianos posteriores al *Lun Yu* siguen apareciendo citas de las *Odas*, pero en dichos textos los ejemplos históricos que siguen el modelo utilizado por los mohistas superan en número y peso argumentativo a las simples citas. Un ejemplo típico sería este argumento de Mencio ante una pregunta del rey Xuan de Qi que, tras atacar al estado de Yan, teme ser atacado en represalia por el resto de

estados. La respuesta de Mencio consiste en citar un ejemplo histórico y compararlo con la actuación del propio rey Xuan:

“El libro (Shu jing) dice: “Cuando Tang empezó su marcha, comenzó por Ge. Todos en el mundo confiaban en él. Cuando marchaba hacia el este protestaban los bárbaros del oeste; cuando marchaba hacia el sur, protestaban los bárbaros del norte. Decían ¿por qué nos deja para el final? El pueblo le esperaba, como en la gran sequía se esperan las nubes y el arco iris. Los que acudían al mercado no se paraban, los que cultivaban los campos no dejaban de hacerlo. Ejecutaba a los príncipes pero consolaba a sus súbditos. Era igual que la lluvia que cae a tiempo y el pueblo se alegraba grandemente” El libro dice: “Hemos esperado a nuestro príncipe, cuando llega revivimos”. En nuestros días el soberano de Yan oprimía a su pueblo, Vuestra Majestad marchó contra él y lo venció. El pueblo creía que iba a ser sacado de en medio del agua y del fuego y las gentes vinieron con cestas de comida y jarras de bebida a recibir al ejército de Vuestra Majestad. Pero, si se mata a sus padres e hijos, se aprisiona a sus nietos y hermanos menores, se destruye el templo de los antepasados y se saquean sus vasos de pesado bronce, ¿qué se pensará de ello? Todo el mundo teme la fuerza de Qi. Ahora, con doble territorio, Vuestra Majestad no pone en práctica un gobierno benevolente, esto es lo que pone en movimiento a los soldados de todos los reinos.”³⁷

En este argumento, Mencio recurre a un ejemplo histórico en el que se obtiene el éxito, la rebelión de Tang contra el emperador-tirano Jie de la dinastía Xia, y la consiguiente fundación de la dinastía Shang. En su descripción de la campaña de Tang introduce tres elementos políticos clave: se protegió el comercio, se mantuvieron las labores agrícolas y no se castigó al pueblo llano, sino tan sólo a sus príncipes. A continuación, se describe al rey de Yan como un tirano y, por tanto, se justifica su destronamiento por comparación con el destronamiento del emperador Jie. Pero al continuar la comparación entre ambas situaciones, Mencio encuentra que el rey Xuan no se ocupa de mantener el bienestar del pueblo, sino que hay ejecuciones y encarcelamientos masivos (no solo de los príncipes) y que se saquean los templos de los ancestros (lo que quiere decir que deja de existir el estado de Yan como tal y es absorbido por Qi.) Esta es la diferencia entre el rey Xuan y el rey Tang y, por tanto, la causa de que lo que inicialmente había sido una bienvenida a los invasores por parte del pueblo de Yan se haya convertido en una alianza contra el estado de Qi.

Este argumento comparte con los argumentos mohistas algunas características que están ausentes en los casos de recurso a la autoridad que encontramos en el *Lun yu*: en primer lugar, el ejemplo histórico se utiliza como un caso de relación acción-consecuencias que registra la historia y que se conoce por medio de la experiencia, y no como la opinión defendida por algún personaje del

³⁷ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 232-33

pasado. En segundo lugar, se produce una comparación entre dos casos, en los que se encuentran semejanzas y diferencias, y se establece que la causa del distinto resultado en ambos casos (éxito en el caso de Tang, fracaso en el caso de Xuan) debe radicar en las diferencias entre ambos casos, y no en sus semejanzas. En tercer lugar, la justificación del uso del ejemplo de Tang como un modelo a seguir radica en el éxito obtenido por el mismo: aunque Mencio traduce el pragmatismo mohista a términos confucianos (el éxito de Tang se debe a su “gobierno benevolente”), el argumento hace hincapié en las consecuencias que tiene para la población el gobierno de Tang, y no en el hecho de que este siga los principios tradicionales. Por tanto, en la práctica se está justificando la autoridad del ejemplo de Tang sobre los resultados obtenidos por su política, aunque, como no podría ser de otra manera tratándose de un confuciano, se identifique la causa de dichos resultados con el respeto al principio de benevolencia. De este modo, el confucianismo está empleando la estrategia mohista de argumentación por ejemplo histórico para la defensa de los modelos tradicionales propios de su corriente. Sin embargo, aunque el objeto del argumento sea la defensa de un modelo que se considera una autoridad, el modo en que se plantea dicha defensa no puede considerarse, como no podía hacerse en el caso de los mohistas, como un mero recurso a la autoridad o la tradición.

II.2.5. Los ejemplos históricos en la escuela legista.

Existen argumentos por ejemplificación histórica en los que puede verse con mayor claridad que este tipo de argumento no se entiende como un recurso a la autoridad, dado que los autores que los utilizan no reconocen dicha autoridad. Es el caso del uso que hacen de este tipo de argumentos los pensadores de la escuela legista. Los autores de esta corriente tienen una visión sumamente autoritaria del Estado, y consideran que el buen gobierno se garantiza por medio de leyes, normas y estándares fijos que emanan de la autoridad del soberano y que, una vez establecidos, no deben ser modificados, ni siquiera cuestionados, por ningún particular. Sin embargo, tales estándares no se basan en la tradición, sino en el conocimiento de las circunstancias del momento y/o en la convención, de modo que los autores legistas no sólo no recurren a la autoridad de los sabios reyes del pasado para defender sus doctrinas, sino que de hecho cuestionan dicha autoridad al argumentar a favor de sus posturas. Los legistas fundamentan dicho rechazo sobre una concepción de la historia diferente a la empleada por confucianos y mohistas: mientras que estos consideran que la sociedad y la política se comportan de una manera uniforme a lo largo de la historia, los legistas conciben la historia como un proceso en el cual los cambios cuantitativos producen nuevas necesidades sociales y nuevos modelos políticos.

El autor que expone este punto de vista de un modo más desarrollado es Han Feizi, según el cual, los cambios históricos han sido causados por el aumento de población que conlleva una progresiva escasez de los recursos. De este modo, la situación inicial de la sociedad era de una abundancia de recursos naturales que hacía innecesaria la especialización del trabajo y la propiedad privada, y en la que no surgía competencia por los recursos y por consiguiente no había conflictos. Esto implica que no se precisaba de leyes que premiaran o castigaran las conductas del pueblo, ya que estas surgen precisamente para resolver y evitar los conflictos que aparecen con la competencia. De ese modo, en la antigüedad podía gobernarse por medio de la virtud y la benevolencia. Sin embargo, el crecimiento de la población hizo que los bienes no fueran suficientes, dando así comienzo una lucha por apropiarse de los mismos que se recrudece cuanto más escasos son. En dicha situación, el gobierno por la virtud y la benevolencia es imposible, ya que estos métodos son incapaces de contener por sí solos la tendencia natural del hombre a buscar el beneficio y evitar el daño. Por ello, la sociedad desarrollada en la que la población supera los bienes disponibles solo puede ser gobernada de acuerdo a dicha tendencia, es decir, con premios y castigos que consigan que lo más beneficioso para el individuo sea seguir la conducta marcada por el Estado. Han Feizi no considera que este proceso histórico sea degenerativo: la situación de la antigüedad no es mejor que la de la sociedad de su época, es simplemente distinta. El buen gobierno no consiste en un modelo concreto, sino en adaptarse a las circunstancias. Y lo que era bueno en la antigüedad, es nefasto en el presente. De este modo, Han Feizi elimina a un tiempo la referencia a la antigüedad como modelo político, social y cultural, la creencia en que el pasado y el presente siguen un orden natural y universal que permite conocer el uno a través del otro, así como todos los principios morales y rituales recibidos de la tradición y que supuestamente constituían dicho orden.

Con un planteamiento como este, el ejemplo histórico, si fuese entendido como un recurso a la autoridad, debería desaparecer por completo del almacén de recursos argumentativos de los legistas. Por el contrario, los ejemplos históricos abundan en los textos legistas, y en particular el *Han Feizi* contiene varios capítulos³⁸ que consisten en colecciones de ejemplos, muchos de los cuales son históricos, agrupados según las doctrinas que defienden o atacan. Es más, los legistas llegan a utilizar argumentos por ejemplificación histórica para fundamentar precisamente su rechazo, tanto de la autoridad tradicional en el sentido confuciano, como de los argumentos por ejemplificación histórica de los mohistas que suponen un funcionamiento social y político idéntico para el presente y las épocas pasadas. Por ejemplo, el *Shang chun shu*, uno de los primeros textos legistas, considera que el

³⁸ "Shuo lin" 說林 ("Bosque de persuasiones", capítulos XXII y XXIII), "Nei chu shuo" 內儲說 ("Almacén interior de dichos", capítulos XXX y XXXI), "Wai chu shuo" 外儲說 ("Almacén exterior de dichos", capítulos XXXII a XXXV) y "Nan" 難 ("Crítica a los antiguos", capítulos XXXVI a XXXIX). *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II. Londres. Arthur Probsthain, 1959.

gobierno debe adaptarse a la situación y dado que la situación social y económica de los estados ha cambiado sustancialmente desde la antigüedad hasta el presente, los modelos de la antigüedad no sólo no son efectivos sino que pueden llegar a ser contraproducentes. Pero al defender esta postura dice lo siguiente:

“Hay más de un modo de gobernar el mundo y no hay necesidad de imitar la antigüedad en vistas a tomar las medidas apropiadas para el Estado. Tang y Wu tuvieron éxito en lograr la supremacía sin seguir la antigüedad, y respecto a la caída de Yin y Xia, se arruinaron sin que los ritos fuesen alterados. Consecuentemente, aquellos que actúan contra la antigüedad no necesariamente merecen culpa, ni aquellos que siguen los ritos establecidos merecen alabanza.”³⁹

Como puede verse, este texto rechaza que pueda utilizarse el ejemplo histórico para defender medidas concretas de gobierno, pero a la vez lo justifica por medio del ejemplo histórico siguiendo el mismo modelo que utilizaron los mohistas. Para demostrar que emplear las medidas políticas del pasado no es mejor que no emplearlas, contraponen dos pares de ejemplos históricos que son juzgados, pragmáticamente, sobre la base de los resultados obtenidos: por un lado Tang y Wu, fundadores respectivamente de las dinastías Shang y Zhou, que reinstauraron el orden destronando a las dinastías anteriores y según la interpretación de este texto, alterando los modelos preexistentes⁴⁰. Por otro lado, los reyes destronados por aquellos, que llevaron al Estado a caos y finalmente perdieron su trono a pesar de apegarse a los ritos tradicionales.

Tanto el elemento pragmático que delimita los casos positivos de los casos negativos como la relación acción-consecuencia, que caracterizan al argumento por ejemplo histórico tal y como aparece desde el mohismo, están presentes. Este argumento guarda por tanto una estrecha relación con los ejemplos vistos anteriormente, y de hecho los cuatro personajes implicados aparecían también en el segundo argumento mohista citado en la página 43. Sin embargo, el uso que se hace de los mismos ejemplos en los dos casos es bastante diferente: en el caso mohista, puede entenderse que se están empleando los ejemplos como autoridades y contraautoridades para defender una determinada tesis, siguiendo el segundo criterio mohista que se basa en las opiniones de los “sabios reyes”. En el caso del argumento legista, esta interpretación es imposible, ya que el argumento se dirige precisamente a atacar la autoridad de tales personajes como modelo político en el presente. En este caso, el elemento causal acción-consecuencia que forma parte de este tipo de

³⁹ The Book of Lord Shang, ed. Arthur Probsthain, Londres 1928, pag.95

⁴⁰ Los confucianos no admitirían esta interpretación legista, ya que según ellos cada nueva dinastía restaura el “Mandato del Cielo”, y por tanto los modelos de gobierno válidos en cualquier época, que habían caído en desuso cuando el gobierno estuvo en manos de tiranos. Por la misma razón, los confucianos tampoco admitirían la afirmación legista según la cual los tiranos derrocados fracasaron por atenerse a tradiciones obsoletas, ya que según los confucianos dichos tiranos se caracterizan precisamente por haber abandonado la tradición.

argumentos está netamente separado de cualquier consideración posible de autoridad tradicional.

La comparación entre los dos argumentos muestra claramente dos puntos: en primer lugar, que los mismos ejemplos históricos pueden ser utilizados para defender posturas divergentes, según la interpretación que se realice de los mismos, y por tanto que el uso de un ejemplo histórico concreto no implica por sí mismo la adopción de una determinada doctrina. En segundo lugar, que la argumentación por ejemplificación histórica puede funcionar incluso en los casos en que se rechaza explícitamente el recurso a la autoridad, y que por tanto la fundamentación de esta forma de argumentación no procede, al menos en estos casos, de una “autoridad tradicional”, como afirmaba Harbsmeier. Eliminada dicha posibilidad, la fuerza justificadora del argumento solo puede proceder de la relación de causalidad acción-consecuencia presente en el ejemplo y de la suposición de que dicha relación es semejante (o diferente) a la que se encuentra presente en el caso que es objeto de debate. Este último supuesto se encuentra implícito tanto en el argumento mohista como en el argumento legista, aunque con diferente alcance: el argumento mohista supone que existen unas regularidades sociales y políticas que permiten afirmar que las medidas que han tenido éxito en el pasado tendrán también éxito en el presente. El argumento legista rechaza este supuesto sobre la base de que las circunstancias históricas son cambiantes, pero al tiempo supone que existe una semejanza entre adoptar medidas adecuadas a las circunstancias en el caso de Tang y Wu, y adoptar medidas adecuadas a las circunstancias actuales, aunque las medidas en cuestión sean diferentes. En ambos casos, la experiencia histórica previa es la base sobre la que se defiende una postura: en el caso mohista, la necesidad de aplicar unas medidas ya contrastadas por la experiencia; en el caso legista, la necesidad de modificarlas según las circunstancias.

II.2. 6. Ejemplos ficticios.

La experiencia histórica puede por tanto servir de fundamento tanto a los argumentos legistas, claramente opuestos al recurso a la tradición, como a aquellos argumentos por ejemplificación histórica en los que pueda considerarse que, además, existe un componente de criterio de autoridad. La cuestión ahora es de qué manera es entendido dicho fundamento por parte de los pensadores chinos que utilizan estos argumentos.

Dado que el argumento consiste básicamente en establecer una relación de semejanza/diferencia entre ejemplos del pasado y casos actuales, caben dos posibles interpretaciones del mismo: por un lado, considerar que ambos casos son

ejemplos de una misma categoría, y que por tanto, a partir de los casos conocidos, podemos producir una predicción plausible acerca de los casos desconocidos. Esta interpretación consideraría el argumento como una generalización empírica. Por otra parte, podemos considerar que no es necesario suponer que los casos pertenezcan a una misma categoría, y por tanto, que la inferencia se basa simplemente en la comparación entre ambas situaciones y no en la pertenencia a una clase. En este caso, estaríamos interpretando el argumento como una analogía. A primera vista, los ejemplos históricos utilizados en los argumentos expuestos anteriormente parecen fácilmente subsumibles bajo una misma categoría (adoptar o no una política benevolente, utilizar o no la guerra ofensiva, etc.) Además, se trata de sucesos supuestamente reales conocidos por experiencia, por lo cual la interpretación por generalización empírica parece a primera vista la más natural. Pero hay que tener en cuenta dos puntos antes de extraer esta conclusión: en primer lugar, debemos tener presente que en el pensamiento chino pre-Han no existe una diferenciación clara entre inferencias por generalización e inferencias analógicas, como tampoco existe una delimitación clara de las inferencias deductivas. Desarrollaremos este punto al exponer la teoría neomohista del *bian*, pero por el momento nos limitaremos a plantear que, no teniendo constancia de que los pensadores chinos de esta época distinguan entre inferencias por generalización e inferencias analógicas, debemos tener mucho cuidado al calificar un argumento de este modo, ya que es posible que incluso la misma pregunta acerca de si un argumento es una generalización o una analogía esté fuera de lugar si lo que pretendemos es comprender cómo estos argumentos eran concebidos por los pensadores que hacían uso de ellos. En segundo lugar, existe otro grupo de argumentos, muy semejantes a los argumentos por ejemplificación histórica, que difícilmente pueden ser entendidos como inferencias por generalización empírica, y que deben ser tenidos en cuenta antes de sacar una conclusión al respecto. Se trata de historias ficticias que se utilizan como ejemplo para defender o atacar un curso de acción mostrando sus consecuencias positivas o lo absurdo de su proceder, según el caso. Como ocurre con los ejemplos históricos, estas historias muestran una relación acción-consecuencia y como aquellos se suponen en algún sentido semejantes a las situaciones sobre las que versa el debate. Por ejemplo, en el capítulo 32 del *Han Feizi* se cuenta la siguiente historia como un ejemplo para atacar el uso acrítico de los modelos de la antigüedad que no tiene en cuenta las nuevas circunstancias:

“Una vez un hombre de Cheng quería comprarse un par de zapatos. Se midió los pies y dejó las medidas en su asiento. Llegó al mercado, pero había olvidado llevar las medidas consigo. Aunque ya había encontrado los zapatos, dijo, “He olvidado traer las medidas conmigo. Volveré a casa a buscarlas”. Cuando volvió el mercado estaba cerrado. Después de todo no pudo conseguir los zapatos. “¿Por qué no te

los probaste en el pie?”, le preguntaba la gente. “Tengo confianza en mis medidas, pero no en mis pies”, contestaba.”⁴¹

Este tipo de ejemplo tiene dos importantes diferencias respecto al ejemplo histórico: la primera de ellas es que en este caso es imposible atribuirle ningún componente de recurso a la autoridad puesto que los personajes y situaciones son inventados y habitualmente se trata de personajes vulgares y anónimos (aunque también existen casos de anécdotas acerca de personajes reales que son probablemente ficticias dado su tono claramente cómico). La segunda es que en estos casos es inviable una interpretación de la inferencia como generalización empírica por dos razones: en primer lugar porque no se trata de una experiencia real, sino de una fábula, con lo cual no cabe apelar a ellas como un dato susceptible de ser generalizado. En segundo lugar, estos ejemplos tratan de situaciones muy alejadas de la situación que se está discutiendo, y por tanto son mucho más difícilmente subsumibles bajo una misma categoría. Mientras que es natural suponer que una acción de gobierno del pasado y una decisión de gobierno del presente pertenecen a una misma clase, resulta forzado crear una categoría a la que pertenezcan dos acciones tan diferentes como comprar zapatos y adoptar unos modelos políticos de gobierno. Por supuesto, es posible formular un principio general que sirva de vínculo a ambas situaciones (en este caso podría ser por ejemplo “es mejor contrastar algo directamente con la realidad que con un modelo de la realidad”), pero ello no obsta para que el argumento siga siendo más fácilmente concebible como una analogía que como una generalización empírica trazada en el interior de una categoría bien definida.

II.2.7. Los ejemplos históricos como analogías.

Parecería por tanto que los ejemplos históricos podrían ser concebidos como generalizaciones y los ejemplos ficticios como analogías, de modo que ambos queden separados como dos tipos diferentes de inferencia. La cuestión es si los pensadores chinos realmente establecen esta diferencia entre los dos tipos de ejemplos. Ante esta pregunta, contamos con un hecho incuestionable: en el *Han Feizi* existen varios capítulos cuyo objetivo es proporcionar un conjunto de ejemplos con los que poder defender o atacar una tesis en concreto. Estos capítulos comienzan con una sección denominada “cánones” en la que se expone cada una de las tesis y se citan una serie de ejemplos, que son desarrollados en una segunda sección denominada “explicaciones”. Para apoyar las tesis solo se utilizan ejemplos, y ningún otro tipo de argumento de entre los existentes en el pensamiento chino pre-Han. Estos ejemplos

⁴¹ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II. Londres. Arthur Probsthain, 1959. Pág.50-51

son tanto históricos como ficticios, y no se hace ninguna diferenciación entre los mismos, ni siquiera en su orden de exposición, de modo que ambos tipos se van alternando dentro de la sección dedicada a cada una de las tesis sin ningún orden preestablecido.

Este hecho muestra que, al menos para la persona que recopiló estas colecciones, los ejemplos constituían una forma de argumentación lo suficientemente distintiva como para ser reunidos al margen de otro tipo de argumentos posibles para las mismas tesis; y al mismo tiempo, que no encontraba lo suficientemente relevante la diferencia entre ambos tipos de ejemplos como para excluir a unos u otros de la colección o separarlos en dos grupos. Esto sugiere que ambos tipos de ejemplos se conciben como un único tipo de recurso argumentativo y, por tanto, que probablemente se considerara que su fundamentación era la misma. Dado que, por una parte, los ejemplos históricos pueden ser concebidos como generalizaciones empíricas, pero no así los ejemplos ficticios, y por otra, que ambos argumentos pueden ser interpretados como analogías, debemos tener en cuenta que quizás los usuarios originales de estos argumentos fundamentaran los mismos sobre relaciones de analogía, más que de pertenencia a una clase. A esto debemos añadir el hecho de que no exista ningún término específico para designar la generalización empírica, y que la teoría neomohista del *bian*, la única conservada que se ocupa en profundidad de la argumentación, basa tanto los argumentos que se califican de comparaciones (o sea, analogías) como el establecimiento de clases y categorías en un mismo elemento, las relaciones de semejanza y diferencia. Todo esto apunta hacia la posibilidad de que lo que nosotros diferenciamos como dos formas de argumentación fueran contempladas por los pensadores chinos como elementos de un mismo continuo de recursos argumentativos.

En definitiva, podemos plantear dos conclusiones acerca de los argumentos por ejemplificación histórica. La primera de ellas es que, aunque estos argumentos pueden tener un componente de recurso a la autoridad, dicho componente no es ni el fundamento principal ni mucho menos único en tal tipo de argumentos. La segunda es que estos argumentos guardan una relación bastante estrecha con los argumentos analógicos, y que incluso pueden considerarse como verdaderas analogías. Aunque en el resto de este trabajo, y en la selección final de textos que se incluye en el apéndice, consideraremos analogías tan sólo aquellos argumentos que presentan dificultades para ser concebidos como generalizaciones empíricas, hay que tener presente que al diferenciar entre ambos tipos es probable que estemos introduciendo una distinción que procede de nuestras propias categorías, y no de una diferenciación consciente o que tuviera alguna función en el pensamiento chino pre-Han.

II.3 Argumentos por generalización empírica.

En el pensamiento chino pre-Han son frecuentes los argumentos en los cuales se alegan algunos casos concretos como base para justificar una afirmación o la recomendación de un determinado curso de acción. Dado que esta forma de argumentar implica una generalización, estos argumentos pueden ser entendidos, desde la perspectiva occidental, como inducciones en el sentido empleado por Mill. De esta clase de argumentos, los más numerosos son los que utilizan ejemplos históricos, a los que ya nos hemos referido anteriormente. En este apartado nos ocuparemos de algunos ejemplos de este tipo de argumentos en los que, gracias a la existencia de una objeción a la generalización, podemos observar algunos de los criterios que se utilizan para considerar aceptables o no dichas generalizaciones.

II.3.1. La muestra como criterio.

En este texto del *Mozi* podemos observar cómo la réplica dada a un argumento presentado por quienes se oponen a la doctrina mohista de “rechazo de la agresión” implica que dicho argumento se está entendiendo como una generalización que requiere, para ser aceptable, de una muestra suficiente y representativa:

“Aquellos que defienden la guerra ofensiva dirían: “Cuando el país de Chu y Wu en el sur, y el país de Qi y Jin en el norte fueron asignados a sus primeros gobernantes, no tenían más que cien kilómetros cuadrados de territorio, y el número de su población no era mayor de diez mil personas. Iniciando guerras ofensivas, sus territorios se han incrementado en miles de kilómetros cuadrados y su población se elevó a varios millones. Por tanto las guerras ofensivas no deben ser denunciadas”. Mozi dijo: “Aunque esos cuatro o cinco estados se beneficiasen promoviendo la guerra ofensiva, no podemos decir que hayan seguido el camino correcto para gobernar sus países. Es como el doctor que prescribe medicinas a sus pacientes. Si entre diez mil personas que toman las medicinas del médico solo cuatro o cinco se curan, difícilmente podríamos decir que esa medicina es lo suficientemente buena. Un hijo filial no dará esa medicina a sus padres, ni un ministro leal se la dará a su señor. En los tiempos antiguos, el imperio chino fue dividido en muchos estados pequeños. Podemos oír de aquellos estados que fueron establecidos hace mucho tiempo y ver aquellos estados que han sido establecidos recientemente. Todos sabemos que numerosos estados fueron arruinados en guerras ofensivas. ¿Cómo lo sabemos? Una vez tuvimos un pequeño estado, Lu, en el este, que estaba situado entre dos grandes estados, Qi y Yue. Como no obedecía ni a Qi ni a Yue, ambos se negaron a protegerlo y defenderlo. Yue se anexionó su territorio al este, mientras que Qi en el oeste lo engulló

totalmente. Fue debido a la guerra ofensiva que este estado fue barrido. En el pasado también existieron los estados de Chen y Cai en el sur. Debido a la guerra ofensiva fueron barridos por Wu y Yue. También existieron los estados de Ju y Butuhe en el norte. Debido a la guerra ofensiva, fueron barridos por Yan, Dai, Hu y Mo". Por tanto, Mozi dijo: "Si los gobernantes y altos funcionarios de hoy en día realmente desean obtener beneficios y evitar las pérdidas y realmente desean obtener la paz y evitar el peligro, deben denunciar la guerra ofensiva"⁴².

El argumento de los anónimos oponentes de Mozi se presenta como un argumento pragmático que se centra en las consecuencias positivas que la guerra ofensiva tiene para el Estado (aumento de territorio y de población, dos objetivos deseables para la mayor parte de los pensadores chinos). Para justificar que la guerra ofensiva produce esas consecuencias, se citan los casos de cuatro estados que obtuvieron tales resultados por medio de la guerra de agresión. Un argumento de este tipo puede ser atacado de varias maneras: por ejemplo, puede negarse que la consecuencia sea realmente positiva y por tanto deseable; también puede plantearse que el curso de acción recomendado, aunque produzca la citada consecuencia y esta sea deseable, produce además otras consecuencias indeseables de modo que, haciendo un cálculo de todos los efectos, la acción ya no sea recomendable; o también puede simplemente negarse que los ejemplos aducidos demuestren que el curso de acción defendido produzca efectivamente la consecuencia deseada. La réplica de Mozi va en esta última dirección, pero no niega que el efecto se haya producido en los casos citados, sino que a partir de ellos pueda establecerse una generalización. Para ello, utiliza la analogía de una medicina que cura en unos pocos casos pero no cura en la gran mayoría de los casos. Esta analogía implica que para considerar a una medicina efectiva (o, en la diana de la analogía, para considerar que la guerra ofensiva es un medio adecuado para lograr los objetivos que se propone) debemos contrastar el número de casos en los que es eficaz y el número de casos en los que no lo es, y no tener en cuenta tan sólo los casos positivos.

A continuación, Mozi vuelve al terreno de la generalización en el campo diano. En primer lugar, señala que China fue dividida en muchos pequeños estados y que muchos de ellos han desaparecido. Estos estados son el análogo de los diez mil casos de los que solo unos pocos se curan. Mozi está afirmando por tanto que existen muchos más casos de estados que han desaparecido por medio de la guerra ofensiva que casos de estados que hayan prosperado gracias a ella. La generalización, por tanto, no es aceptable. Mozi propone sus propios ejemplos para producir la generalización contraria, es decir, que la guerra ofensiva arruina a la mayoría de los estados. Los ejemplos que plantea Mozi son, en realidad, también ejemplos de estados que aumentan su territorio gracias a la guerra ofensiva, puesto que los estados arruinados son absorbidos por otros estados, que también se citan en el

⁴² Mozi, Changsha, Hunan People's Publishing House. 2006. Pág. 149-51.

ejemplo. Sin embargo, es evidente que Mozi no considera que estos casos apoyen la tesis de su oponente. Para ello podemos encontrar dos razones en el propio argumento. La primera de ellas se relaciona directamente con la generalización y la regla que implícitamente se plantea en la analogía: dado que se parte de una situación de muchos estados pequeños y se llega a otra de pocos estados grandes, numéricamente son más los estados perjudicados por la guerra ofensiva que los beneficiados por ella. Aunque todos los casos de conquista de un estado por parte de otro son simultáneamente ejemplos de ruina de un estado y de crecimiento de un estado, los perjudicados son muchos frente a pocos beneficiarios, y por tanto los casos que refutan la generalización de los oponentes de Mozi son más que los que la corroboran.

La segunda razón no se dirige contra la generalización en sí misma, sino que denuncia la falta de sinceridad del oponente. Del mismo modo que Mozi reconoce explícitamente en sus ejemplos que la desaparición de unos estados supuso la expansión de otros, sus oponentes deben reconocer que los ejemplos que utilizan de estados que han crecido gracias a la guerra ofensiva implican a su vez ejemplos de estados que han desaparecido por su causa. Sin embargo, el argumento de los oponentes de Mozi cita tan sólo los nombres de los estados triunfadores, sin hacer alusión alguna a los derrotados. Esta acusación de parcialidad a la hora de manejar los datos históricos se presenta directamente cuando Mozi dice *“Todos sabemos que numerosos estados fueron arruinados en guerras ofensivas.”* Los casos que refutan la generalización de los defensores de la guerra ofensiva son, por tanto, conocidos por quienes producen dicha generalización. De este modo, Mozi acusa a sus rivales de utilizar, consciente e intencionadamente, una muestra sesgada. Por el contrario, los ejemplos propuestos por Mozi no son parciales (reconocen explícitamente que todos los casos implican también la expansión de algún estado) y constituyen una muestra más amplia, pues tienen en cuenta a todos los estados implicados, y no solo a los vencedores.

La réplica de Mozi tiene por tanto dos componentes: por un lado, la acusación de parcialidad e insinceridad, muy común en el pensamiento chino pre-Han y que, como veremos al tratar más adelante los argumentos por contradicción, tiene su fundamento en la Regla de Oro que básicamente prohíbe emplear criterios distintos para uno mismo y para los demás. Por otro, el rechazo de la generalización sobre la base de que son más los casos que no la cumplen que los que la apoyan. Este último aspecto muestra que los pensadores pre-Han eran capaces en la práctica de entender que una generalización requiere, para ser aceptable, de una muestra numéricamente suficiente y representativa, esto es, no sesgada, aunque no formularan de manera explícita dicho principio.

II.3.2. La relación antecedente-consecuente como criterio.

En este otro ejemplo, también tomado del *Mozi*, puede verse cómo se aplica un criterio según el cual una circunstancia que se da tanto cuando se produce el efecto como cuando no se produce, no puede ser la causa de dicho efecto:

“Gongmenzi dijo: “Un caballero debe hablar el lenguaje antiguo y vestir las ropas antiguas antes de poder ser llamado benevolente.” Mozi dijo: “Antiguamente, el rey Zhou de Shang y su ministro Fei Zhong fueron hombres infames y malvados mientras que Jizi y Weizi fueron famosos sabios en el mundo. Ellos hablaban el mismo lenguaje, pero los primeros fueron malvados mientras los segundos fueron benevolentes. El señor Dan de Zhou fue un sabio famoso en el mundo mientras que el tío Guan fue un infame hombre malvado en el mundo. Ellos vestían las mismas ropas, pero el primero fue benevolente mientras que el segundo fue malvado. Por esto sabemos que ni el antiguo lenguaje ni las antiguas ropas son la cuestión.”⁴³

En el ejemplo anterior, Mozi rechazaba una generalización, pero proponía la generalización contraria, sobre la base de que los casos que apoyaban su propia generalización eran mucho más numerosos que los que apoyaban la generalización de sus oponentes. Es decir, Mozi no cuestionaba la existencia de algún tipo de relación entre la guerra ofensiva y la expansión o ruina de los estados, sino que dicha guerra ofensiva se vinculase más frecuentemente a la expansión que a la ruina. En este otro ejemplo, por el contrario, Mozi se limita a rechazar la generalización sin proponer ninguna otra generalización alternativa, ya que precisamente lo que está cuestionando es la existencia de una relación entre los dos elementos citados. Para ello, señala dos grupos de casos que comparten el mismo antecedente (lenguaje o vestimenta) pero que sin embargo difieren en el consecuente (conducta malvada o conducta benevolente). Aquí ya no se trata del número de casos relevantes, sino de una cuestión de relación causal: si se plantea, como hace Gongmengzi, que una determinada conducta (utilizar el lenguaje y vestimenta antiguos, esto es, seguir los ritos defendidos por los confucianos) tiene como consecuencia otra (la conducta benevolente), entonces siempre que se produzca el antecedente de la relación, debería producirse el consecuente. Encontrando casos que cumplen el antecedente pero no el consecuente, Mozi puede rechazar que realmente exista la relación que plantea la generalización de su oponente.

El siguiente ejemplo, del mismo capítulo del *Mozi*, rechaza una generalización siguiendo el patrón inverso: casos con distinto antecedente producen el mismo consecuente:

⁴³ Ibid. Pág. 447.

“Mozi dijo: “No podemos juzgar al caballero por las ropas que viste”. Gongmengzi dijo:” ¿Por qué dices eso?” Mozi dijo: “Antiguamente, el señor Huan de Qi fue a gobernar su estado, vistiendo un sombrero alto y una faja ancha, portando una espada de oro y un escudo de madera. Y su estado se volvió ordenado. El señor Wen de Jin fue a gobernar su estado, vistiendo ropas de tela basta y una capa de piel de oveja y portando una espada en un cinto de piel. Y su estado se volvió ordenado. El señor Zhuang de Chu fue a gobernar su estado, vistiendo un sombrero chillón con una borla, un vestido rojo y una gran toga. Y su estado se volvió ordenado. Y el señor Gou Jian de Yue fue a gobernar su estado con el pelo cortado y el cuerpo tatuado. Y su estado se volvió ordenado. Estos cuatro señores vestían de manera diferente pero se comportaron igual. Por esto se que no podemos juzgar a un caballero por las ropas que viste.”⁴⁴

En este texto, Mozi parte de una afirmación que consiste realmente en el rechazo de una relación entre conducta moral y vestimenta previamente planteada por su oponente. El argumento responde a una pregunta de Gongmengzi, que no está seguro de si el caballero debe primero actuar como caballero y después vestir como caballero, o al contrario primero vestir como caballero y después actuar como caballero. Gongmengzi parece estar cuestionando que los ritos sean la base para desarrollar la conducta correcta, y planteando la posibilidad de que en realidad la relación sea a la inversa, es decir, que se siguen los ritos porque ya se está en posesión de la conducta correcta. Pero en ambos casos está aceptando el supuesto de que existe una correlación estable entre conducta y vestimenta. Este supuesto es precisamente el que niega Mozi. Para ello, cita cuatro casos en los que se ha obtenido el mismo resultado, ordenar el Estado, que se supone un indicador de una conducta moralmente correcta. Sin embargo, las formas de vestir de los cuatro personajes citados difieren radicalmente. Por tanto, ya que la vestimenta no es una circunstancia común a los cuatro casos, no se correlaciona con el efecto perseguido. La conclusión es la negación de una regla general: no hay relación estable entre vestimenta y conducta.

En ninguno de los dos casos Mozi formula una regla explícita para rechazar las generalizaciones de su oponente, pero para que sus argumentos tengan sentido debemos suponer que usa, si no una regla general, al menos algún criterio acerca de las relaciones causales entre antecedentes y consecuentes a la vista de la comparación de varios casos que permita decidir si la generalización es aceptable o no. Sobre la base de los ejemplos aducidos, podemos establecer que dichos criterios suponen que hay dos tipos de casos que refutan una generalización: C1, en que la generalización es refutada si pueden citarse casos con una misma circunstancia antecedente pero distinto consecuente, y C2, en que la generalización es refutada si pueden encontrarse casos en los que distintas circunstancias antecedentes tienen un mismo consecuente. Estos criterios funcionan a la inversa de dos de los métodos de

⁴⁴ Ibid. Pág. 445-47

inducción definidos por J. Stuart Mill⁴⁵: método de concordancia (“Si en todos los casos se da el mismo efecto, la causa de ese efecto es una característica común a todos los casos”) y método de diferencia (“Si en un caso se da el efecto y en otro no, la causa de dicho efecto es una característica que se encuentra en el caso en que hay efecto, y que no se encuentra en el caso en que no hay efecto”). Mientras que los métodos de Mill sirven para establecer generalizaciones empíricas, los criterios que se emplean en los argumentos tomados del *Mozi* sirven para falsar generalizaciones.

En este texto del *Han Feizi* podemos encontrar un uso combinado de ambos criterios, así como una formulación casi explícita de C1:

*“Antiguamente, el duque Huan de Qi empleó tanto a Guan Zhong como a Pao Shu, mientras que el rey Tang, el exitoso, empleó tanto a Yi Yin como a Chung Hui. Si el empleo simultáneo de dos hombres capaces causara al estado preocupaciones, entonces el duque Huan no se habría convertido en el gobernante hegemónico y Tang, el exitoso, no se habría convertido en rey. Por el contrario, el rey Min confió solo en Chuo Chi todos los asuntos de estado y en consecuencia fue asesinado en el santuario del este. Del mismo modo, el Padre Soberano confió a Li Tai los asuntos de gobierno, y en consecuencia vio su comida reducida hasta morir de hambre. Si el soberano es diplomático, el empleo simultáneo de dos hombres capaces no engendrará preocupaciones. Si no es diplomático, el empleo simultáneo de dos hombres capaces creará disputas sobre los asuntos y amistades privadas con países extranjeros y el empleo de un solo hombre llevará a la autocracia, intimidación y regicidio.”*⁴⁶

En este párrafo Han Feizi critica una regla general establecida por Jiu Liu según la cual utilizar dos ministros de confianza tiene consecuencias negativas para el Estado, ya que los dos ministros tenderán a competir entre sí. Aunque no se hace explícita, esta afirmación supone la tesis según la cual es más seguro emplear a un solo ministro principal, ya que la intención de Jiu Liu no es recomendar que se empleen más de dos ministros principales, lo cual no haría sino agravar el problema. La generalización que se plantea es, por tanto “si se utilizan dos ministros principales en vez de uno solo, se produce el caos en el Estado”. Para criticar esta generalización Han Feizi señala en primer lugar dos casos de grandes señores que han logrado el éxito utilizando dos ministros, y acto seguido hace explícita el criterio que emplea: si utilizar dos ministros en vez de uno causara el caos en el Estado, en esos dos casos se hubiera producido el desorden, y sin embargo no es el caso. Luego esa no es la causa del desorden. Esta puede considerarse una concreción del criterio C1: si varios casos tienen la misma circunstancia antecedente común (emplear dos ministros) pero distinto consecuente (éxito político o caos en el Estado), entonces la

⁴⁵ MILL, J.S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York, Harper & Brothers, 1882. Pág. 478-503.

⁴⁶ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II. Londres. Arthur Probsthain, 1959. Pág. 156-57.

circunstancia común no puede ser causa del efecto. A continuación, cita un caso que no cumple el antecedente (utiliza un solo ministro, y no dos) y sin embargo se produce el desorden en el Estado. El criterio que subyace a la utilización de este caso no se hace explícito, pero por paralelismo con el anterior, que sí se formula, sería “si utilizar un ministro en vez de dos evita el caos en el Estado, en este caso no se hubiera producido el desorden, y sin embargo se produce”. Como ocurre con el caso anterior, podemos considerar esta regla como una aplicación del criterio C2 según el cual un caso con distinto antecedente y mismo consecuente (caos del Estado) refuta la generalización.

Han Feizi concluye su argumento planteando una nueva generalización que recoge un antecedente común a todas las situaciones descritas en que se produce el éxito y ausente en todas aquellas en que se produce el fracaso: la diplomacia del soberano. Esta es por tanto la verdadera causa del orden o desorden en el Estado, y la cuestión del número de ministros que se empleen solo afecta, según la posición de Han Feizi, en el modo en que puede producirse el caos del Estado (por competencia entre dos ministros, o por exceso de poder de uno solo), pero en ningún caso al hecho de que se produzca o no el caos, que depende del antecedente común a todos los casos positivos y ausente en todos los casos negativos.

II.3.3. La relevancia como criterio.

En el *Han Feizi* encontramos también un argumento que limita el uso de estas reglas para falsar generalizaciones. En realidad, se trata de un argumento pragmático que se plantea cuales son las medidas de gobierno más adecuadas en función de las características de la mayoría de la población que debe ser gobernada con dichas medidas. Pero supone el reconocimiento de que una regla no puede ser invalidada por un contraejemplo cualquiera, sino que este debe ser suficientemente representativo para poder servir como refutación. El argumento dice:

“Sin embargo, la gente de esta época dice: “Como Xu Yu rechazó el gobierno sobre el mundo, las meras recompensas no son suficientes para alentar a los dignos. Como el ladrón Che transgredió a propósito la ley penal y sufrió bravamente las consecuencias desastrosas, los castigos no son suficientes para prevenir a los culpables.” En respuesta a esto vuestro siervo diría: “Quien nunca tuvo el gobierno sobre el mundo y dejó el mundo fuera de consideración fue Xu Yu. Quien ya tenía el gobierno sobre el mundo pero dejó al mundo fuera de consideración fueron Yao y Shun. Quien arruinó su integridad personal por buscar dinero, violó la ley criminal para apoderarse del provecho y olvidó la inminente penal capital, fue el ladrón Che. Las dos personas fueron extremas. El modo correcto de gobernar el estado y emplear a la gente no debería tomar a estas personas raras como

*estándar. Porque gobernar es gobernar a las personas ordinarias; su verdadero camino es conducir a las personas ordinarias; porque las cosas extremas y las palabras excéntricas van en detrimento del orden político.*⁴⁷

En este texto, Han Feizi responde a un ataque contra las doctrinas legistas que utiliza unos criterios semejantes a los que hemos mencionado antes para rechazar dos generalizaciones: no es cierto que las recompensas animen la conducta correcta, porque no lo hicieron en el caso de Xu Yu; no es cierto que los castigos detengan los comportamientos malvados, porque no lo hicieron en el caso del ladrón Che. La respuesta de Han Feizi no pone en cuestión los hechos aducidos, sino que se limita a afirmar que se trata de casos extremos, no representativos de la conducta seguida por la mayoría de los seres humanos, y que por tanto no son relevantes si lo que se está discutiendo es precisamente cómo debe organizarse el Estado para gobernar con éxito a los seres humanos normales. Lo que hace por tanto Han Feizi es acusar a sus rivales de utilizar en sus refutaciones casos no relevantes para la generalización, lo que en la terminología occidental se denomina “falacia casuística”, es decir, rechazar injustificadamente una regla general en base a excepciones no significativas.

Han Feizi no utiliza ningún término técnico para designar este error en el rechazo de la generalización, ni tampoco lo formula como una regla explícita. Pero el hecho de que alegue la falta de relevancia de unos ejemplos que considera extremos, pero que reconoce como reales, implica que está aceptando que una generalización puede tener excepciones sin que ello suponga que deba ser rechazada como tal generalización. Esto implica a su vez que en este caso la generalización se está entendiendo como regla general, y no como regla absoluta, y por tanto que la doctrina legista según la cual el orden en el Estado se produce a través de la aplicación de recompensas y castigos es entendida por sus propios defensores como una regla que se cumple en la mayoría de los casos, aunque no en todos. Por tanto, Han Feizi está suponiendo que los criterios de falsación que hemos denominado C1 y C2, y que él mismo aplica en la práctica, como hemos visto en el ejemplo anterior, no son suficientes en este caso para rechazar la generalización. Por tanto, al menos en algunos de sus usos, Han Feizi trata a dichas reglas como inferencias inductivas, y no como inferencias deductivas, ya que si los criterios C1 y C2 se aplicaran deductivamente no podrían tener excepciones, lo cual invalidaría el argumento por el cual Han Feizi rechaza las excepciones de su oponente como poco representativas.

⁴⁷ Ibid. Pág. 317.

II.3.4. Generalización y analogía.

A partir de los ejemplos expuestos, podemos concluir que los pensadores pre-Han, a pesar de no disponer de un concepto diferenciado de generalización empírica ni de una teoría específica acerca de este tipo de inferencia, cuando tratan en la práctica con generalizaciones pueden ser conscientes de los siguientes puntos:

- i) que para fundamentar una generalización es preciso tener en cuenta tanto los casos positivos como los negativos y utilizar muestras relevantes y no sesgadas;
- ii) que las generalizaciones pueden tener excepciones y que, por tanto, al menos algunas de ellas representan sólo predicciones plausibles y no relaciones necesarias⁴⁸;
- iii) que al tratar de relaciones causales, la semejanza y diferencia entre los antecedentes y consecuentes de diversos casos es clave para determinar cuál es la causa del efecto.

En la clasificación occidental de las formas de argumentación, los rasgos citados se asociarían con inferencias por generalización empírica. Sin embargo, ya hemos dicho que el pensamiento pre-Han carece de un término técnico para denominar a este tipo de inferencia. Cabe por tanto plantearse si el hecho de utilizar en la práctica criterios para la generalización empírica supone que los pensadores pre-Han, de algún modo, distinguían entre este tipo de inferencia y otras como, por ejemplo, la inferencia analógica. El siguiente texto muestra un ejemplo en el que una regla general de comportamiento (adhiérete a la integridad y cumplirás tus deseos) se fundamenta sobre otras cinco reglas generales menos amplias. Aparentemente, se trataría de un caso de inferencia de un principio general a partir reglas menos generales. Pero ocurre que, como veremos, una de las reglas generales empleadas difícilmente puede ser entendida como un caso de generalización empírica, y presenta más bien el aspecto de una analogía. El texto, perteneciente al *Guanzi*, dice:

“Las montañas son las entidades más altas entre las diez mil cosas del mundo. La benevolencia es la conducta más sutil de un soberano. El cariño es la más sutil conducta de los padres. La lealtad es la más sutil conducta de los funcionarios. Y la piedad filial es la más sutil conducta de los hijos y las nueras. Por tanto, si una montaña es enorme y sin amenaza de derrumbamientos, la gente celebrará ceremonias para ofrecer corderos allí. Si un soberano proporciona beneficios a su pueblo constantemente, se ganará a su pueblo. Si los padres son amables con sus

⁴⁸ El concepto de “necesidad” existe en el pensamiento chino pre-Han, y de hecho se define explícitamente en el canon neomohista A 51 como “Necesario/seguro (bi, 必) es lo sin fin”, en el sentido de “lo que se cumple siempre”.

hijos constantemente, los hijos y nueras les obedecerán. Si los funcionarios son leales a su soberano constantemente, se les conferirán altos rangos y salarios substanciosos. Si los hijos y nueras se comportan de acuerdo a las reglas de la piedad filial, serán tenidos en alta reputación. Así, adhiérete a la regla de integridad y nunca la dejes, y cada deseo podrá ser cumplido. De otro modo, si eres flojo y perezoso, nunca alcanzaras tu meta.”⁴⁹

Cuatro de los casos aducidos en el argumento como base para establecer la regla general que recomienda adherirse a la integridad pueden ser fácilmente reunidos como ejemplos de una misma categoría, la “conducta humana correcta”: benevolencia, cariño, lealtad y piedad filial, que representan la conducta adecuada de cuatro tipos de personas: soberano, padre, ministro e hijo. Si tan sólo tuviéramos estos cuatro casos, el argumento sería fácilmente concebible como una generalización en la que a partir de las características de cuatro conductas moralmente correctas se infiere una regla moral de mayor generalidad.

Sin embargo, el primer ejemplo no puede reunirse fácilmente con los demás en una sola categoría: ni la montaña es un tipo de persona, ni su cualidad de ser alta puede considerarse como una conducta de ningún tipo, ni correcta ni incorrecta. El punto en común entre los cinco ejemplos es que una determinada característica por parte de A genera unas determinadas reacciones deseables por parte de B hacia A. Pero para decir que los cinco casos son ejemplos de una misma clase tendríamos que ampliar las categorías a la que se refieren hasta alcanzar la máxima generalidad: para encontrar una categoría que abarque “persona” y “montaña” tendríamos que recurrir al concepto “cosa”; para encontrar una característica que abarque “altura” y los cuatro tipos de conducta correcta tendríamos que recurrir a “propiedad deseable” o “característica por excelencia”(en los cinco casos se dice que dicha característica es “la más” en su ámbito).

El caso de la montaña en relación a los otros cuatro y a la regla general resultante parece más naturalmente representable como un caso de analogía que de generalización a partir de ejemplos de una misma clase. Sin embargo, el texto no hace ninguna diferenciación entre los dos grupos de ejemplos. Nos encontramos por tanto en este caso con un argumento que combina con naturalidad la semejanza entre cuatro casos que pertenecen a una misma categoría, y un quinto caso que pertenece a una categoría distinta, o que requiere ampliar hasta el extremo la categoría utilizada para poder ser englobado con los demás. Y esto sin que aparentemente quien realiza el argumento perciba ningún tipo de salto entre las dos situaciones. Este caso muestra que al menos en algunas ocasiones los pensadores pre-Han podían combinar en un solo argumento la semejanza entre miembros de una clase y la semejanza entre miembros de clases distintas, como si no existiese

⁴⁹ *Guanzi*, Shenzhen, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág.1179.

diferencia alguna en la forma de utilizarlas. Esto sugiere que o bien no eran conscientes de tal diferencia, o bien no la consideraban relevante para la fundamentación de la inferencia realizada.

En la tradición occidental, las inferencias que parten de la semejanza entre miembros de una misma clase han sido consideradas habitualmente como generalizaciones empíricas, mientras que las inferencias que utilizan semejanzas entre clases distintas se han concebido como argumentos analógicos. Por ejemplo, Mill⁵⁰ consideraba que las inferencias analógicas son en realidad un subtipo de inferencias por generalización, pero que a diferencia de las “verdaderas” inducciones (las que se realizan entre miembros de una misma clase), las analogías no presentan una conjunción invariable entre las propiedades semejantes que se toman como premisa y la propiedad cuya semejanza se obtiene como conclusión. Por ello, la analogía constituiría una forma de “inducción” imperfecta. Esto supone establecer una distinción entre trazar una inferencia a partir de unas instancias pertenecientes a una clase hasta el conjunto de la clase y trazar una inferencia entre miembros de clases diversas basándose en alguna semejanza entre los mismos. Así mismo, supone tomar la inferencia por generalización dentro de una clase como el modelo de argumento aceptable, y la inferencia entre clases como un argumento inferior en comparación con aquella. El ejemplo del *Guanzi* mencionado anteriormente, y el hecho de que no exista ninguna distinción terminológica en el pensamiento pre-Han para diferenciar estos dos tipos de argumentos, sugiere la posibilidad de que los pensadores chinos de aquella época centraran su atención en el hecho de que ambos tipos de argumentos se basan en las nociones de semejanza y diferencia, y tendieran así a considerarlos como argumentos básicamente equivalentes, minimizando las posibles diferencias entre los mismos.

Como veremos más adelante, la teoría neomohista del *bian* considera que todas las inferencias se trazan sobre la base de categorías (*lei*, 類) construidas sobre los conceptos de semejanza y diferencia. Dichas categorías pueden consistir en clases naturales, pero también en otros tipos de agrupaciones, como categorías formadas artificialmente por medio de la conjunción o tipos de acciones. Los neomohistas imponen restricciones adicionales al uso inferencial de algunos de estos tipos de categorías, por lo que podemos decir que de algún modo reconocen la diferencia entre las mismas. Pero al mismo tiempo, consideran que en todas ellas subyace un mismo mecanismo de inferencia basado en la comparación de semejanzas y diferencias. Parece, por tanto, que los neomohistas tienden a considerar la comparación analógica, y no la generalización empírica, como el mecanismo básico de inferencia. De ese modo, la generalización en el interior de una clase podría considerarse como un caso especial de comparación, justo a la inversa de lo que ocurre en la teoría de Mill, donde se considera a la analogía como un caso especial (y

⁵⁰ MILL, J.S. *A System of Logic*, New York, Harper & Brothers, 1882. Pág.384.

deficiente) de generalización empírica. Desarrollaremos este punto en el capítulo VI, cuando nos ocupemos del papel que juega el concepto de categoría en la teoría neomohista.

III. La argumentación en la China pre-Han 2: Argumentos deductivos.

En el capítulo anterior nos hemos ocupado de aquellos argumentos que desde las clasificaciones occidentales podrían entenderse como inferencias por generalización. A continuación abordaremos las formas de argumentación del pensamiento pre-Han que pueden guardar alguna semejanza con el tipo de argumentos que en Occidente se califican como deducciones. En este capítulo pretendo mostrar que el planteamiento deductivista no es aplicable a los argumentos del pensamiento pre-Han, ya que en estos las conclusiones no pretenden establecerse como consecuencias lógicas de las premisas.

Comenzaremos examinando dos tipos de argumentos muy típicos del pensamiento pre-Han que han sido a menudo interpretados como deducciones, lo cual implica, como veremos, convertirlos en argumentos débiles o incluso fallidos. El primer tipo está formado por los encadenamientos de condicionales. En el apartado II.1. veremos que estos argumentos no pueden ser considerados como argumentos deductivos basados en la consecuencia lógica ni tan siquiera como argumentos de probabilidad, ya que las réplicas que reciben estos argumentos en su contexto (y sobre todo, la ausencia de determinadas formas de réplica) indican que no se están entendiendo de ninguna de esas dos formas. En su lugar, propondré un interpretación que considero más caritativa, que supone que la intención de los encadenamientos es mostrar una relación verosímil entre acontecimientos.

En el apartado III.2 veremos el amplísimo uso que se hace en esta tradición de pensamiento de los argumentos por contradicción, y mostraremos que la forma de contradicción empleada en estos argumentos no es la contradicción lógica, sino la contradicción entre lo que se dice y lo que se hace. Esta forma de contradicción no

implica que los términos contradictorios no puedan darse de hecho al mismo tiempo, y por tanto no es adecuado evaluarla con un modelo deductivo. Como veremos, el criterio utilizado por los pensadores pre-Han para evaluar este tipo de argumentos es la Regla de Oro, que prohíbe utilizar criterios distintos para argumentos semejantes. De este modo, los argumentos por contradicción se están tratando como argumentos por comparación, y no como argumentos deductivos. Por otra parte, mostraremos que la noción de contradicción lógica era conocida por los pensadores chinos, y en el caso de los neomohistas, fue utilizada como una precondition que garantizaba que el debate fuese decidible, aspecto este que desarrollaremos con más detalle en el capítulo V. Pero la contradicción lógica no se utiliza, en ese mismo modelo neomohista que la considera una precondition, como una parte de los argumentos que se emplean para defender las posiciones en el debate.

Finalmente, en el apartado III.3 nos ocuparemos de los escasos ejemplos de argumentos claramente deductivos; en concreto de aquellos que tienen forma silogística. En primer lugar, expondremos los puntos de vista de G. Paul y A.C. Graham, que, respectivamente, consideran que la argumentación pre-Han en general se basa en silogismos o cuasi-silogismos. Intentaremos mostrar por qué estas interpretaciones son inadecuadas para comprender la gran mayoría de los argumentos de esta tradición. Acto seguido, nos ocuparemos de los pocos ejemplos de argumentos de este periodo que sí pueden ser interpretados como silogismos, y mostraremos que, aunque estos argumentos existen en esta tradición de pensamiento y se entienden los criterios deductivos utilizados para evaluarlos, se los considera irrelevantes para las cuestiones tratadas, y por tanto son rechazados como modelo de argumentación.

Por tanto, intentaremos establecer que la noción de consecuencia lógica no es la base sobre la que se fundamentan los argumentos pre-Han, no porque los pensadores de esta época no fueran capaces de entender y representar dicha noción, sino porque no la consideraban como un modelo de argumentación adecuado para sus fines, que son predominantemente las cuestiones de política y ética. El modelo deductivo no permite ni interpretar ni evaluar correctamente dichos argumentos, y su uso en este sentido conlleva considerar como fallidos argumentos que resultan aceptables si tenemos en cuenta los modelos de argumentación existentes en su contexto.

III.1. Encadenamientos.

El primer caso del que nos ocuparemos es una estructura muy frecuente en los textos pre-Han y en general en el pensamiento chino. Consiste en un encadenamiento de enunciados condicionales que típicamente utilizan la partícula *ze* 則 (“entonces”), que acompaña al consecuente del condicional, quedando por lo general el antecedente sin señalar⁵¹ (la construcción usual sería por tanto “*p ze 則 q*”). En estos encadenamientos, el consecuente de un enunciado se convierte en el antecedente del siguiente, siguiendo un patrón “*a ze b, b ze c.....n-1 ze n*”, sugiriéndose una implicación, que suele quedar implícita, “*a ze n*”, que constituiría la conclusión del argumento.

Las implicaciones que tiene el uso de la partícula *ze* son claves para la interpretación de estos argumentos. Como partícula, *ze* se utiliza para conectar dos sentencias, introduciendo normalmente la segunda de ellas. La relación entre dichas sentencias indicada por *ze* va desde una secuencia que sucedió de hecho en el pasado (ocurrió *x*, entonces ocurrió *y*), una secuencia que sucede habitualmente (cuando ocurre *x*, suele suceder *y*), una relación adversativa (*x*, pero *y*) o una relación condicional (si *x* entonces *y*)⁵². En su sentido condicional, *ze* representa en la mayoría de las ocasiones una relación que se refiere a las regularidades del mundo a partir de las cuales es plausible esperar y si se da *x*. Harsbmeier⁵³ reconoce que la mayoría de los usos condicionales de *ze* tienen este carácter, y además que la fuerza de la implicación puede variar según del contexto a lo largo de un continuo de coocurrencia. Sin embargo, considera que se dan casos en los que, utilizado en los contextos adecuados y con una intención lógica, *ze* puede representar una

⁵¹ Existen sin embargo recursos en el chino clásico para señalar el antecedente del condicional. Las partículas *ruo* 若 y *ru* 如, que también significan “como, semejante a” y se utilizan en comparaciones, pueden marcar un enunciado como antecedente de un condicional, lo mismo que la construcción “sujeto+ *er* 而+ verbo”, literalmente “sujeto y verbo”. Estas partículas son neutrales respecto al valor de verdad del antecedente, pero existen otros recursos que sí afectan al mismo. Los verbos causativos *shi* 使 y *ling* 令 usados impersonalmente, y los verbos *jia* 假(simular) y *she* 設(establecer), pueden utilizarse para marcar el antecedente de un condicional como un mero supuesto. El adverbio *gou* 苟 (negligentemente) utilizado para introducir el antecedente, señala la baja probabilidad de ocurrencia de este, pudiendo traducirse como “si por casualidad...” Y la partícula negativa *wei* se utiliza para señalar el antecedente como contrafáctico (“si hubiese....”). Ver PULLEYBLANK, E.D. *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver, UBC Press, 1995, pág. 150-54. Por tanto, la construcción habitual en la que el antecedente no está marcado no se debe a una falta de recursos lingüísticos sino a que no se considera necesaria una mayor precisión para exponer la relación condicional.

⁵² BARNES, A., STARR, D, ORMEROD, G., *Du's Handbook of Classical Chinese Grammar*, Alcuin Academics, 2009. Pág.82-83.

⁵³ HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University press, 1998. Pág. 115.

implicación lógica estricta. Como ejemplo de este uso cita a los neomohistas, que serían en realidad los únicos en usar *ze* de este modo, ya que el propio Harbsmeier reconoce que el otro texto pre-Han que muestra interés por la implicación lógica estricta, el *Gongsun Longzi*, no utiliza ni una sola vez el término *ze* en su sentido condicional. En su lugar aparece el término *gu* 故, “por tanto”, que no representa en realidad una relación condicional sino una relación de inferencia entre premisas y conclusión⁵⁴. Esta misma función de autorizar inferencias se la atribuye Graham al término *ze*, pero únicamente en el texto del *Mo Jing*⁵⁵.

Parece por tanto que los condicionales que utilizan *ze* deben ser entendidos, salvo quizá en los textos neomohistas, como relaciones de consecuencia y no como implicaciones lógicas. Al ocuparse de los encadenamientos de condicionales tan frecuentes en el pensamiento chino, Harbsmeier⁵⁶ afirma que la relación transitiva radica en el uso de la partícula *ze* condicional, y admite asimismo que estos encadenamientos no representan implicaciones lógicas, o sea, no de “lógica formal” sino de lo que él denomina “lógica real”, basada en concomitancias de determinadas características de la realidad. Sin embargo, denomina a dichos encadenamientos como “sorites”. La elección del término no parece adecuada, ya que este se refiere o bien a la paradoja del montón, o bien a un polisilogismo. Harbsmeier no parece pretender calificar estos encadenamientos de “paradójicos”, ya que afirma que tienen una base lógica adecuada, aunque no formal. Pero sí los incluye en la sección de su libro que se ocupa de la argumentación deductiva en China, junto a otras formas de inferencia como el *modus ponens*, el *modus tollens* y el silogismo. Sin embargo, si estos encadenamientos no se basan en implicaciones lógicas, como admite el propio Harbsmeier, no deberían ser contemplados como deducciones, ya que ello los convertiría inmediatamente en argumentos fallidos. Debemos plantearnos por tanto si el modelo deductivo es adecuado para entender este tipo de argumentos y, ante todo, de qué forma contemplaban estos argumentos los propios pensadores pre-Han.

⁵⁴ Ibid. Pág. 118.

⁵⁵ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 142.

⁵⁶ HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University press, 1998. Pág. 280-82..

III.1.1. Encadenamiento, implicación lógica y semejanza.

Partamos de un ejemplo de este tipo de argumentos, tomado del *Mozi*:

“Si adoptamos el fatalismo, los de arriba descuidarán sus deberes administrativos y los de abajo no realizarán sus tareas. Si los de arriba descuidan sus deberes administrativos, el mundo caerá en un desorden caótico. Si los de abajo no realizan sus trabajos, no habrá suficiente riqueza y bienes. Entonces no tendríamos comida ni vino para sacrificar al Cielo y a los espíritus y fantasmas arriba, ni tendríamos nada para apaciguar a la gente virtuosa abajo. No tendríamos medios para recibir a los nobles invitados que vienen de fuera ni medios para alimentar al hambriento, vestir al que tiene frío ni cuidar a los ancianos y los débiles. Por tanto, el fatalismo no es benéfico ni para el Cielo arriba, ni para los espíritus y fantasmas en el reino medio ni para la gente debajo. Así, la obstinada adherencia a la postura fatalista es la raíz de los discursos malvados y el camino de los hombres viciosos.”⁵⁷

El argumento parte de un condicional cuyo antecedente es la creencia en la doctrina fatalista, que según el texto tiene un doble efecto sobre la sociedad: el descuido de las tareas de gobierno por parte de los nobles, y la negligencia en el trabajo por parte de los plebeyos. Cada una de esas consecuencias se convierte en antecedente de sendos condicionales que producen sus respectivas consecuencias: desorden en el Estado y escasez de recursos. Estos, a su vez, afectan negativamente al Cielo, los espíritus y los seres humanos. En ningún momento se justifica ninguno de los condicionales, algo habitual en este tipo de argumentos. La relación de implicación, evidentemente, no es lógica, sino que consiste en relaciones de causalidad que deben ser establecidas a través de la experiencia. La cuestión es, ¿estas relaciones tratan acerca de relaciones de causa-efecto necesarias, o solamente de relaciones probables? Por ejemplo, ¿siempre que los funcionarios descuiden sus deberes la consecuencia es el caos político, o pueden darse consecuencias menos extremas? En el texto no se utiliza ni una sola vez el término *bi* 必, que es el que comúnmente se emplea para marcar la certeza de que va a producirse la consecuencia, y que posteriormente los neomohistas utilizarán para definir técnicamente la noción de necesidad. No hay por tanto razones para pensar que quien utiliza el argumento considere que los antecedentes de los condicionales guardan una relación de causalidad necesaria con los consecuentes de los mismos, ya que simplemente se emplea el término *ze* para marcar tales consecuentes. Y como hemos visto, la implicación representada por *ze* puede ser muy fuerte o bastante débil dependiendo del contexto en que se use, principalmente dependiendo del contenido de los enunciados que vincula. En este caso, parece que los antecedentes

⁵⁷ *Mozi*, Changsha, Hunan People's Publishing House. 2006. Pág. 281.

son circunstancias que plausiblemente pueden producir los efectos anunciados, pero no causas que los produzcan invariablemente sin excepciones.

Los condicionales, por tanto, representan tan sólo predicciones probables, no relaciones de causalidad necesarias. Si interpretamos el argumento como una deducción (esto es, como un sorites), simplemente constituye una falacia de pendiente resbaladiza, y es por tanto inválido. Si lo contemplamos como un argumento basado en la probabilidad, evidentemente esta disminuye según acumulamos condicionales en el encadenamiento, y la probabilidad que podemos adjudicar al conjunto del argumento siempre es menor que la de cada una de sus premisas por separado. Desde estos puntos de vista, o el argumento es fallido, o es débil. La cuestión es si todos los encadenamientos presentan estos problemas.

No podemos dedicarnos a analizar un número suficiente de argumentos por encadenamiento, así que optaremos por elegir uno que se considere especialmente “deductivo”. Harbsmeier⁵⁸, en el estudio citado, pone como ejemplo de encadenamiento “*formalmente impecable*” (con la única salvedad de que la conclusión se encuentra implícita) este ejemplo del *Lun Yu*:

“Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan, y si las palabras no se ajustan a lo que representan, los asuntos no se realizarán. Si los asuntos no se terminan, no prosperarán ni los ritos ni la música; si la música y los ritos no se desarrollan, no se aplicarán con justicia penas y castigos, y si no se aplican penas y castigos con justicia, el pueblo no sabrá cómo obrar. En consecuencia, el hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos.”⁵⁹

En este texto todos los consecuentes de los condicionales están igualmente marcados por *ze*, como en el caso anterior, y como en aquel no se marca de manera específica el grado de seguridad de cada uno de los consecuentes. Debemos por tanto examinar el contenido de los enunciados para tomar una decisión acerca de la fuerza de las implicaciones. La primera implicación estaría muy cerca de constituir una implicación necesaria, ya que es fácil admitir que si los términos del lenguaje no tienen un significado fijo (no son “correctos”) es imposible que puedan adecuarse a una referencia clara. Pero según avanzamos, las implicaciones van volviéndose cada vez más débiles: todavía podríamos seguir admitiendo que es muy probable que un lenguaje impreciso produzca problemas de comunicación y esto dificulte las tareas prácticas, aunque no necesariamente todas ellas precisan del lenguaje. Sin embargo, cuando llegamos a la implicación según la cual descuidar los ritos y la música implica que los premios y castigos no son justos, nos encontramos con una afirmación más

⁵⁸HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University press, 1998. Pág. 281.

⁵⁹ *Los cuatro libros. Analectas*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 152.

que dudosa, que de hecho fue duramente atacada por los legistas que consideraban que, al contrario, los ritos tradicionales constituían un impedimento para que la ley se aplicara de manera justa. Por supuesto, Confucio y los legistas tienen concepciones radicalmente diferentes de en qué consiste la justicia en este sentido: para Confucio lo justo era que la ley afectase a los plebeyos, pero no a los nobles que se regían por el código de honor recogido en los ritos, mientras que para los legistas la justicia consistía precisamente en que la ley fuera de universal aplicación a todos los súbditos del Estado. Sin embargo, los legistas sí habrían estado de acuerdo en que un lenguaje estandarizado es una condición necesaria para que pueda gobernarse un estado correctamente. Independientemente de las cuestiones doctrinales que harían aceptable o no una determinada premisa para un pensador pre-Han, la cuestión es si al menos quien propone el argumento concibe estas relaciones como necesarias. Parece que en todos los casos, salvo quizás en el primero, se pueden imaginar excepciones y circunstancias que alteren la probabilidad de que se produzca la consecuencia. Por tanto, este argumento, considerado modélico por Harbsmeier, presenta exactamente los mismos problemas que el anterior.

Ahora bien, si estos argumentos se entendieran deductivamente en su contexto, o si se interpretaran en términos de probabilidades, lo esperable sería que existieran denuncias acerca de la invalidez o debilidad de los mismos por parte de los oponentes que se enfrentaban a ellos. De no ser así, y dada la altísima frecuencia de este tipo de argumentos en la literatura pre-Han, tendríamos que concluir, o bien que nadie fue capaz de percatarse de un fallo argumental tan obvio y reiterado, o bien que los argumentos no eran considerados como deducciones demostrativas ni tampoco como un mero cálculo de probabilidades. El caso es que en las doce obras seleccionadas para este estudio, tan sólo existe un texto que denuncie el error de razonamiento que se produce por una acumulación de pasos argumentales cada uno de los cuales no constituye una relación necesaria (en este caso, como veremos, refiriéndose a una relación de identidad). Sin embargo el texto no alude a los argumentos por encadenamiento, sino a los rumores, y no se centra en la relación de implicación, sino en la de semejanza. El texto, perteneciente al *Lushi Chunqiu*, es este:

“Los rumores deben ser examinados escrupulosamente. Si se extienden, lo blanco será llamado negro y lo negro blanco. De ahí, el perro es como un Jue (un animal parecido al mono, pero mayor que un mono), el Jue es como una hembra de mono, y la hembra de mono es como un hombre. Sin embargo, un perro y un hombre son muy diferentes entre sí. Esto explica los graves errores de la gente estúpida.”⁶⁰

Este párrafo muestra que los pensadores chinos eran conscientes de que una serie sucesiva de pasos podía hacer que una conclusión fuese menos probable. El

⁶⁰ *Lushi Chunqiu, Library of Chinese Classics*, Guanxi, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 1071

texto se refiere a las sucesivas comunicaciones que constituyen un rumor, y para hacer ver cómo estas pueden alejarse progresivamente de la verdad, las equipara con una serie de comparaciones que tienen sentido en cada paso, pero a las que no podemos aplicar una regla transitiva para asegurar que exista semejanza entre el primer término y el último.

Esta cuestión está directamente relacionada con la preocupación que muestra el *Lushi chungiu* acerca del alcance de las analogías, que pueden conducir a error si se alejan demasiado de su base original. El ejemplo del *Lushi chungiu* muestra que los pensadores pre-Han son capaces de detectar el progresivo debilitamiento del argumento que puede producir una secuencia transitiva. Pero muestra también que dicho debilitamiento no se representa como un fallo deductivo ni como una disminución de las probabilidades de ocurrencia de un suceso, sino como una disminución de las relaciones de semejanza en las que se basan las comparaciones. Como ya hemos apuntado y veremos en detalle en el capítulo V, las relaciones de semejanza y diferencia se consideran la base de todos los tipos de argumentación, y no sólo de las analogías propiamente dichas, y en este sentido puede considerarse que esta crítica presente en el *Lushi chungiu* puede afectar a cualquier tipo de argumento, incluidos los encadenamientos. Pero el hecho es que no existe ninguna crítica específicamente dirigida contra los peligros que puede representar esta estructura argumentativa. Ante esta situación, debemos aplicar el principio de caridad y suponer que la interpretación que realizaban los pensadores coetáneos de los encadenamientos explica esta ausencia de réplicas, y que por tanto dicha ausencia no constituye un inmenso y continuado fallo de razonamiento.

III.1.2. Encadenamiento como relación verosímil.

En consecuencia, debemos excluir tanto la interpretación deductiva como la probabilística, ya que en ambos casos el error de razonamiento sería patente. Dado que la fuerza del *ze* puede ser muy vaga según el contexto, es posible que estos argumentos encadenados no fueran vistos ni como auténticas demostraciones, ni como argumentos deductivos, ni siquiera como argumentos estrictamente causales, sino como exposiciones de lo que un autor consideraba qué podía ocurrir si se seguía un determinado tipo de conducta. Desde este punto de vista, podríamos suponer que los encadenamientos condicionales tienen naturaleza transitiva pero no deductiva y que solo pretenden mostrar la verosimilitud de que, dado un estado de cosas, se produzca otro.

Un buen ejemplo para ilustrar esta posible interpretación es este encadenamiento que podemos encontrar en el *Han Feizi*:

“Cuando un hombre tiene buena fortuna, la riqueza y el honor llegan hasta él. Cuando la riqueza y el honor llegan hasta él, viste y come bien. Cuando viste y come bien, aparece la arrogancia. Cuando aparece la arrogancia, su conducta será malvada y sus acciones serán contrarias a los principios. Cuando su conducta es malvada, tendrá una muerte temprana. Cuando sus acciones son contrarias a los principios, no tendrá éxito. Por un lado tendrá el infortunio de morir prematuramente. Por el otro será conocido como fracasado. Esto es infortunio. Por eso se dice: “El infortunio acecha en la buena fortuna.”⁶¹

Este texto pertenece al capítulo XX del *Han Feizi*, dedicado a explicar las enseñanzas del *Laozi*. Este capítulo y el siguiente toman como referente algunos de los capítulos del *Laozi* y exponen en detalle el significado de cada uno de sus versos. En este caso, se trata del capítulo LVIII, en el que se dice: *“La felicidad se apoya en la desgracia, la desgracia en la felicidad se esconde, ¿quién sus límites conoce?”⁶²* La intención del argumento de Han Feizi no es demostrar una conexión lógica necesaria entre la buena fortuna y el infortunio de modo que la buena fortuna sea siempre e irremediamente causa de la desgracia, sino una relación “posible” entre ambas, una sucesión de hechos cuya ocurrencia convertiría la paradoja del *Laozi* en una situación verosímil. En este caso sería absurdo reprochar a Han Feizi el error lógico de tomar por una relación causal necesaria lo que sólo es una concatenación posible, ya que Han Feizi no pretende “demostrar” deductivamente una afirmación universal sobre la relación causal entre fortuna e infortunio, sino “mostrar” el significado de la frase del *Laozi* y la situación posible de la que nos advierte de cara a recomendar una determinada conducta. La conducta que recomienda el *Laozi* es *“que el sabio sea recto pero sin herir, acerado, más sin pinchar, franco, más no desconsiderado, luz que no deslumbra.”⁶³* Esta recomendación, que se refiere a la necesidad de no seguir una conducta constante y estereotipada que nos acaba conduciendo al error (en este capítulo del *Laozi* se dice *“No hay normas permanentes”*), implica que hay una manera de evitar el infortunio del que se habla en el texto. Si la relación entre fortuna e infortunio fuese aquí entendida como una relación causal, necesaria e inevitable, como parecería indicar una interpretación deductiva del argumento, la recomendación esperable sería buscar conscientemente el infortunio, ya que este sería la causa de la fortuna, como afirma un pasaje paralelo al reproducido aquí y que explica la otra sentencia que hace pareja con esta, *“la felicidad se apoya en la desgracia”*. Todo esto indica que, al menos en este caso, el encadenamiento de condicionales no se concibe como una deducción, sino como un itinerario de sucesos posibles, y que por ello no tiene sentido atacarlo haciendo ver que cada paso es meramente probable y no necesario. Es planteable que esta fuese la lectura que hiciesen los pensadores chinos de sus argumentos encadenados, y que esto explique

⁶¹ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. Pág.176-77

⁶² LAO TSE, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Madrid, ed. Trotta, 2006., Pág. 440.

⁶³ *Ibid.* Pág.440.

la ausencia de réplicas que los acusen de cometer una falacia de pendiente resbaladiza.

Otro texto del mismo capítulo refuerza esta interpretación. En él, Han Feizi comenta el capítulo LII del *Laozi*, que dice “*ver lo menudo se llama clarividencia*”⁶⁴, y para explicar esta sentencia recurre a un ejemplo histórico en el cual Jizi es capaz de prever la corrupción en la que degenerará el emperador Zhou (el último emperador Shang) a partir de los primeros signos de su conducta depravada. El razonamiento de Jizi es un típico ejemplo de encadenamiento condicional:

*“En la antigüedad, Zhou hacía palillos de marfil. De ese modo Jizi estaba asustado. Él pensó: “Los palillos de marfil no serán usados con vajilla de barro sino con copas hechas de jade o de cuerno de rinoceronte. Es más, los palillos de marfil y las copas de jade no pegan con la sopa de alubias y las verduras bastas sino con carne de búfalos de pelo largo y fetos de leopardo. Además, quienes comen carne de búfalos de pelo largo y fetos de leopardo no vestirán ropas cortas de cáñamo ni comerían en una casa de juncos, sino que se pondrían nueve capas de vestidos bordados y se mudarían a magníficas mansiones y altas terrazas. Temiendo el final, no puedo evitar temblar de miedo con el principio.”En el curso de cinco años, Zhou hizo montones de carne con forma de arriates, levantó pilares de asado, caminó sobre montículos de grano destilado, y paseó por piscinas de vino. En consecuencia, terminó la vida de Zhou. Así, al mirar los palillos de marfil, Jizi previó la inminente catástrofe del mundo. De ahí el dicho: “Quien ve lo pequeño se denomina iluminado.”*⁶⁵

Este párrafo, en el que también se utiliza *ze* como marca del condicional, no nos muestra una deducción basada en reglas universales y necesarias, sino la capacidad de previsión de una persona sagaz que puede darse cuenta de la deriva futura de los acontecimientos en un caso concreto dado el conocimiento que tiene de las personas implicadas. Por supuesto, no podemos asegurar que todos los encadenamientos sean argumentos de este tipo, ya que muchos de ellos sí hacen afirmaciones generales sobre los sucesos del mundo, pero es posible que fueran entendidos por quienes los utilizaban más bien como muestra de este tipo de sagacidad acerca de las consecuencias posibles de las acciones que como deducciones sometidas a reglas necesarias.

⁶⁴ Ibid. Pág 434.

⁶⁵ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. Pág.217-18

III.2. El argumento por contradicción.

Otra de las formas de argumentación típicas del pensamiento chino pre-Han que es susceptible de ser entendida como una inferencia deductiva son las frecuentes acusaciones de contradicción que se lanzan contra los oponentes. El hecho de que estos argumentos se basen en la detección de una contradicción en la posición del contertulio puede confundirnos y llevarnos a pensar que se trata de argumentos fundamentados en la contradicción lógica, y por tanto reducibles a deducciones. Sin embargo, aunque existen argumentos de este tipo en los que se acusa al rival de afirmar dos enunciados contradictorios, los más comunes denuncian o bien que el oponente pretende llevar a cabo dos acciones con objetivos incompatibles entre sí, o bien, lo que es aún más frecuente, que incurre en una contradicción entre las doctrinas que defiende (lo que se dice) y las conductas que sigue (lo que se hace).

En ambos casos, se trata de sucesos que pueden producirse simultáneamente de hecho y que, por tanto, no constituyen una contradicción en el sentido lógico del término, por lo que los argumentos que las utilizan no pueden ser considerados como puras deducciones. Esta es básicamente la postura defendida por Donald Leslie en "*Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*"⁶⁶, donde afirma que el papel de la contradicción en la argumentación en la China clásica es más práctico que lógico. Leslie expone abundantes ejemplos de argumentos que rechazan una postura basándose en que esta contiene una contradicción entre lo que se desea y lo que se hace, o entre los objetivos y los medios empleados, o entre lo que se dice creer y como se actúa, esto es, una contradicción de orden práctico, una contradicción en la acción. En estos casos, no se juzga si una afirmación es falsa o no (este es el sentido lógico de la contradicción, la que ocurre entre dos proposiciones que no pueden ser verdaderas a un tiempo) sino si un curso de acción es coherentemente sostenible. Leslie cita en apoyo de esta interpretación el amplio uso que de este tipo de argumentos hacen confucianos como Mencio o Xun zi, cuando el confucianismo nunca formuló una teoría explícita de la contradicción, como si podría pensarse que hacen los neomohistas.

III.2.1. Contradicción entre palabras y acción.

Comenzaremos examinando el argumento por contradicción más habitual, el que se produce entre lo dicho y lo hecho. En este párrafo del *Mozi* se emplea el

⁶⁶. LESLIE, D. *Argument by contradiction in pre-buddhist Chinese reasoning*. Canberra. The Australian National University. 1964.

argumento por contradicción para atacar la postura de aquellos que rechazan la doctrina del “amor universal”:

“Supón que hay dos caballeros. Uno defiende la universalidad y el otro defiende la parcialidad. El hombre que defiende la parcialidad podría decirse a sí mismo: “¿Cómo puedo tratar a mi amigo del mismo modo que a mí mismo o a los padres de mi amigo del mismo modo que a mis propios padres?”. De esto se sigue que si viera a su amigo sufrir inanición, no le alimentaría, o si le viera estremecerse de frío, no lo vestiría. Cuando su amigo este enfermo, no cuidaría de él; cuando su amigo muera, no lo enterraría. Así son las palabras del hombre que defiende la parcialidad, y así son sus acciones. Pero el hombre que defiende la universalidad no habla ni actúa así. El se diría a sí mismo: “He oído que, para ser un hombre noble, uno debe tratar a su amigo del mismo modo que a sí mismo y los padres de su amigo del mismo modo que a sus propios padres. Solo de este modo puede convertirse en un hombre noble”. De esto se sigue que si ve a su amigo sufriendo inanición, le alimentaría, si lo viera estremecerse de frío, lo vestiría. Cuando su amigo esté enfermo, lo cuidará; cuando su amigo muera, lo enterrará. Así son las palabras del hombre que defiende la universalidad, y así son sus acciones. Los dos hombres hablan diferente y actúan diferente. Supón que ellos ponen en práctica lo que dicen de tal manera que sus palabras y sus acciones encajan como las dos partes de una cuenta y todo lo que dicen se convierte en realidad. Atrevámonos a preguntar más. Supón que tenemos una amplia llanura, un inmenso páramo y un hombre que está abrochándose su armadura y poniéndose su yelmo para ir al campo de batalla. Las fortunas de vida y muerte no pueden predecirse. O supón que a un hombre se le ha confiado la importante misión de ir a remotos países como Ba, Yue, Qi y Jing y su llegada y regreso son inciertos. Ahora déjame preguntarte, ¿a quién confiaría el cuidado y sostén de sus padres y su mujer e hijos? ¿Sería mejor confiarlos al amigo que defiende la universalidad o al que defiende la parcialidad? Me parece que, enfrentando una cuestión como esta, no hay idiotas en el mundo. Incluso aquel que objeta a la universalidad confiará su familia al hombre que se adhiere a la universalidad. Si uno objeta la universalidad oralmente pero la adopta en la práctica, entonces lo que dice no se conforma a lo que hace. No sé por qué algunas personas del mundo criticarían el amor universal cuando oyen hablar de él.”⁶⁷

El argumento parte de la consideración de dos posturas, la de aquellos que defienden la universalidad (es decir, la doctrina mohista del amor universal según la cual debemos ocuparnos de todos los seres humanos y no sólo de aquellos que están conectados con nosotros por vínculos familiares o sociales) y la de aquellos que defienden la parcialidad (quienes optan por la tradicional ética feudalista según la

⁶⁷ Mozi, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág. 129-31.

cual mis obligaciones éticas son mayores con los miembros de mi grupo que con los miembros de otros grupos). Según Mozi, la segunda opción conduce irremediabilmente a una contradicción ética entre la doctrina que se defiende y los criterios a la hora de actuar. Independientemente de las objeciones que pueden plantearse a este argumento por las distorsiones que introduce Mozi en la postura de los particularistas (que prioricen los vínculos familiares no implica que se despreocupen por completo del resto de la humanidad, y Confucio es un buen ejemplo de ello), lo interesante para el asunto que nos ocupa es que la contradicción no tiene un carácter lógico ni tan siquiera de imposibilidad empírica, sino que se trata de una contradicción meramente ética, que rompe la regla básica de actuar en la realidad del mismo modo en que decimos que se debe actuar.

En efecto, es perfectamente posible que un defensor de la particularidad decida encargar el cuidado de su familia a un defensor de la universalidad. Esto constituiría un caso en el que un egoísta saca el máximo partido de la situación comportándose egoístamente al aprovechar el altruismo de otra persona sin ofrecer contrapartida alguna, una situación que no solo es posible sino de hecho bastante habitual. Es más, el argumento afirma que así es como se comportan efectivamente los defensores del particularismo, con lo cual no se está considerando que la contradicción implique la imposibilidad de que exista dicha situación. La contradicción es de tipo ético y se produce por la violación del principio según el cual nuestras palabras han de corresponderse con nuestros actos. El texto supone dos posibles maneras de contradecirse las palabras y las acciones: la primera es que alguien defienda la particularidad pero no la ponga en práctica, una posibilidad que se elimina en este caso suponiendo que el defensor de la particularidad efectivamente actúa de ese modo cuando se trata de ofrecer cuidados a los demás. La segunda, que es en la que se centra el texto, es que una persona que actúa así y considera por tanto que este es el curso correcto de acción, busca sin embargo la ayuda de un altruista cuando se trata, no de aportar cuidados, sino de recibirlos. En ese caso, confía en el altruista, no en el egoísta, lo cual supone que en realidad considera esa forma de comportamiento como más beneficiosa para él mismo. No está por tanto aplicando en la práctica su afirmación según la cual la particularidad es más correcta que la universalidad. De este modo no sólo está rompiendo el compromiso entre sus palabras y sus hechos, sino que además está incumpliendo la Regla de Oro de la ética, ya enunciada por Confucio, según la cual *“lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a otros”*⁶⁸. Esta regla implicaría que si quiero recibir la ayuda altruista de los demás, debo reconocer que es más valioso el altruismo que el egoísmo y actuar en consecuencia. Lo más relevante de este tipo de argumento es que la contradicción denunciada es ante todo una cuestión ética, de hipocresía, y no una cuestión de inconsistencia lógica. El egoísta no es inconsistente al actuar egoístamente y aprovecharse de la buena voluntad del altruista, sino que es

⁶⁸ *Los cuatro Libros. Analectas*, Barcelona, . Paidós, 2002. Pág. 178.

éticamente insincero al demandar a otro lo que él no es capaz de dar y negarse a valorar positivamente con sus palabras aquello que de hecho persigue con sus actos. Como veremos en el capítulo VI, la teoría neomohista del *bian* contiene una regla fundamental que debe cumplir todo razonamiento, que no es sino una versión de esta misma Regla de Oro.

III.2.1.1. La contradicción como insinceridad.

La violación de reglas en los casos de contradicción entre lo dicho y lo hecho aparece expresada más específicamente en este párrafo del *Lushi chungiu* que critica por contradictoria la doctrina mohista de “rechazo a la agresión”:

“Realmente, no hay diferencia substancial entre las ofensivas militares contra los corruptos y los regímenes tiránicos y aquellos que salvan a los regímenes rectos de la extinción. Sin embargo, gente diferente tiene diferentes elecciones. En cuanto a aquellos que quieren eliminar todas las acciones militares a través del debate, no han conseguido ninguna conclusión convincente en absoluto. Es absurdo (bei,悖) si ellos se adhieren a argumentos que no entienden completamente; es engañoso(wu,誣) si se han percatado de su absurdo pero aun así defienden lo que es contrario a sus convicciones. En cuanto a esta gente absurda y engañosa, sus pensamientos no son útiles aunque puedan ser persuasivos. Esto no es sino el rechazo de lo que tú mismo has escogido y la afirmación de lo que has atacado (shi fei qi suo qu er qu qi suo fei ye, 是非其所取而取其所非也), nada más sino la intención de proporcionar beneficios a la gente pero causándoles daño, o planificar la salvaguarda de las vidas de la gente pero metiéndolos en graves problemas. Nada podría causar más daño o traer más problemas a la gente del mundo.”⁶⁹

El texto considera que la guerra defensiva que acepta el mohismo (y en la que los miembros de la escuela eran técnicos especializados) es equivalente a la guerra ofensiva, ya que ambas son acciones militares. El texto alude a la justificación que se solía alegar para ambos tipos de acción militar (atacar a un régimen tiránico, en el caso de la ofensiva, y defender un régimen justo, en el caso de la defensiva) y considera que no existe ninguna diferencia relevante entre ambas (se entiende que desde el punto de vista ético, puesto que evidentemente la descripción de las dos justificaciones es distinta). El *Lushi chungiu* afirma por tanto que se incurre en contradicción si se considera como correcta una y no la otra. Distingue dos modos posibles de producirse esta contradicción: por un lado, defender la postura sobre

⁶⁹ *Lushi Chungiu*, Guanxi, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág.231.

argumentos que realmente no la justifican en cuyo caso se comete un “absurdo” (*bei*, 悖, una “oposición” o “contradicción”); o bien ser consciente de la incongruencia de los argumentos, pero aún así seguir defendiendo la postura a pesar de saber que no se corresponde con su auténtica forma de pensar, en cuyo caso comete un “engaño” (*wu*, 誣, “calumnia, acusación falsa”).

En ambos casos, la contradicción implica dos tipos de errores: por un lado, tenemos el error objetivo que se comete al tomar por diferente lo que es semejante. Este error es idéntico en los dos casos, es decir, tanto en el absurdo *bei* como en el engaño *wu*. Por otro lado, tenemos el error que se comete al tomar por justificada una posición que realmente no lo está, esto es, una posición en cuya justificación se comete el error objetivo mencionado. Respecto a este error, ambos casos son diferentes, puesto que el error se comete en el caso del absurdo *bei* por desconocimiento, y en el caso del engaño *wu* sabiendo que realmente la posición no está suficientemente justificada, es decir, que aquello que se rechaza y aquello que se acepta son en realidad semejantes. Quien comete un engaño *wu* sabe por tanto que la postura que está defendiendo con palabras no se corresponde realmente con los principios que sigue a la hora de actuar: es decir, que lo que ataca con palabras al rechazar la guerra ofensiva lo escoge con sus acciones al llevar a cabo una guerra defensiva. La diferencia entre los casos de “absurdo” y “engaño” es por tanto fundamentalmente una cuestión moral: la contradicción que se produce en la acción de rechazar en el otro lo que admito en mí a causa de no admitir la semejanza entre las dos situaciones, es la misma; la sinceridad de la persona que incurre en esta contradicción es distinta: en el primer caso no existe mala intención, sino tan sólo autoengaño, mientras que en el segundo se miente conscientemente.

Aquí tenemos por tanto dos formas de contemplar la misma contradicción según si se comete conscientemente o no: en el caso en que se cometa sin percatarse de la contradicción, sería una cuestión meramente epistemológica, de reconocimiento de las semejanzas y diferencias entre dos situaciones; si se comete percatándose de la contradicción, sería además una cuestión ética, en la que la persona que comete la contradicción incumple a sabiendas el compromiso ético básico de tratar a los demás como a mí mismo.

Lo más interesante del párrafo es que, después de distinguir estos dos tipos de contradicción y sus diferentes implicaciones éticas, el texto describe ambas contradicciones como el incumplimiento de una misma norma: se rechaza (*fei* 非) lo que se ha escogido (*qu* 取) y se escoge lo que se ha rechazado. Si transformamos la regla para darle forma de imperativo tendríamos que decir que manda “aplicar siempre aquella regla que se ha escogido, y no aplicar nunca la regla que se ha rechazado”, entendiendo que los criterios que elegimos tienen que ser aplicados (o no) tanto a nuestras posturas como a las del oponente. Esta regla es muy semejante a la que aparece en el *Mo Jing* como regla fundamental de la teoría neomohista del

bian: “Lo que hay en uno mismo, uno no lo critica en los otros; lo que no hay en uno mismo, uno no lo demanda en los otros” (有諸己不非諸人, 無諸己不求諸人).

En el *Mo Jing* aparece además otra regla cuyo parecido terminológico con la regla contenida en el párrafo del *Lushi chunqiu* es aún mayor. Se trata de la regla que caracteriza la cuarta forma de razonamiento que aparece en dicho capítulo, *tui* 推, que se define por el siguiente movimiento argumental: “tomar lo que no ha sido establecido e identificarlo con lo que ha sido establecido” (*yi qi suo bu qu zhi tong yu qi suo qu zhe*, 以其所不取之同於其所取者). Este movimiento pretende demostrar que la afirmación que el oponente rechaza es similar a una afirmación que ya ha sido establecida. Se trata por tanto de una apelación dentro de un debate al mismo tipo de regla cuya violación identifica el *Lushi chunqiu* con la contradicción. Hay dos puntos interesantes en este paralelismo: en primer lugar, la regla expuesta en el *Lushi Chunqiu* se supone aplicable tanto a la contradicción epistemológica como a la ética, ya que se expone a continuación de describir ambos tipos sin que exista ninguna precisión que indique que es aplicable sólo a uno de los dos errores. La regla es por tanto al mismo tiempo epistemológica y ética, y sirve para evaluar los argumentos en los dos sentidos. Esto mismo ocurre, como veremos en el capítulo VI, con la regla principal del *Mo Jing* ya citada, y que aparece literalmente en el *Huainanzi* en su aplicación ética.

En segundo lugar, el argumento del *Lushi Chunqiu*, así como la regla del razonamiento *tui*, se basan en la existencia de una semejanza (*tong* 同) entre ambos casos, y como tales pueden ser consideradas reglas de razonamiento analógico. Para probar que existe una contradicción (epistemológica o ética) entre el rechazo de una doctrina y la aceptación de otra, hay en primer lugar que establecer que ambas doctrinas son similares. Esto supondría que el argumento por contradicción típico del pensamiento pre-Han podría ser considerado como un caso específico de razonamiento analógico. Los casos de contradicción ética son a menudo concebidos como casos de razonamiento analógico: el ejemplo típico consiste en proponer un caso a partir del cual se realiza una valoración y a continuación afirmar que el primer caso es similar a un segundo caso, y que por tanto este debe recibir la misma valoración. Si aceptamos esta interpretación, los argumentos por contradicción no se podrían evaluar a partir de reglas deductivas relacionadas con la imposibilidad lógica de que dos casos se den al mismo tiempo, sino por medio de una regla analógica que establece que dos casos semejantes no “deben” tratarse de forma distinta, aunque empíricamente se produzca de hecho dicho tratamiento diferencial.

III.2.1.2. La Regla de Oro.

El principio ético que ordena la adecuación entre lo que se dice y lo que se hace, que se encuentra a la base de los dos ejemplos de argumento por contradicción anteriormente expuestos, aparece muy tempranamente en el pensamiento chino y podemos hallarlo ya en el *Lun Yu*: “Confucio respondió: “El hombre superior pone sus palabras en práctica antes de decir las y después habla de acuerdo con sus acciones.”⁷⁰ Se trata del mismo principio que los legistas utilizarán más tarde como técnica para evaluar el trabajo de los funcionarios, y que se materializa en las tablillas en las que se reflejaban las cuentas y presupuestos. Este principio supone una asimetría entre lo dicho y lo hecho: esto último constituye la realidad, de modo que es el discurso el que debe adecuarse a las acciones puesto que las acciones revelan la manera en que efectivamente piensa la persona. Lo mismo que los nombres se adecúan a los objetos, y no a la inversa.

Hay que recordar que este criterio de adecuación entre lo dicho y lo hecho pretende medir la sinceridad del hablante, y no la deseabilidad de los resultados. Por ejemplo, respecto a la correspondencia entre los resultados prometidos (dichos) y los realmente obtenidos (hechos) muchos tenderíamos a pensar que el problema se produce cuando los resultados son inferiores a las promesas, pero no consideraríamos problemática la situación inversa, es decir, si obtenemos más de lo que se nos ha prometido. Si imaginamos ambas situaciones, es muy probable que nos sintiéramos engañados en el primer caso, pero no en el segundo. Sin embargo, el punto de vista de los pensadores chinos al referirse a la correspondencia entre lo dicho y lo hecho no es este, como queda claramente expresado en este párrafo del *Han Feizi*:

“Siempre que un ministro diga una palabra, el gobernante deberá de acuerdo con su palabra asignarle una tarea para cumplir, y de acuerdo con la tarea considerara el trabajo cumplido. Si el trabajo se corresponde con la tarea, y la tarea se corresponde con la palabra, será recompensado. Por el contrario, si el trabajo no es equivalente a la tarea, y la tarea no es equivalente a la palabra, deberá ser castigado. Por ello, cualquier ministro cuyas palabras sean grandes pero cuyos trabajos sean pequeños deberá ser castigado. No porque el trabajo sea pequeño, sino porque el trabajo no es equivalente al nombre. Lo mismo, cualquier ministro cuyas palabras sean pequeñas pero cuyo trabajo sea grande deberá también ser castigado. No porque el trabajo grande no sea deseable sino porque la discrepancia entre el trabajo y el nombre es peor que el cumplimiento de un gran trabajo. Por tanto el ministro debe ser castigado.”⁷¹

⁷⁰ *Los cuatro libros. Analectas*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 74.

⁷¹ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. Pág. 48-49.

Como puede verse, un ministro que promete menos de lo que puede hacer debe ser castigado por sobrepasar los logros previstos. Esto significa que el objetivo de contrastar lo dicho con lo hecho no es maximizar los resultados, sino comprobar la sinceridad del hablante, clave en el caso del soberano que precisa tener un control total sobre sus ministros. Han Feizi reconoce que unos grandes resultados son deseables, pero que más deseable es la correspondencia estricta entre lo prometido y lo obtenido. ¿Qué obtenemos con dicha correspondencia? Pensemos en las razones que puede tener una persona en dicha situación (esto es, un funcionario que busca que se le designe para un puesto o misión) para falsear la previsión de los resultados que puede obtener. Si los falsea exagerándolos, suponemos que el motivo será obtener la designación para el puesto siendo el que promete mejores resultados. Pero, ¿cuál puede ser la intención de prometer unos resultados inferiores, lo que no parece ayudarnos a obtener el puesto? Probablemente la de obtener un mayor reconocimiento y recompensa gracias a unos logros que parecen extraordinarios al compararse con unas previsiones infravaloradas. Esto supone que el funcionario está intentando manipular al soberano para obtener algo de él, del mismo modo que lo manipula al engañarle con previsiones exageradamente grandes. En el capítulo que contiene este párrafo Han Feizi insiste sobre la honestidad de los funcionarios y la necesidad de ocultar los intereses y deseos del soberano para que, no conociéndolos, los funcionarios no intenten utilizar el halago para adquirir poder sobre el soberano y se vean forzados a decir lo que realmente piensan. De este modo, la correspondencia entre lo dicho y lo hecho se orienta, antes que a un cálculo de beneficios, a garantizar la sinceridad de los consejos dados por los subordinados y, así, al mantenimiento del poder en manos del soberano.

III.2.2. Contradicción entre enunciados.

En el pensamiento pre-Han existen también ejemplos de argumentos por contradicción que no hacen referencia explícita a ninguna acción, sino que plantean la existencia de una contradicción entre dos afirmaciones. Este tipo de argumentos podrían en principio ser considerados como argumentos deductivos, ya que se basan en una contradicción entre el contenido de dos enunciados, mientras que los argumentos a los que hemos hecho referencia antes, basados en una contradicción ética entre lo dicho y lo hecho, difícilmente pueden considerarse casos de contradicción lógica. La cuestión ahora es si la interpretación deductiva es la que mejor se adecúa al funcionamiento en su contexto original de estos argumentos por contradicción entre dos enunciados.

III.2.2.1. La contradicción entre enunciados como contradicción entre actitudes.

Veamos un ejemplo del *Mozi* en el que se acusa a los confucianos de hacer valoraciones contradictorias respecto a las conductas del presente y de la antigüedad:

“Los confucianos dicen de nuevo: “Un caballero debería ser un seguidor, y no un creador”. Esta es mi respuesta: “En los tiempos antiguos, Yi inventó el arco, Zhu inventó la armadura, Xi Zhong inventó el carro y el artesano Chui inventó los botes. ¿Son los curtidores, armeros, carreteros y artesanos de hoy todos caballeros y Yi, Zhu, Xi Zhong y el artesano Chui no son caballeros? Es más, alguien debió hacerlo primero antes de poder ser seguido. ¿Podemos decir que siguiéndole están siguiendo el camino de un hombre inferior?”⁷²

En el texto, Mozi toma la afirmación confuciana como una regla general que estableciese que los caballeros no crean para inferir de ella que los cuatro personajes citados (que constituyen modelos de “caballero” para los confucianos) no son caballeros según la definición confuciana, lo cual está en clara contradicción con las declaraciones explícitas de estos. Este es un caso en que la contradicción se produce entre dos enunciados, y no entre enunciados y acciones, y la inferencia utilizada puede ser entendida como una auténtica deducción si suponemos que “*un caballero es un seguidor y no un creador*” (*junzi xun er bu zuo*, 君子循而不作) es equivalente a “*todos los caballeros siguen y ningún caballero crea*”, en cuyo caso la inferencia podría ser representada como un silogismo.

Sin embargo es cuestionable que, a pesar de la legitimidad de realizar tal traducción, esta sea la manera en que originalmente se entiende el texto. Por un lado, el enunciado original carece de cuantificadores, aunque ciertamente el chino clásico suele omitirlos a pesar de disponer de ellos, de modo que esta no es una objeción de mucho peso a la interpretación del argumento como un silogismo. La otra cuestión, sin embargo, implica la existencia de una interpretación alternativa para este argumento. Los términos *xun* 循 (“seguir”) y *zuo* 作 (“crear”) funcionan como verbos, y no como atributos, lo que se evidencia por la presencia de una negación verbal (*bu*, 不) y una conjunción que sólo puede unir enunciados, y no nombres (*er*, 而). Esto no hace imposible que pueda entenderse el enunciado como una atribución copulativa (“son seguidores y no son creadores”), dado que en chino clásico los adjetivos funcionan como verbos, pero supone que el enunciado también puede entenderse como una regla de acción (de hecho la introducción en la traducción del término “deberían”, que no aparece literalmente en el original,

⁷² *Mozi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág. 303.

sugiere que el traductor lo está entendiendo de esa manera). Ahora bien, si interpretamos el enunciado confuciano como una regla de acción, entonces es dudoso que se trate de una deducción (como no podríamos considerar una deducción un argumento como “los hombres no deben robar; Antonio ha robado; Antonio no es un hombre”). Bajo esta interpretación de *xun* y *zuo* como verbos, y del enunciado general como una regla de acción y no como un enunciado general de pertenencia a una clase, el argumento es más fácilmente comprensible si lo entendemos como una contradicción entre la regla de acción que proclaman los confucianos y el hecho de que no aplican dicha regla al tomar a los personajes de la antigüedad como modelos, lo cual nos lleva de nuevo al caso anterior de contradicción entre lo que se dice y lo que se hace.

Esta misma ambigüedad la podemos encontrar en otros textos en los que explícitamente se dice que la contradicción se produce entre enunciados. En un famoso pasaje del primer capítulo del *Gongsun Longzi*, Kong Chuang le pide a este que abandone su doctrina de “caballo blanco no es caballo” y dice que de hacerlo se convertirá en su discípulo. Gongsun Long responde:

“Lo que decís- le respondió Gongsun Long- es contradictorio (xian sheng zhi yan bei, 先生之言悖). Porque si me pedís que abandone la tesis de donde me viene a mí el renombre, la de que “un caballo blanco no es un caballo”, ¿qué tendría yo para enseñaros después? Además, cuando uno ruega a otro ser aceptado en calidad de discípulo, es porque le reconoce superior en sabiduría y en conocimientos. Pero vos me pedís que empiece por rechazar mis ideas para, acto seguido, rogarme que os acepte como discípulo: ¿no es esto una contradicción?”⁷³

En este caso, Gongsun Long especifica que la contradicción (*bei* 悖) se da en el discurso (*yan* 言) de su oponente, y no entre el discurso y la acción. Los dos enunciados contradictorios serían en ese caso “rechazad la doctrina “caballo blanco no es caballo” y “enseñadme”. Sin embargo, no es evidente que estos dos enunciados sean lógicamente contradictorios, y el resto de la réplica de Gongsun Long parece indicar que realmente está acusando a su oponente de no ser sincero, más que de una inconsistencia lógica. Gongsun Long señala que pedir a otro que nos enseñe implica aceptar que el otro conoce algo que nosotros no conocemos. Pero si decimos al otro lo que debe o no enseñar, entonces estamos pretendiendo que somos nosotros quienes conocemos más que él. De este modo, Gongsun Long señala que la verdadera intención de Kong Chuang al pedirle que abandone la doctrina del caballo blanco es situarse por encima de él en cuanto a sabiduría. Por tanto Kong Chuang está siendo insincero, ya que realmente actúa como si él fuese el maestro y Gongsun Long el discípulo, y solo lo alaba con la intención de manipularlo para conseguir que renuncie a sus puntos de vista, por cierto, sin tener que argumentar contra ellos. La contradicción entre las dos partes del discurso de Kong Chuang no es

⁷³ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág.69.

por consiguiente una contradicción lógica entre enunciados, sino una contradicción entre la actitud que pretende fingir con uno de ellos (“quiero que me enseñéis”) y la actitud que muestra con la otra (“quiero que renunciéis a vuestra doctrina”), que es su verdadera intención.

III.2.2.2. El principio de contradicción en el *Han Feizi*.

De todos los pensadores pre-Han, el que está más cerca de definir la contradicción lógica entre enunciados, a parte de los textos neomohistas de los que hablaremos en los siguientes capítulos, es Han Feizi. En un célebre pasaje del capítulo XXXVI, “*Nan yi*” 難一 (“*Crítica a los antiguos I*”) Han Feizi plantea una parábola que es el origen del término que se usa en chino moderno para “contradicción” (*maodun* 矛盾, “lanza-escudo”):

“Una vez hubo un hombre de Chu que vendía escudos y alabardas. Alababa sus escudos diciendo: “Mis escudos son tan sólidos que nada puede penetrarlos (mo neng xian ye, 莫能陷也)”. A continuación, al alabar sus alabardas, dijo: “Mis alabardas son tan afiladas que pueden penetrar cualquier cosa (wu wu bu neg ye, 物無不陷也).” En respuesta a sus palabras alguien preguntó, “¿Se puede penetrar uno de tus escudos usando una de tus alabardas?” El hombre no pudo responder a esto. De hecho, escudos impenetrables y alabardas que lo penetran todo no pueden existir al mismo tiempo. Tanto Yao como Shun no pueden ser alabados al mismo tiempo, lo mismo que las alabardas y los escudos son mutuamente incompatibles (bu ke tong shi er li, 不可同世而立).”⁷⁴

En este caso existe una verdadera contradicción lógica entre ambos elementos, ya que sobre uno de los objetos se afirma “nada puede penetrarlo” y sobre el otro “no hay cosa que no penetre”, y además, en este caso, sí existe cuantificación explícita. Han Feizi señala que la afirmación (*li*, 立 “establecer, fundar”) de ambos objetos no es posible (*bu ke* 不可) al mismo tiempo (*tong shi* 同世) con lo cual su versión del principio de contradicción cumple con el requisito de mantener constante el tiempo (aunque no se menciona el punto de vista), condición sin la cual el principio de contradicción no podría aplicarse.

Esta historia en la que se define la contradicción se menciona para establecer una analogía con una situación de valoraciones contradictorias muy semejante a los casos tratados por los argumentos de contradicción anteriores. El párrafo aparece en un capítulo que expone doctrinas de otros filósofos para, a continuación, presentar

⁷⁴ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II. Londres. Arthur Probsthain, 1959. Pág. 143.

réplicas introducidas por “alguien dice”. La doctrina que se pretende atacar con este ejemplo, y que aparece mencionada al final del párrafo, es la del gobierno carismático defendida por los confucianos y encarnada en la figura de Shun, quien según el texto enseñó la benevolencia a agricultores, pescadores y alfareros simplemente instalándose entre ellos y actuando de una forma virtuosa. Han Feizi denuncia una contradicción implícita en esta valoración, ya que la historia de Shun contada por el confuciano afirma que antes de que Shun se instalara entre ellos, los agricultores, pescadores y alfareros reñían entre sí y no seguían una conducta benevolente. En ese momento, China estaba gobernada por el emperador Yao, que antes de su muerte abdicó a favor de Shun. Siendo así, el gobierno de Yao y la influencia moralizadora de Shun antes de ser emperador coinciden en el tiempo. Esto implica que había desordenes y falta de moral en la época del reinado de Yao, porque, de lo contrario, Shun no habría podido resolver dicha situación con su influencia. Pero los confucianos defienden a Yao como un modelo de rey sabio que gobierna por medio de la virtud. A esto, Han Feizi objeta:

“Siendo así, ¿Por qué Zhong-ni (Confucio) considera a Yao como un santo? El hombre santo, siendo lucido y sentándose en el trono, se supone que eliminaría toda la maldad del mundo, haciendo que los campesinos y los pescadores dejaran de disputar, y no permitiendo que se hicieran vajillas pobres. En ese caso, ¿cómo podría Shun ejercitar su influencia moral? Si Shun tuvo que salvar a los perdidos, Yao debió tener faltas. Por tanto, si uno considera a Shun como digno, desaprueba la lucidez de Yao; si uno considera a Yao como santo, desaprueba la influencia moral de Shun. No se puede alabar a ambos.”⁷⁵

Ahora podemos ver que el ejemplo de la alabarda y el escudo se dirige contra enunciados valorativos, más que descriptivos. El hombre de Chu se excede alabando sus productos porque quiere vender tanto sus alabardas como sus escudos, y no se percata de que sus exageraciones acaban produciendo una incongruencia. Lo mismo les ocurre a los confucianos, que en su afán por glorificar a los antiguos reyes como modelos de gobierno por medio de la virtud no se dan cuenta de que las alabanzas dedicadas a uno de ellos suponen poner en cuestión las alabanzas que dirigen a los demás sabios reyes.

La analogía de la alabarda y el escudo se utiliza de nuevo en el capítulo XL del *Han Feizi*, “*Nan shi*” 難勢 (“Crítica a la doctrina de la posición”) en el que se discute la doctrina de Shen zi según la cual tener *shi* 勢 (“posición”) es requisito suficiente para gobernar sobre los demás, siendo innecesaria la virtud. La doctrina legista de Han Feizi es una combinación de dos teorías legistas anteriores, la de Shen Dao, de la que trata el capítulo, y la de Shen Buhai, que defiende que el soberano ostenta su poder a través de las técnicas de gobierno (*shu*, 術). En este capítulo Han Feizi critica la unilateralidad de la doctrina de Shen Dao, pero la defiende de las críticas que

⁷⁵ Ibid. Pág 142-43.

recibe por parte de aquellos que opinan que la posición no es suficiente para gobernar si se carece de virtud.

Han Feizi distingue dos tipos de “posición”: la que se obtiene naturalmente, es decir, aquella influencia que una persona tiene sobre los demás por sus cualidades (su virtud), y la “posición” que es creada por el hombre, es decir, la posición social y política. Según Han Feizi, ambos tipos son incompatibles entre sí porque la “posición” natural se basa en el ejemplo y no en la prohibición (es decir, en castigos), mientras que la “posición” política se basa en la prohibición, y no en el ejemplo. A continuación, traza una analogía entre este caso y el de la alabarda y el escudo:

“De hecho, no se pueden establecer juntos los escudos anunciados como impenetrables y las alabardas anunciadas como absolutamente penetrativas. Similarmente, la dignidad empleada como una forma de “shi” no puede prohibir nada, pero el “shi” empleado como modo de gobierno prohíbe todo. Juntar la dignidad que no puede prohibir nada y el “shi” que lo prohíbe todo es la falacia de “alabarda -escudo”. Claramente, la dignidad y las circunstancias son incompatibles la una con la otra.”⁷⁶

En este caso, la contradicción se da no entre dos valoraciones, como en el caso anterior, sino entre dos doctrinas de diferente origen, y que no pueden ser combinadas (a diferencia de las doctrinas de Shen Dao y Shen Buhai, que sí pueden combinarse) porque se basan en medidas incompatibles (prohibir todo, no prohibir nada). Tenemos de nuevo una ambigüedad entre enunciados y acciones en este tipo de contradicción: por un lado, la contradicción se establece expresamente entre doctrinas, esto es, enunciados; pero por otro dicha contradicción se muestra cuando llevamos ambas doctrinas a la práctica al mismo tiempo, puesto que las acciones recomendadas por una son de signo contrario a las recomendadas por la otra.

La cuestión es cuál es el peso relativo que se le concede en este argumento a cada tipo de contradicción, la contradicción entre enunciados y la contradicción entre acciones. En el caso de la primera contradicción, nos encontraríamos con la imposibilidad de que se diesen al mismo tiempo los hechos referidos por los dos enunciados. Por ejemplo, si una doctrina mantiene el enunciado “mañana saldrá el sol” y la otra doctrina mantiene el enunciado “mañana no saldrá el sol”, sólo una de las dos posibilidades puede darse como un hecho real. Sin embargo, una contradicción en la acción no implica la imposibilidad empírica de que se den ambas acciones, sino que el efecto de llevar a cabo una de las acciones contrarresta el efecto de la otra, de manera que al darse simultáneamente no se produce ninguno de los dos efectos perseguidos, como si una doctrina recomendara sacar agua de un cubo, y la otra meter agua en un cubo: es perfectamente posible que hagamos lo uno con la mano derecha y lo otro con la mano izquierda, solo que en ese caso el nivel de

⁷⁶ Ibid. Pág. 204.

agua del cubo no cambiaría por más que nos esforzásemos. Probablemente el tipo de contradicción en que está pensando Han Feizi es este último, y no la imposibilidad lógica, ya que en la obra hay párrafos en los que se queja de los soberanos que escuchan a diferentes doctrinas que se contradicen entre sí y ponen en práctica sus consejos incompatibles. Por ejemplo, en el capítulo XLIX dice:

“Las cosas incompatibles no coexisten (gu bu xiang rong zhi shi bu liang li ye, 故不相容之事, 不兩立也). Por ejemplo, recompensar a aquellos que matan enemigos en la batalla y al mismo tiempo estimar los hechos misericordiosos y generosos; premiar con rangos y recompensas a los que capturan ciudades enemigas y al mismo tiempo creer en la teoría del amor imparcial; mejorar el armamento y alentar a los guerreros como recursos contra las emergencias, y al mismo tiempo admirar los ornamentos de las ropas y las fajas de la pequeña nobleza; depender de los campesinos para enriquecer el estado y de los guerreros para resistir a los enemigos, y al mismo tiempo honrar a los hombres de letras; y descuidar a los hombres que respetan al superior y reverencian la ley, y al mismo tiempo mantener bandas de caballeros nadantes y espadachines egoístas: con tales actos incompatibles, ¿cómo puede un estado conseguir orden y fuerza?”⁷⁷

Todos los ejemplos que pone Han Feizi en este texto son medidas políticas que pueden empíricamente adoptarse al mismo tiempo, y de hecho es frecuente encontrar en los textos legistas, incluido el *Han Feizi*, denuncias de casos en que efectivamente un soberano actúa de esta manera incongruente. Por tanto, el enunciado *“Las cosas incompatibles no coexisten”* no debemos entenderlo en el sentido de “es imposible que se den cosas incompatibles” sino en el de “no *deben* tomarse medidas incompatibles”. El enunciado emplea el término *shi* 事, que puede significar “cosas” pero también “deberes, cargos”, y afirma que aquellos que no sean compatibles “no se establecen juntos” (*bu liang li ye, 不兩立也*), utilizando el término *li* 立, uno de cuyos significados es “practicar, obrar”. Es por tanto perfectamente posible que este enunciado se refiera a que no deben tomarse medidas que conduzcan a resultados contrarios, no que no sea posible hacerlo. En el capítulo L, Han Feizi enumera las acciones contradictorias que recomiendan las diferentes doctrinas (los mohistas hacen funerales cortos y sobrios, los confucianos largos y costosos; Chi Diao recomienda una actitud de autoafirmación, Sung Yung recomienda una actitud no combativa) y afirma explícitamente que los soberanos de su época le prestan respeto por igual a todas ellas, aunque aceptar una debería conllevar rechazar la otra:

“Ya que tales estudios estúpidos y engañosos y teorías heréticas y contradictorias están en conflicto mientras que los señores de hombres las toleran igualmente, la pequeña nobleza dentro de los mares no tiene ni formas definidas de discurso ni

⁷⁷ Ibid. Pág.287.

estándares constantes de conducta. De hecho, hielo y carbón no comparten la misma vasija y duran mucho; invierno y verano no llegan al mismo tiempo. Del mismo modo, los estudios heréticos y contradictorios no tienen paz si se juntan. Ahora que los estudios heréticos son igualmente escuchados y que se actúa absurdamente sobre teorías contradictorias (tong yi zhi ci, 同異之辭), ¿Cómo podrá haber otra cosa que caos? Si el gobernante escucha tan sin cuidado y actúa tan absurdamente, lo mismo debe ocurrir cuando gobierne a los hombres.”⁷⁸

Este texto deja claros dos puntos: en primer lugar, que de hecho los soberanos aceptan doctrinas contradictorias y que llevan ambas a la práctica; en segundo lugar, que el problema no es solo ni principalmente teórico (aunque expresamente se diga que la contradicción es entre enunciados *ci* 辭) sino ante todo un problema práctico ya que el no seguir un criterio uniforme no solo es poco eficiente, sino que es la causa del desorden en el Estado. Ante estas declaraciones, debemos interpretar los argumentos por contradicción utilizados por Han Feizi fundamentalmente como contradicciones entre las acciones resultantes de aceptar enunciados y valoraciones contradictorios, más que como una cuestión de contradicción lógica estricta entre enunciados. Lo que preocupa a Han Feizi son las contradicciones prácticas que afectan a la estabilidad y prosperidad del Estado, más que las contradicciones teóricas que originan y justifican dichas prácticas.

III.2.2.3. El principio de contradicción en el neomohismo.

La definición más precisa de contradicción lógica de este periodo la encontramos en el corpus neomohista. En el canon A75 se define el debate *bian* como “*Debate es contender acerca de “eso” (el otro). Ganar un debate depende de la validez.*”⁷⁹ (*bian, zheng bi ye, bian sheng, dang ye, 辯, 爭彼也。辯勝, 當也*). La definición simplemente afirma que el debate es una contienda sobre “el otro” (*bi* 彼), y que vence en el debate aquel que es “adecuado” (*dang*, 當). Esta es una definición muy genérica que no implica necesariamente que las alternativas que se están discutiendo sean contradictorias entre sí. Pero la explicación a este canon y el canon anterior, que define el término *bi* 彼, sí contienen ejemplos de genuina contradicción lógica en la forma de términos A y No-A. La explicación de A75 dice:

“Debate: Uno dice es “buey”, uno dice es “no buey”; esto es contender acerca de “eso” (el otro). En este caso, ambos no son válidos. Donde ambos no son válidos,

⁷⁸ Ibid. Pág.300-1.

⁷⁹ The Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.437

*necesariamente uno no es válido. No válido (en este caso) como “perro”.*⁸⁰(*Bian: huo wei zhi niu, huo wei zhi fei niu, shi zheng bi ye. Shi bu ju dang. Bu ju dang, bi huo bu dang, bu ruo dang quan, 辯 : 或謂之牛, 或謂之非牛, 是爭彼也。是不俱當。不俱當, 必或不當, 不若當犬*)

La explicación aclara que discutir sobre “el otro” (*zheng bi*, 爭彼) implica dos alternativas que se definen como “buey” (*niu*, 牛) y “no buey” (*fei niu*, 非牛), y a continuación se formula el principio de contradicción (aunque sin restricciones de tiempo ni punto de vista) diciendo que en un caso de enunciados que prediquen de algo términos contradictorios como “buey” y “no buey”, ambos no pueden ser adecuados, lo cual implica que uno de los dos tiene, “necesariamente”(bi 必), que ser adecuado. Finalmente, se pone un ejemplo negativo de un caso en que no se cumple esta condición. El ejemplo está incompleto, pues aparece sólo uno de los términos implicados, *quan* 犬, pero evidentemente se refiere a la relación entre *quan* 犬 y *gou* 狗, dos denominaciones para “perro” que aparecen ya en la paradoja dialéctica “un cachorro no es un perro”⁸¹ (*gou fei quan*, 狗非犬). Estos dos términos originan paradojas porque pueden considerarse términos equivalentes o no según el punto de vista adoptado, pero en ningún caso son términos contradictorios.

El ejemplo escogido nos indica que probablemente uno de los motivos por los que los neomohistas quieren definir el debate de modo que este se establezca entre proposiciones contradictorias sea evitar las discusiones improductivas acerca de enunciados que pueden ser ambos falsos o ambos ciertos dependiendo del punto de vista. El canon anterior, A74, define el término *bi* 彼 (“el otro”) como “*el otro no es admisible, dos no son admisibles*”⁸² (*bu ke liang bu ke ye*, 不可兩不可也). Los “dos” que se mencionan en esta definición aparecen especificados en la explicación del canon como términos contradictorios: “*Todo es o “buey” o “no buey”. Es como una bisagra*”⁸³ (*fan niu, shu fei niu, liang ye*, 凡牛、樞非牛, 兩也). En consecuencia, la definición de *bian* del canon A75 debe entenderse como “discusión entre enunciados contradictorios” en el sentido de contradicción lógica estricta.

Los neomohistas por tanto utilizan la contradicción lógica en sus debates, pero no como un argumento específico para acusar de contradicción a sus oponentes, sino como una condición previa para que pueda establecerse el debate y asegurarse que una, y solo una, de las alternativas en discusión, es correcta. En el canon B34 especifican de nuevo cómo puede fracasar un debate si no se toma la

⁸⁰ The Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.437

⁸¹ Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 339.

⁸² The Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.437

⁸³ Ibid. Pág.437

precaución de definir ambas alternativas de modo contradictorio. Este canon constituye un argumento contra aquellos que niegan que necesariamente tenga que existir un vencedor y un vencido en el debate, es decir, que una de las posturas sea correcta y la otra incorrecta, como planteaba por ejemplo Zhuangzi. El canon dice:

“Decir que hay debate sin vencedor necesariamente no es correcto. La explicación reside en el debate”⁸⁴ (wei bian wu sheng, bi bu dang. Shuo zai bian, 謂辯無勝, 必不當。說在辯). La explicación aclara el sentido de este argumento: “Decir: Si lo que se dice (de algo) no es lo mismo, entonces es diferente. El caso de decir lo mismo entonces uno dice “esto es un perro” y el otro dice “esto es un cachorro”. El caso de ser diferentes entonces uno dice “esto es un buey” y el otro dice “esto es un caballo”. Ambos no vencen. Donde ambos no vencen, no hay debate. Debate es cuando uno dice “esto es esto”, y el otro dice “esto no es (esto)”. El que es correcto, vence.”⁸⁵

El canon B34 ataca el argumento de Zhuangzi⁸⁶, según el cual no es posible determinar quién vence en un debate, por medio de una aclaración terminológica. Quienes defienden que un *bian* no tiene necesariamente un vencedor, sino que ambas posturas pueden ser ciertas en parte y en parte falsas se equivocan porque no definen correctamente el *bian*. La explicación admite dos casos en los que un debate puede no tener vencedor: el primero es el caso en que las dos posturas vienen a decir lo mismo pero de diferente manera, con lo cual desde algún punto de vista ambas pueden considerarse correctas. El ejemplo utilizado es el de dos términos con la misma referencia aunque distinto significado, como *quan* 犬 y *gou* 狗, ya mencionados en el canon anterior. El otro caso es el de términos contrarios, pero no contradictorios, como “buey” y “caballo”, en el que no es posible que ambos se apliquen a un mismo objeto, esto es, que ambos sean verdaderos, pero sí es posible que ambos sean falsos. El canon plantea por tanto que la crítica relativista a la argumentación que utiliza conceptos fijos sólo es aceptable en los casos en que dichos conceptos no son contradictorios, pero no es aplicable cuando el debate se ha establecido como un auténtico *bian*. El fallo no se encuentra por tanto en el conceptualismo ni en la lógica, sino en el propio relativista, que toma como modelo de discusión debates que están mal planteados de principio.

Los neomohistas por tanto definen la contradicción lógica y la emplean para plantear las dos opciones a debatir de modo que la discusión constituya un auténtico *bian*. La cuestión ahora es si además de darle este uso, también emplean la contradicción lógica para producir argumentos por contradicción dirigidos a sus adversarios, del tipo que hemos visto en los ejemplos anteriores. Es decir, si los argumentos por contradicción neomohistas son verdaderos argumentos deductivos

⁸⁴ Ibid. Pág.509

⁸⁵ Ibid. Pág.509

⁸⁶ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.52.

por contradicción lógica. En los cánones neomohistas podemos encontrar ejemplos de estos argumentos por contradicción. Uno de ellos es el canon B76 que refuta la doctrina taoísta según la cual el aprendizaje no es beneficioso y debe ser eliminado:

“En el caso de aprender, considera que alguien no sabe que el aprendizaje no es beneficioso y por tanto le enseñas (a él). Esto hace que él conozca que el aprendizaje no es beneficioso y es, de hecho, enseñarle. Decir que el aprendizaje no es beneficioso pero enseñarlo es contradictorio (bo, 悖).”⁸⁷

En este caso no tenemos una contradicción lógica entre dos doctrinas, puesto que en realidad aparece en el argumento una sola doctrina, sino entre dicha doctrina y la acción de enseñarla. Se trata de un argumento semejante al que empleó Gongsun Long contra Kong Chuang cuando este pretendía que abandonase la doctrina del “caballo blanco”. En aquel caso, Gongsun Long mostró cómo Kong Chuang afirmaba querer aprender de Gongsun Long, pero en realidad quería enseñarle. Aquí tenemos un caso semejante de insinceridad: quienes enseñan que el aprendizaje no es bueno están siendo insinceros, ya que si enseñan su propia doctrina (la de que el aprendizaje no es bueno) lo que realmente están queriendo decir es que aprender sus doctrinas es bueno, pero no lo es aprender las doctrinas de los demás. En este argumento, la contradicción lógica estricta definida por los neomohistas en los cánones anteriormente expuestos no juega papel alguno, puesto que “enseñar” no es el término contradictorio de “aprender no es beneficioso”. Por tanto, a pesar de que los neomohistas definen la contradicción lógica entre enunciados de una manera estricta, la utilizan no para atacar los argumentos de sus oponentes, sino para establecer las condiciones previas de debate. Estas condiciones no implican acusar al rival de estarse contradiciendo, sino buscar conscientemente una expresión contradictoria de las posiciones a defender que evite los casos de debates mal definidos que denuncian los relativistas y que no conducen a una resolución final del debate. Sin embargo, cuando quieren utilizar el argumento por contradicción para rebatir las posturas contrarias, los neomohistas recurren, como el resto de autores, a la contradicción entre lo dicho y lo hecho, que hace hincapié en la insinceridad de las intenciones del hablante más que en su inconsistencia lógica.

En definitiva, los argumentos por contradicción de los que nos hemos ocupado en esta sección no deben ser entendidos como argumentos basados en reglas deductivas, sino como argumentos basados en la Regla de Oro que persigue detectar las insinceridades y las contradicciones éticas más que las inconsistencias lógicas. Los casos del *Han Feizi* y sobre todo de los neomohistas muestran, además, que esta forma de concebir los argumentos por contradicción no se debe al desconocimiento de la contradicción lógica o a una deficiente definición de la misma.

⁸⁷ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.569.

III.3. Silogismos.

En los dos puntos anteriores hemos visto cómo argumentos que a primera vista podría suponerse que constituyen deducciones, tales como los encadenamientos de condicionales o los argumentos por contradicción, no se basan realmente en reglas deductivas. Pero esto no implica, por supuesto, que no existan verdaderos argumentos deductivos en el pensamiento pre-Han. La cuestión ahora es examinar si existen argumentos que sean incontrovertiblemente deductivos, como sería el caso de argumentos formales tales como silogismos o aplicaciones de las reglas *modus ponens* y *modus tollens*, y el papel que estos puedan jugar en el conjunto de la argumentación de la época.

Se trata de unos de los temas más controvertidos en los estudios sobre esta tradición de pensamiento. Algunos autores que defienden el enfoque deductivista han planteado que toda la argumentación presente en el pensamiento pre-Han se basa en reglas deductivas y han intentado expresar dichas argumentaciones en forma de silogismo. Otros, aún admitiendo que la argumentación pre-Han mayoritariamente no es deductiva, han considerado sin embargo que existen casos de argumentos puramente deductivos en dicha tradición y los han equiparado a los argumentos formales occidentales. Veremos a continuación algunos ejemplos de cada una de estas posturas.

III.3.1. La argumentación pre-Han como silogística.

Comencemos por la postura que defiende que la forma de inferencia que subyace a toda la argumentación pre-Han es equivalente a la lógica deductiva occidental, cuyos máximos representantes son G. Paul y A.C. Graham.

G.Paul, en su artículo "*Equivalent axioms of aristotelian, or traditional european, and later mohist logic*"⁸⁸ se posiciona claramente ya desde el título. El objetivo declarado de Paul en este artículo es demostrar que existe una "lógica universal", y que la capacidad de pensamiento lógico elemental es una característica común a todos los seres humanos, y por tanto a todas las culturas humanas. Paul considera que existe evidencia empírica de dicha universalidad, y pone como ejemplos de dicha evidencia la coincidencia en la formulación de teoremas matemáticos en diversas culturas (Egipto y China, concretamente), la coincidencia entre la lógica aristotélica y la lógica india, y el hecho de que culturas que no han desarrollado por sí mismas una teoría lógica son capaces de aceptar con facilidad los fundamentos de tales teorías

⁸⁸ . PAUL, G. "Equivalent axioms of aristotelian, or traditional european, and later mohist logic". En LENK, H. y PAUL, G. (Ed). *Epistemological Issues in classical Chinese Philosophy*. N.Y. State University of New York Press. 1993.

(por ejemplo, la aceptación de la lógica aristotélica por parte de la cultura árabe y la escolástica medieval). Una vez establecida dicha universalidad, Paul afirma que esta implica que las culturas pueden diferir en cuanto a las teorías explícitas que desarrollan acerca de la lógica, pero no respecto al uso de las leyes lógicas básicas. No hay, por tanto, “culturas ilógicas” en las que se violen sistemática y conscientemente dichas leyes.

Sobre esta base, Paul pretende mostrar en su artículo que “*la así llamada (tradicional) lógica “europea” u “occidental”, esto es, la silogística aristotélica, y la lógica “china” son básicamente la misma*”⁸⁹. En concreto, considera que las leyes lógicas que fundamentan la silogística fueron explícitamente formuladas por los neomohistas en el *Mo Jing*. Paul parte de la reconstrucción de Freytag-Löringhoff⁹⁰ de la teoría aristotélica del silogismo como una teoría axiomática acerca de las relaciones de identidad y diferencia entre conceptos. Dicha teoría postularía los siguientes axiomas como principios de la lógica silogística:

Axioma 1: Ley de identidad: A es A

Axioma 2: Ley de no contradicción: No es posible A y No A

Axioma 3: Ley de tercio excluso: O A o No A

Axioma 4: *Dictum de omni* (o principio de conclusión afirmativa): Si A es una especie de B, y B es una especie de C, entonces A es una especie de C (o “lo que se afirma de todas las cosas de una clase, debe también ser afirmado de un ejemplo de esa clase)

Axioma 5: *Dictum de nullo* (o principio de conclusión negativa): Si A es una especie de B, y B no es una especie de C, entonces A no es una especie de C (o “lo que ha sido denegado de toda la clase debe ser denegado de un ejemplo de la clase”)

La cuestión ahora es si estos mismos axiomas aparecen formulados en el *Mo Jing*. No es necesario que aparezcan como un sistema axiomático, ya que este es una reconstrucción de la teoría aristotélica, y de hecho Aristóteles no formula tampoco un sistema axiomático, sino que tales principios se encuentran en diferentes pasajes de su obra, aunque de hecho se emplean conjuntamente. Paul considera que los equivalentes mohistas serían los siguientes:

Axioma 1: Ley de identidad. Según Paul, no aparece explícitamente formulada, pero considera que se encuentra implícita en A 87⁹¹, A 89⁹² y B 6⁹³. Dado que dicha

⁸⁹ Ibid, pág. 120.

⁹⁰ FREYTAG-LÖRINGHOFF. B. *Logik I*. Stuttgart: Kohlhammer. 1972.

⁹¹The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 453

ley tampoco aparece explícitamente en Aristóteles, sino solo de manera implícita, Paul afirma que podemos considerar que la ley está presente en el *Mo Jing* por las mismas razones que lo está en la teoría aristotélica.

Axioma 2: Ley de no contradicción. Paul la encuentra formulada en B 71⁹⁴, y directamente aplicada para refutar las críticas de Zhuang zi al *bian* en B70⁹⁵, B 76⁹⁶ y B 78⁹⁷.

Axioma 3: Ley de tercio excluido. Paul la encuentra formulada explícitamente en A 52⁹⁸, A 74⁹⁹ y A 75¹⁰⁰.

Axiomas 4 y 5: Paul encuentra formulados estos principios en dos pasajes, "*Da qu*"¹⁰¹ y B1¹⁰². Paul reconoce que dichas formulaciones no se presentan como reglas de inferencia, sino más bien como principios de formulación consistente, pero replica que esto también ha ocurrido a menudo con las formulaciones occidentales del "*dictum de omni et nullo*", por lo que no lo considera una objeción para aceptar el texto mohista como expresión de estos axiomas.

No vamos a entrar a discutir estos paralelismos que encuentra Paul entre los axiomas de la silogística y los cánones neomohistas¹⁰³, ya que el punto relevante para el asunto que nos ocupa en este momento no es tanto si dichas leyes lógicas se encuentran presentes en el *Mo Jing* sino el alcance de las conclusiones que obtiene Paul partir de dichos paralelismos. Concediendo que los pasajes citados contengan formulaciones equivalentes a los principios de identidad, contradicción, tercio excluyo y "*dictum de omni et nullo*", la cuestión es determinar qué implica esto respecto a la cuestión del supuesto carácter deductivo de la argumentación pre-Han. La conclusión que obtiene Paul de dicha equivalencia es:

"que ellos (los neomohistas) concibieran estas leyes como leyes, a saber, que las empleasen como criterios de usos de lenguaje/argumentos aceptables, y que intentasen acatarlas (así como la "ley de identidad"); y que estos sean

⁹² Ibid, Pág. 455.

⁹³ Ibid, Pág. 475.

⁹⁴ Ibid, Pág. 561.

⁹⁵ Ibid, Pág. 559.

⁹⁶ Ibid, Pág. 569.

⁹⁷ Ibid, Pág. 571.

⁹⁸ Ibid, Pág. 417.

⁹⁹ Ibid, Pág. 437.

¹⁰⁰ Ibid, Pág. 437.

¹⁰¹ Ibid, Pág. 601.

¹⁰² Ibid, Pág. 467.

¹⁰³ En cualquier caso, los pasajes del *Mo Jing* que cita Paul en su artículo serán examinados en los próximos capítulos cuando estudiemos la teoría neomohista del *bian*. En ese momento intentaremos establecer el papel que juegan dichos principios en el conjunto de la teoría, que no necesariamente ha de ser el mismo que juegan en la silogística ni siquiera en el caso de que se admita que efectivamente constituyen principios equivalentes.

precisamente los principios más destacados de la tradición aristotélica, indica con solidez que las leyes lógicas básicas no dependen de presupuestos particulares tales como la cultura, el lenguaje, la ontología o- para responder a una de las cuestiones bajo discusión- los conceptos de verdad. A fortiori, esto indica que existe una lógica universal. Si esto es cierto, proporciona un argumento convincente a favor de que la racionalidad universal es posible.”¹⁰⁴

¿Qué implica realmente esta conclusión? Si entendemos que simplemente se quiere decir que tenemos evidencia de que los pensadores pre-Han conocían y empleaban los principios citados, y que ello supone un dato a favor de la “posibilidad” de construir una teoría del razonamiento aplicable a todas las culturas (o al menos un dato que no refuta dicha posibilidad), considero que es una conclusión suficientemente justificada en el análisis que lleva a cabo Paul. Sin embargo, la conclusión parece sugerir algo más.

En primer lugar, al afirmar que los neomohistas emplean los principios citados como criterios, no se indica si se trata o no de los únicos criterios empleados en su teoría para decidir la aceptabilidad de un argumento. La conclusión puede ser interpretada en el sentido de que estos son “unos” principios de la teoría neomohista, o que son “los” principios de la teoría neomohista. La primera interpretación es incuestionable si aceptamos la equivalencia propuesta por Paul, pero eso no implica la segunda interpretación. En su artículo, Paul no parte de un análisis del conjunto de la teoría neomohista, sino que se limita a buscar en esta pasajes que indiquen la presencia de los principios de la silogística. Que sea capaz de encontrarlos no supone ni que estos sean los únicos principios utilizados por los neomohistas, ni tampoco que sean los principales. En ningún momento Paul se plantea que el propósito de su investigación pueda llevarse a cabo en la dirección opuesta, esto es, analizando la teoría neomohista para extraer de ella los principios que se usan para determinar la aceptabilidad de un argumento, y buscando después esos mismos principios en la teoría aristotélica. De tener éxito, esta estrategia constituiría igualmente un argumento a favor de una racionalidad universal. El hecho de que Paul no haga mención de esta posibilidad, que también serviría para fundamentar su postura, hace pensar que considera, a priori, que dicha racionalidad universal debe coincidir con la silogística.

En segundo lugar, Paul examina sólo los textos neomohistas, pero uno de sus objetivos es mostrar que la lógica “china” y la occidental son básicamente la misma. Si con esto se quiere establecer una conclusión como “en el pensamiento pre-Han se conocen principios equivalentes a los de la silogística”, puede considerarse probada siempre que se acepte el análisis de Paul. Pero si lo que se pretende decir es que “el pensamiento pre-Han se basa en principios equivalentes a los de la silogística”,

¹⁰⁴ PAUL, G. “Equivalent axioms of aristotelian, or traditional european, and later mohist logic”. En LENK, H. y PAUL, G. (Ed). *Epistemological Issues in classical Chinese Philosophy*. N.Y. State University of New York Press. 1993. Pág. 132.

entonces la conclusión no ha sido demostrada en absoluto. En ningún momento Paul muestra que todas las escuelas pre-Han utilicen dichos principios, ni tampoco que todos (o al menos una gran parte) de los argumentos que emplean los neomohistas puedan ser explicados desde el modelo silogístico. No aporta en ningún momento una descripción de cómo este modelo puede ser aplicado a los encadenamientos (sin convertirlos en argumentos fallidos), los ejemplos históricos, los argumentos analógicos, etc., tan frecuentes en el pensamiento pre-Han. A partir de su trabajo no puede por tanto establecerse que la argumentación pre-Han, en general, sea de carácter silogístico, sino tan sólo que en dicha tradición se conocían los principios que hubieran permitido construir argumentos silogísticos, sin especificar ni la frecuencia ni la importancia que tienen estos en el conjunto de la literatura filosófica de la época.

Por último, Paul identifica la lógica tradicional occidental con la silogística, sin tener en cuenta que existen otros modelos de argumentación en occidente y que incluso los mismos principios que afirma identificar en el *Mo Jing* son utilizados por otras formas de lógica, como por ejemplo la lógica de enunciados. De nuevo, si esto quiere decir que Paul se limita a investigar la presencia de los principios de la silogística en el pensamiento pre-Han, se trata de un objetivo limitado al que no cabe plantear ninguna objeción. Ahora bien, si con este planteamiento lo que se está suponiendo es que la silogística es el modelo de referencia para todo tipo de argumentación, entonces se trata de un punto de vista deductivista y reduccionista muy cuestionable. La falta de alternativas al mismo en el artículo de Paul hace pensar que cuando alude a que su planteamiento constituye un argumento a favor de la “posibilidad” de encontrar una “racionalidad universal”, a lo que realmente se está refiriendo es a una tesis más fuerte, la “posibilidad” de que la silogística sea esa “racionalidad universal”. Si bien una interpretación de dicha tesis como evidencia de la existencia de puntos en común entre varias tradiciones que aumentan las expectativas de que sean posibles otros puntos de coincidencia puede considerarse justificada, la interpretación según la cual las coincidencias encontradas constituyen evidencia a favor de que la silogística constituye el modelo universal de argumentación no está suficientemente fundamentada, puesto que en ningún momento se tiene en cuenta que otros modelos de argumentación podrían recibir un respaldo semejante si se indagase la presencia de los principios de dichos modelos en otras tradiciones de pensamiento.

III.3.2. La argumentación pre-Han como cuasisilogismo.

La otra propuesta que interpreta el pensamiento pre-Han de manera deductivista es la de A.C. Graham, quien en *Disputers of the Tao* (1989) afirma que todo el pensamiento ético de esta tradición parte del tratamiento diferencial de los fines y los medios éticos¹⁰⁵, siendo que los primeros son expuestos a través de aforismos, ejemplos y poesía, que representan la “sabiduría” constituida por motivos espontáneos, mientras que los segundos son tratados racionalmente por medio del siguiente cuasi-silogismo¹⁰⁶:

Siendo consciente de todo lo relevante para el asunto en cuestión, me inclino hacia X; pasando por alto algo relevante, me inclino hacia Y

Eres consciente de todo lo relevante para el asunto en cuestión

Por tanto debes inclinarte hacia X

Según Graham, este es el esquema de inferencia que subyace a todos los planteamientos éticos del conjunto de escuelas pre-Han. Esto es lo mismo que decir que subyace a la práctica totalidad de la argumentación filosófica de la época, ya que la inmensa mayoría de los debates del periodo se refieren a la toma de decisiones prácticas, esto es, ético-políticas. Graham, sin embargo, reconoce que ni el cuasi-silogismo que él propone, ni el silogismo propiamente dicho, son explícitamente identificados como tales por ninguna de las escuelas pre-Han, ni siquiera la escuela neomohista que representa el grado más alto de desarrollo teórico en lo que a argumentación se refiere. Así mismo, reconoce que se trata de una reconstrucción en términos occidentales de los planteamientos éticos de los pensadores chinos.

De hecho, la motivación que lleva a Graham a proponer este cuasi-silogismo es salvar el salto lógico que se produce entre la “sabiduría” y la valoración de la conducta. En sus propias palabras, “*si la sabiduría se limita al conocimiento de hechos, los valores no pueden derivar de ella; si la sabiduría incluye conocimiento sobre valores, la deducción es circular*”¹⁰⁷. Según Graham, su cuasi-silogismo permite evitar ambos errores constituyéndose como una fórmula que permite evaluar las consecuencias de las acciones por parte de agentes particulares en situaciones particulares. El planteamiento del problema guarda una relación directa con las preocupaciones de Graham en el terreno de la ética, expuestas en su obra *Reason and Spontaneity* (1985), y que básicamente consisten en resolver las dificultades que plantea para el establecimiento racional de fines éticos la “guillotina de Hume”, que denuncia la falacia naturalista consistente en derivar una conclusión prescriptiva de

¹⁰⁵ GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Chicago, Open Court Publishing, 2001, Pág.7

¹⁰⁶ Ibid. Pág. 383.

¹⁰⁷ Ibid, Pág. 29

enunciados meramente descriptivos. El cuasi-silogismo es precisamente la solución que Graham propone como alternativa a la solución kantiana de este problema.

No entraremos a discutir el valor que pueda tener la propuesta de Graham desde el punto de vista de la teoría ética, puesto que se aparta de la cuestión que nos ocupa, i.e., el supuesto carácter deductivo del pensamiento pre-Han. Debemos por tanto plantearnos si el cuasi-silogismo de Graham representa o no el modo en que los pensadores chinos de la antigüedad concebían sus propios argumentos. Autores como H. Roetz¹⁰⁸ consideran que el cuasi-silogismo constituye la propia filosofía ética de Graham, desde la que este interpreta los textos chinos, más que una característica común a todo el pensamiento chino. De hecho, Roetz sugiere que el cuasi-silogismo de Graham, con su insistencia en que la inclinación espontánea se corresponde con la objetividad, está inspirado en la “metáfora del espejo” taoísta, y que no puede aplicarse a otras éticas de carácter más racionalista, como por ejemplo la confuciana. En cualquier caso, aunque supusiéramos que el cuasi-silogismo de Graham es aplicable a todas las teorías éticas de la China pre-Han, es dudoso que esto justificara una visión deductivista de dicho pensamiento. De hecho, no está claro que este cuasi-silogismo constituya una regla de inferencia deductiva. Para que lo fuese, la conclusión tendría que ser una consecuencia lógica de las premisas. Sin embargo, el cuasi-silogismo presenta exactamente el mismo problema lógico que encontraríamos si la premisa mayor no fuese un enunciado acerca de “inclinaciones” sino una descripción del mundo: el término valorativo “debe”, que aparece en la conclusión, no aparece en ninguna de las premisas, y por tanto la falacia naturalista estaría tan presente en este argumento como en la versión original. Cuando Graham combina el conocimiento de elementos relevantes con la inclinación en las premisas del cuasi-silogismo, está efectivamente introduciendo una tendencia a la acción que no se encuentra presente en los argumentos que simplemente utilizan un “es” en dichas premisas. Sin embargo, del mismo modo que un “es” por sí solo no puede implicar lógicamente una valoración, una “inclinación” por sí misma tampoco puede implicar lógicamente una valoración. Una cosa es decir que mi inclinación ante unos determinados datos disponibles “justifica” mi decisión ética (esto es, la hace “razonable”), y otra muy distinta decir que la implica lógicamente. Si este fuera el caso, tendría que ser imposible que, siendo cierto que dispongo de dicha información y siento dicha inclinación, la acción elegida se muestre posteriormente como errónea. Por tanto, parece que lo que está haciendo Graham al proponer su cuasi-silogismo no es en realidad proporcionar un esquema deductivo de la inferencia ética, sino más bien sustituir la necesidad de que dicha inferencia sea estrictamente deductiva por otra forma distinta de justificación.

¹⁰⁸ ROETZ, H., Review of *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* by A. C. Graham, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol.54, nº 2, 1991. Pág. 410-14.

Además del cuasi-silogismo, Graham defiende otra propuesta de tipo deductivista de alcance más limitado. Se refiere, no al conjunto del pensamiento pre-Han, sino exclusivamente a las doctrinas neomohistas expuestas en el *Mo Jing* y, concretamente, a los cuatro capítulos de “Cánones” y “Explicaciones”, que considera como un sistema axiomático para justificar la ética utilitarista del mohismo. No entraremos en este momento a examinar esta propuesta, ya que la discusión de su modelo de la teoría neomohista constituye precisamente el arranque del próximo capítulo. Por el momento, me limitaré a decir que dicha interpretación axiomática es el punto más controvertido de *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (1978), la obra que Graham dedica al estudio en profundidad del *Mo Jing*, por las razones que se expondrán en el próximo capítulo.

III.3.3. Valoración pre-Han de los argumentos silogísticos.

Un planteamiento deductivista mucho más moderado es el de Harbsmeier. Como vimos al tratar del ejemplo histórico, Harbsmeier considera que “*la argumentación lógica no es el modo preferido para justificar o sustentar una tesis en la antigua China*”¹⁰⁹, papel que él adjudica a lo que denomina “argumento paradigmático por ejemplo histórico”. Sin embargo, Harbsmeier considera que esto no impide que existan verdaderos argumentos estrictamente deductivos en dicha tradición, y dedica una sección de su obra a detectar y analizar ejemplos de los mismos. Uno de los que cita como ejemplo de cuasi-silogismo es este pasaje del Mencio:

*“Cierta vez Zigong preguntó a Confucio: “Maestro, ¿sois un hombre sabio?”. Y Confucio respondió: “¡Sabio! Yo no puedo llegar a eso, yo estudio sin fatiga y enseño sin descanso”. Zigong repuso: “Estudiar sin fatiga es sabiduría, enseñar sin descanso es amar a los hombres. La sabiduría y el amor a los hombres son las cualidades del sabio. Maestro, vos sois un sabio.” Confucio no asintió, luego ¿qué valor podían tener tales palabras?”*¹¹⁰

Según Harbsmeier¹¹¹, el argumento utilizado por Zigong tiene una estructura deductiva semejante a la de los silogismos, si bien algo más compleja ya que se utilizan dos premisas universales. Dicha estructura sería:

¹⁰⁹ HARBSMEIER, Ch. *Science and Civilization in China: Vol.7, Part. I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Pág. 267.

¹¹⁰ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 241.

¹¹¹ HARBSMEIER, CH., *Science and Civilisation in China. Vol.7. Part I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Pág.280.

1. Todo aquel que no se cansa de estudiar o enseñar tiene sabiduría y amor por los hombres;
2. Todo aquel que tiene sabiduría y amor por los hombres es sabio;
3. Confucio no se cansa de estudiar y enseñar;
4. Ergo Confucio es un sabio.

Esta estructura parece recoger fielmente la intención del argumento de Zigong, pero hay que señalar dos cuestiones. En primer lugar, la cuantificación ha sido añadida por la reconstrucción de Harbsmeier, ya que en el original se dice “*yue bu yan, zhi ye*” 學不厭，智也 (“estudiar y no saciarse, es sabiduría”) y “*jiao bu juan, ren ye*” 教不倦，仁也 (“enseñar y no cansarse, es benevolencia”). Por otro, no se establece una clara diferencia entre las premisas 2 y 3 y la conclusión 4, ya que el resto del texto dice literalmente “*ren qie zhi, fu zi yi sheng yi*” 仁且智，夫子既聖矣 (“benevolencia y sabiduría, vos ya sois sabio”). Por supuesto, es legítimo suponer que los enunciados no cuantificados se están utilizando como enunciados universales, y que las premisas no especificadas se están suponiendo implícitamente, porque, de lo contrario, el argumento carecería de sentido. Pero es importante percatarse de que una parte de la semejanza de este argumento con el silogismo occidental procede de la traducción.

En cualquier caso, lo más relevante no es el argumento mismo, sino cómo lo cita Mencio. El párrafo procede de un largo texto en el que un discípulo de Mencio, Gongsun Chou, interroga a su maestro acerca de varias cuestiones. Llegado un momento, el discípulo le pregunta a Mencio si él ya es un sabio. La respuesta de Mencio es la historia de Zigong y Confucio, que reproduce la misma situación en que se encuentran Mencio y su discípulo. Tras la cita, Mencio dice que Confucio no contestó nada, y que las palabras de Zigong (y por tanto las de Gongsun Chun) carecen de valor: no tiene sentido plantearse si se es sabio o no. A continuación Gongsun Chun sigue insistiendo, y Mencio se limita a decir que no quiere hablar del tema. Por tanto, el argumento deductivo de Zigong no es citado como una demostración irrefutable, sino más bien como prueba de que Zigong no está entendiendo lo que Confucio le quiere decir, esto es, que lo importante no es si se es ya sabio o no, sino si se tiene la actitud correcta ante el estudio. Entre el argumento deductivo de Zigong y la actitud de Confucio, Mencio opta claramente por la segunda, y le resta todo valor a la supuesta demostración. El pasaje nos muestra por tanto que aunque el pensamiento chino fuera capaz de construir argumentos silogísticos, ello no implica necesariamente que se les adjudicara el valor de prueba irrefutable que se les concedió en la filosofía occidental.

Otro de los ejemplos utilizados por Harbsmeier se cita incluso como ejemplo de argumentación falaz. Se trata de un pasaje del *Lushi chunqiu* que dice:

“Un hombre del estado de Qi servía a otra persona. Su amo fue asesinado, pero este hombre no murió por él. Se encontró con un conocido en el camino, que le preguntó “¿Estás seguro de que no deberías haber muerto por él?” El hombre dijo: “Sí, estoy seguro. La gente sirve a otros porque consiguen beneficio para sí mismos haciéndolo así. No es en absoluto beneficioso para mí morir por él, así que no lo hice.” El conocido preguntó: “¿No te avergüenzas de ver a otros si no has muerto por él?” El hombre contestó: “¿Qué quieres decir? ¿Piensas que puedo ver a otros después de la muerte?” Y repitió sus palabras varias veces. Va contra el principio de rectitud que una persona no muera por su soberano o maestro. Pero este hombre argüía muy irracionalmente para defender su actitud incorrecta. Obviamente, las cosas no deben ser juzgadas exclusivamente de acuerdo con las palabras. Las palabras son el reflejo externo de los pensamientos. Es erróneo prestar demasiada atención al reflejo exterior y obviar los pensamientos. Así, los antiguos no escuchaban las palabras de los otros después de captar sus pensamientos. Para conocer los pensamientos de otra gente, necesitamos escuchar sus palabras. Sin embargo, si no podemos entender sus pensamientos después de haber escuchado sus palabras, sus palabras no deben ser más que expresiones petulantes.”¹¹²

Harbsmeier¹¹³, que no cita la valoración negativa que en el *Lushi chunqiu* se hace del argumento después de contar la historia, considera que la primera respuesta del hombre de Qi es un cuasi-silogismo que podría representarse así:

1. Todo aquel que sirve a otro persigue beneficio para sí mismo
2. Si cometo suicidio no busco provecho para mí mismo.
3. Ergo: No cometo suicidio.

La cuestión es que este ejemplo no se cita como un caso de demostración lógica, sino más bien como un caso de razonamiento falaz. El capítulo del *Lushi Chunqiu* en que aparece este párrafo, “*Li wei*” 離謂 (“*Apartarse de lo dicho*”) se ocupa precisamente de la contradicción entre lo que se dice y lo que se hace. El caso del hombre de Qi se cita, como puede verse por la continuación del párrafo, como ejemplo de discurso engañoso en el cual se pretende ocultar una acción incorrecta y los verdaderos pensamientos del hablante a través de un artificio aparentemente lógico pero que en realidad viola la regla de sinceridad básica sobre la que se asienta toda argumentación.

El supuesto silogismo constituye por tanto un ejemplo de argumentación inaceptable, y no de demostración deductiva incuestionable. Sin embargo, el mismo

¹¹² *Lushi Chunqiu*, Guanxi, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág.805.

¹¹³ HARBSMEIER, CH., *Science and Civilisation in China. Vol.7. Part I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Pág.279.

hecho de que se cite como ejemplo de argumentación falaz implica que el argumento debía parecer superficialmente aceptable y, por tanto, que se entiende la lógica deductiva que subyace al mismo. Lo que este texto muestra es una actitud muy extendida en el pensamiento chino pre-Han, según la cual el lenguaje puede utilizarse artificiosamente para construir argumentos lógicos que parecen justificar determinadas posturas, pero dichos argumentos carecen de valor cuando son contrastados con los hechos (o con los principios morales confucianos, como en este caso) que los refutan en la práctica. Se trata de la misma actitud que rechazaba todas las técnicas de argumentación de los dialécticos de la Escuela de los Nombres. Por tanto, es evidente que al menos una parte de los autores de la época, aunque son capaces de comprender los argumentos deductivos, no los consideran como una forma superior de demostración, sino que los subordinan a otro tipo de argumentos, de carácter más ético que estrictamente lógico, como son los argumentos por contradicción ya mencionados.

Esto no quiere decir que no encontremos argumentos deductivos empleados con intención demostrativa. Existe un ejemplo muy citado por su coincidencia de contenido con el ejemplo clásico de silogismo occidental. Se encuentra en el *Lun Heng*, obra de Wang Chong (27-100 d.c), ya en pleno periodo Han, y que por tanto sobrepasa los límites temporales fijados para esta tesis. Pero aun así lo utilizaremos. El texto dice:

"El hombre es una criatura. Puede ser tan noble como un rey o un señor feudal, pero su naturaleza no es diferente de la de una criatura. Todas las criaturas sin excepción son mortales. ¿Cómo puede el hombre convertirse en inmortal?"¹¹⁴

Se trata de una construcción que puede considerarse completamente equivalente a un silogismo occidental. La primera premisa no está cuantificada (*fu ren wu ye* 夫人，物也, "hombre es cosa") pero puede asumirse como un enunciado universal ya que este es un uso normal de esta construcción gramatical. La segunda premisa sí está cuantificada, no tal como aparece en la traducción "toda criatura muere", sino por medio de una doble negación que es una forma habitual de cuantificar en el chino clásico, "no hay cosas que no mueran" (*wu wu bu si*, 物無不死). Finalmente, la conclusión se expresa como pregunta retórica (*ren an neng xian*, 人安能仙), algo que también es habitual en el pensamiento chino a la hora de presentar conclusiones en todo tipo de argumentos, y que por tanto puede con seguridad considerarse equivalente al enunciado "no hay hombres inmortales". Este argumento se encuentra en el capítulo titulado "*Dao xu*" 道虛 ("Falsedades taoístas") dedicado a desmontar las creencias taoístas en fenómenos sobrenaturales. Concretamente el argumento en cuestión se utiliza para atacar la creencia según la cual el príncipe de Huainan consiguió dominar el *dao* hasta el punto de ascender al

¹¹⁴ WANG CHONG, *Lun Heng*, London, Luzack & Co. 1907. Pág. 335

cielo y convertirse en inmortal. El párrafo acumula una serie de argumentos, el primero de los cuales es el silogismo del ejemplo, que muestran la imposibilidad de que se produzca un fenómeno de tal tipo. Algunos de esos argumentos pueden también ser considerados silogismos:

“Las criaturas capaces de volar y elevarse están provistas con plumas y alas, las que son rápidas corriendo tienen pezuñas y fuertes pies. Los que corren rápido no pueden volar y los que vuelan no pueden correr. Sus cuerpos están diferentemente organizados de acuerdo al fluido del que están dotados. El hombre es un corredor rápido por naturaleza, por lo tanto no le crecen plumas ni alas.”¹¹⁵

Encontramos también otros argumentos que proceden por reducción al absurdo, muy típicos de la obra de Wang Chong, en los que se extrae una conclusión contrafáctica a partir de una afirmación, demostrando así la falsedad de esta: *“En caso de que la naturaleza de las criaturas pudiera cambiarse, debería ser posible que la madera, el metal, el agua y el fuego también se alterasen”¹¹⁶* (se entiende que el primer enunciado implica el segundo porque las criaturas están formadas por dichos elementos; luego, para que cambien aquellas, tienen que cambiar estos, cosa que no ocurre). Este tipo de argumentos también puede ser considerado deductivo en el sentido de que su estrategia de argumentación se basa en la implicación y contradicción de enunciados. Pero otros argumentos del mismo texto son claramente argumentos analógicos:

“Amarillo y blanco (madurez y vejez) son como freír carne cruda o cocinar pescado fresco. Lo que ha sido frito no se puede volver crudo de nuevo, lo que ha sido cocinado no se vuelve fresco. Fresco y crudo se corresponden a joven y fuerte, frito y cocinado a débil y viejo.”¹¹⁷

En definitiva, el texto de Wang Chong demuestra que, al menos en periodo Han, los pensadores chinos eran capaces de construir silogismos y otros argumentos deductivos. Sin embargo, ello no supone que renuncien a otro tipo de argumentos como los analógicos, o que den algún tipo de prioridad justificativa a unos sobre otros, ya que ambos tipos de argumentos se suceden en un mismo discurso sin que en ningún momento se señale uno de ellos como dotado de mayor fuerza argumentativa.

En resumen, los ejemplos analizados en este capítulo muestran que en el pensamiento pre-Han existen elementos que podríamos identificar tanto con reglas de inferencia por generalización como con reglas de inferencia deductivas, a pesar de que dicha tradición no distingue explícitamente ninguno de estos dos tipos de

¹¹⁵ Ibid. Pág. 336.

¹¹⁶ Ibid. Pág. 336.

¹¹⁷ Ibid. Pág. 337.

argumentación ni posee un concepto que las designe como algo distinto de la inferencia en general. Por otra parte, hemos visto que los ejemplos de argumentos claramente deductivos en el periodo pre-Han no sólo son escasos, sino que no parecen estar muy valorados respecto a otras formas de argumentación. Sin embargo, esto no parece deberse a la incapacidad para reconocer dicho tipo de inferencias, sino a que se priorizan otros criterios sobre los puramente deductivos. En los próximos capítulos examinaremos la teoría neomohista del *bian*, que además de constituir el desarrollo teórico sobre argumentación más completo de todo el pensamiento pre-Han, contiene criterios específicos que se aplican a la argumentación analógica. Sin embargo, como veremos entonces, los conceptos de semejanza y diferencia, que se encuentran a la base de toda analogía, son considerados como el punto de partida del conjunto de la argumentación, y no como una característica definitoria de la argumentación analógica.

IV. El *Mo Jing* y sus interpretaciones.

Como vimos en los dos capítulos anteriores, no cabe duda de que los textos filosóficos chinos de época pre-Han contienen una gran cantidad de argumentación, tanto en la forma de discursos persuasivos emitidos por una sola persona, como en forma de debate en el que se pueden apreciar los distintos movimientos argumentativos de dos contendientes. Así mismo, existen criterios de corrección que se hacen explícitos a lo largo de la discusión. Sin embargo, son muy pocos los textos que acometen un análisis sistemático de la argumentación. Esta situación se debe en parte al escaso interés que la reflexión teórica tenía para el pensamiento chino de la época, frente a las cuestiones prácticas, y en parte a que se conservan muy pocos escritos de aquellas escuelas que mostraron un mayor interés por las cuestiones epistemológicas y de teoría de la argumentación, como la Escuela Mohista y la Escuela de los Nombres. Ambas escuelas no solo desaparecieron tras la unificación Qin de 221 a.C., sino que fueron sistemáticamente vilipendiadas por las escuelas supervivientes y excluidas de la síntesis filosófica confuciana producida en el periodo Han.

Entre los pocos textos que contienen un tratamiento más o menos sistemático de la teoría de la argumentación encontramos los capítulos 35,36 y 37 del *Mozi*, “*Contra el fatalismo*”, que contienen los tres criterios mohistas ya citados anteriormente; también están el capítulo 2 del *Zhuangzi*, “*De la unidad de los seres*”, en el que se expone una crítica sistemática a las bases de la argumentación *bian* típica de los mohistas y los dialécticos; el capítulo 22 del *Xunzi*, “*Sobre el uso correcto de los nombres*”, que convierte la doctrina confuciana de la rectificación de los nombres en una teoría de la argumentación con criterios de corrección para la denominación y una clasificación de falacias relacionadas con el incumplimiento de cada uno de dichos criterios; los capítulos 12 del *Han Feizi*, “*Dificultades en la persuasión*”, y 81 del *Lushi chunqiu*, “*Habilidades para persuadir*”, que se ocupan ambos de la argumentación desde el punto de vista de la eficacia y no de la validez normativa; y finalmente, el único texto que contiene una teoría completa acerca de la argumentación (en este caso, el debate *bian*), el *Mo Jing*, o canon mohista,

constituido por los capítulos 40 a 45 del *Mozi*, y que es el texto que analizaremos en los siguientes capítulos con el objetivo de reconstruir su teoría acerca del *bian* y en particular los desarrollos teóricos que contiene respecto a la argumentación analógica.

En este capítulo nos ocuparemos de algunas cuestiones previas a la reconstrucción de la teoría neomohista de la argumentación que se acometerá en los próximos capítulos. Comenzaremos trazando un breve panorama de las escuelas del pensamiento pre-Han, a fin de situar a la escuela neomohista en el contexto del debate filosófico de la época. A continuación, expondremos las características e historia textual del *Mo Jing*, que constituye la totalidad de los escritos neomohistas conservados. Finalmente, analizaremos la única interpretación de conjunto de la teoría neomohista que se ha propuesto desde la sinología occidental, expuesta por A.C. Graham en *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (1978). Esta interpretación considera que los “Cánones” y “Explicaciones” constituyen una suma del conocimiento de la época dividido en cuatro disciplinas y que al menos una de ellas, la ética, es tratada por los neomohistas como un sistema axiomático. Este planteamiento supone realizar una interpretación de la teoría neomohista que exagera la importancia de los elementos deductivos de la misma, y que separa en dos disciplinas diferentes los aspectos lógicos y referenciales de los argumentos, a pesar de que en los textos neomohistas se vinculan ambos aspectos en numerosos párrafos.

El objetivo es proponer una interpretación de la teoría neomohista alternativa a la de Graham. Dicha interpretación parte de considerar que el texto que tiene intención sistemática en el *Mo Jing* es el último capítulo “*Xiao qu*”, y no los “Cánones” y “Explicaciones”, que constituirían un almacén de ejemplos. En mi propuesta, la teoría neomohista no sería ni un sistema axiomático ni siquiera una teoría centrada principalmente en el concepto de necesidad lógica, sino una teoría acerca de un tipo de debate, el *bian*. En el tratamiento que recibe este en el “*Xiao qu*” es el aspecto comparativo de la argumentación, y no el deductivo, el que recibe una atención prioritaria.

IV.1. Los neomohistas en el debate filosófico pre-Han.

Antes de analizar los textos neomohistas con el objeto de reconstruir su teoría de la argumentación, es conveniente situar a la escuela neomohista en el contexto del pensamiento pre-Han. De este modo, podremos establecer cuáles son las doctrinas que defienden los neomohistas y cuál es su posición en los debates filosóficos de la época, prestando especial atención al pensamiento de aquellas escuelas que determinan la postura epistemológica de la escuela neomohista, bien porque constituyen antecedentes de la misma, bien porque representan posturas opuestas contra las que reaccionan los neomohistas.

IV.1.1. Los inicios del debate filosófico en China.

El debate filosófico en China es un desarrollo del debate político y social que se centraba en la legitimación del gobierno y en los métodos para lograr el orden político, entendido como la forma de gobierno que trae bienestar al pueblo y logra la estabilidad del estado. Este tipo de debate ya existía a comienzos de la dinastía Zhou, como puede verse en los discursos de Zhou Gong y Shao Gong conservados en el *Shu Jing*¹¹⁸. En dichos discursos aparece ya la dialéctica entre feudalismo y burocracia, linaje y mérito, gobierno por carisma y gobierno por la ley, que atravesará todo el pensamiento chino de la época pre-Han.

Sin embargo, aunque hay debate político, no podemos decir que en esos textos exista todavía debate filosófico, en el sentido de que aún no se está elaborando un discurso filosófico para justificar una posición política. Lo que tenemos en ese momento son políticos en activo que justifican las medidas concretas que proponen, cuyos discursos se registran en obras históricas, y no en tratados elaborados por ellos mismos o por sus escuelas que estén desconectados de la producción literaria del gobierno (tales como anales, códigos, historias oficiales, etc.). La necesidad de elaborar estos tratados, de “literalizar” el debate, convirtiendo así un debate meramente político en un debate de filosofía política, se presentará, como señala Fung Yu-lan en la introducción a su *Historia de la filosofía china* (1931) cuando el defensor de una determinada postura no tenga acceso al poder político, y tenga por ello que recurrir a los escritos para difundir su pensamiento¹¹⁹. Ese será, paradigmáticamente, el caso de Confucio, normalmente considerado como el

¹¹⁸ WALTHAM, C., *Shu Ching, Book of History. A modernized edition of the translations of James Legge*, Trowbridge, George Allen & Unwin LTD, 1972. Pág. 161-66, 183-87.

¹¹⁹ Fung Yu-lan, “A History of Chinese Philosophy”, vol. I, Princeton University Press, New Jersey, 1983, Pág.2.

iniciador de la tradición filosófica china. Sin embargo, es evidente que Confucio reacciona ante unas posturas políticas previas que difieren de las tradicionales, y por tanto que existe pensamiento político anterior a Confucio. Aunque se pueda considerar a Confucio como el inicio de la filosofía china en el sentido de ser el primero que trata acerca de la política de un modo general y teórico sin ejercerla- es decir, el primero en ser un pensador político más que un político en activo- es incuestionable que el debate político comienza en China mucho antes de la aparición de Confucio, y que las posturas que podemos encontrar en la etapa pre-filosófica del debate político son claros precedentes de las posturas filosóficas posteriores, como la misma tradición reconoció atribuyendo textos a políticos de épocas anteriores o considerándolos antecedentes de algunas escuelas.

Podemos reconocer claramente lo que va a ser el debate posterior en las noticias que tenemos acerca de los códigos legales publicados en algunos estados a finales del siglo VI a.c. El primero de estos códigos fue grabado en un caldero de bronce en el año 536 a.c. en el estado de Zheng, por orden del ministro Zi Chan. El código legal de Zi Chan fue duramente criticado por los políticos conservadores, que lo consideraban una amenaza a la forma de gobierno feudal. El *Zu Zhou* recoge esta carta dirigida a Zi Chan por Shu Xiang :

“Los antiguos reyes deliberaron sobre las circunstancias (de cada crimen) para tomar su decisión, y no hicieron leyes (generales) de castigo, temiendo que esto pudiese dar lugar a un espíritu de contienda entre el pueblo. Y como los crímenes no pueden ser prevenidos, ellos establecieron la barrera de la rectitud, buscando rectificarlos con el gobierno, estableciendo ante ellos la práctica del decoro y el mantenimiento de la buena fe, y los cuidaron con benevolencia. También instituyeron emolumentos y cargos para animar su lealtad, y ordenaron estrictos castigos y penas para que los excesos les intimidaran. Temiendo que estas cosas fueran insuficientes, inculcaron en ellos la sinceridad, los espolearon con su conducta, les instruyeron en lo que era más importante, los emplearon en un espíritu de armonía, vinieron ante ellos con un espíritu de reverencia, compaginaron las exigencias con vigor, y tomaron sus decisiones con firmeza. Además de esto, buscaron tener a personas sabias e inteligentes en los más altos cargos, a personas de inteligente discriminación en todos los puestos, mayores sinceros y de confianza, y profesores gentiles y amables. De este modo el pueblo sería exitosamente resuelto, y se prevendría la aparición de miserias y desastres. Cuando la gente sabe lo que las leyes son exactamente, no se sobrecogerán ante sus superiores. Llegarán a tener un espíritu de contienda, y apelarán a la palabra escrita esperando quizás tener éxito en su argumento. Ya no podrán ser manejados.”¹²⁰

¹²⁰ Ibid. Pág.37-38

Este tipo de críticas conservadoras admiten la necesidad de castigos, pero obviamente optan por el gobierno carismático a través de la enseñanza de la virtud, ante el temor de que la ley simple y desnuda, sin la práctica de la rectitud, o sea, de la moral feudal tradicional, pueda ser utilizada para ir contra esos mismos principios morales. Al parecer, no se trataba de un simple presentimiento, sino de una situación real ejemplificada por Deng Xi, que también se opuso al código legal de Zi Chan, pero desde una postura política que no parece ser conservadora.

Tenemos noticias contradictorias sobre Deng Xi, y todas ellas tardías, de modo que ninguna fuente representa una información fiable. Por un lado, tenemos el Deng Xi que aparece en el *Lushi chungju* como abogado y retórico que se opone a la política de Zi Chan interpretando a su conveniencia las leyes que este proclama, y al que finalmente Zi Chan condena a muerte¹²¹. Esta imagen de Deng Xi lo caracteriza como alguien sin escrúpulos capaz de defender una postura y la contraria tan solo para obtener beneficio¹²². En el *Lie zi* encontramos una imagen diferente de Deng Xi, en la que este aparece como un político que defiende doctrinas concretas, y no como abogado que argumente a favor de cualquier postura en función de quién sea su cliente. En cualquier caso, también esta fuente destaca sus habilidades argumentativas¹²³. En definitiva, tanto si Deng Xi era un político rival de Zi Chan que creó un código alternativo al de este, como si simplemente se opuso a dicho código interpretándolo en los tribunales, las dos versiones concuerdan en caracterizar a Deng Xi no como un opositor conservador, sino como alguien que está a favor de los códigos legales (aunque no a favor del código de Zi Chan) y, por tanto, contra la política feudal y a favor de una mayor burocratización y movilidad social.

Alrededor del caso del código del caldero de bronce del estado de Zheng encontramos tres posturas que son claramente reconocibles en escuelas posteriores: una postura de realismo político que apuesta por los códigos legales públicos, la propiedad privada de la tierra y la burocratización del estado frente a los lazos feudales, representada por Zi Chan; una postura conservadora que, aunque admite la necesidad de castigos, se niega a que existan códigos públicos y mantiene que el gobernante debe decidir en cada caso, con lo cual no existen garantías legales para el pueblo, sino que los dictámenes judiciales dependen de la sabiduría del gobernante. Así mismo, esta postura defiende un gobierno por el carisma basado en la rectitud y la benevolencia. Esta postura es la defendida por Shu Xiang; por último, una postura que también defiende los códigos legales, pero que parece más populista que la primera, más abierta a la movilidad social, y sobre todo se presenta como relativista y centrada en las habilidades de argumentación individuales, y no en estándares fijados por la tradición o el Estado. Es la actitud de Deng Xi. Se trata de las posturas que posteriormente se identificarán con la Escuela Legista, la Escuela Confuciana y la

¹²¹ *Lushi chungju*, Guanxi, Guanxi Normal University press, 2005. Pág. 803.

¹²² *Ibid.* Pág.801.

¹²³ *Liezi*, Barcelona ,ed. Kairós, 1987, pag.128.

Escuela de los Nombres, respectivamente. Podemos por tanto decir que en una fecha como el 536 a.c., poco antes de que Confucio iniciara su obra, ya existen en el debate político algunas de las líneas de pensamiento más importantes del posterior debate filosófico.

IV.1.2. Confucio.

La contribución fundamental de Confucio será precisamente la de trasladar el debate político al terreno de la enseñanza privada y, con ello, de la filosofía, por lo que se le considera tradicionalmente como el iniciador de la misma. Confucio (孔子, Kong Zi, 551-479 a.c.) pertenecía a un linaje noble venido a menos, y como tal, se engloba en un grupo social intermedio, que no participa del poder de la alta nobleza ni coincide con los intereses de los plebeyos. Este grupo social, los *shi* 士, tuvieron que buscar su puesto en el estado desarrollando habilidades que poder ofrecer a los señores con objeto de conseguir un puesto. Para ello, se basaron en la que había sido su educación tradicional (ritual, música, arco, conducción de carros, escritura y matemáticas).

Esta situación social intermedia se refleja claramente en la postura política de Confucio: por un lado, es un conservador que se opone a las reformas de su época (gobierno por medio de códigos legales, disolución de la autoridad real a favor de los estados independientes, etc.), pretendiendo sustituirlos por el antiguo modelo de la dinastía Zhou de gobierno por medio del carisma y los ritos. Por otro, supone una extensión de dicho modelo al conjunto de la sociedad, lo cual implica que la vieja ética feudal pase a entenderse como una ética cívica universal, basada en la jerarquía familiar y los ritos como aquella, pero no limitada a los linajes nobles. Esto, de hecho, supone aceptar la movilidad social y poner el mérito por encima de los lazos feudales a la hora de conceder cargos. Lo que está haciendo Confucio es aceptar la nueva realidad social, pero negándose a aceptar que la movilidad social tenga que basarse en códigos de conducta diferentes de los tradicionales. Se trata de una especie de “revolución hacia el pasado”, en la que se produce una nueva visión ética y política reinterpretando, y no rechazando, los modelos de la tradición. Confucio mismo no tiene conciencia de estar generando una nueva doctrina, sino que afirma limitarse a transmitir las enseñanzas de los fundadores de la dinastía Zhou, eliminando los añadidos e interpretaciones incorrectas posteriores.

En realidad, lo que está haciendo Confucio es plantear una forma de gobierno acorde con los intereses de su propio grupo social: el gobierno debe basarse en los modelos del pasado transmitidos a través de los libros clásicos que constituían la base para su sistema de enseñanza. Por tanto, para adquirir el mérito y ser capaz de

ordenar el Estado es necesario practicar los ritos de los antiguos, que sólo pueden aprenderse a partir de los documentos literarios que ellos dejaron. Según Confucio, este aprendizaje no está reservado a los señores, sino que puede acceder a él cualquier persona interesada en ello: *“Nunca he dejado de instruir a persona alguna, desde el hombre que me trae como pago un bloque de cecina sobre su espalda hasta todos los que están por encima de él”*¹²⁴ Por tanto, la movilidad social se basa en la enseñanza; y la enseñanza se basa en los clásicos; y quienes pueden enseñar los clásicos son los *ru* 儒 (“letrados”), es decir, los *shi* especializados en la enseñanza literaria. Por tanto, la doctrina de Confucio coloca a su propia clase social, entendida no como linaje, sino como un grupo social constituido en función de sus méritos en el estudio, como elemento central de la sociedad y el gobierno.

Desde el punto de vista argumentativo, las obras de Confucio no representan ninguna ruptura respecto al pasado. Los textos que se le atribuyen no son polémicos, sino recopilaciones y comentarios de los textos clásicos. Aunque puede considerárseles argumentativos en tanto que Confucio los concibe como una serie de ejemplos a partir de los cuales podemos establecer cuál es la conducta correcta, no contienen argumentos explícitos desarrollados por el propio Confucio sino, a lo sumo, las argumentaciones realizadas por los protagonistas de las historias. En cuanto al *Lun yu* 論語 (*Analectas*), que es una recopilación de anécdotas y dichos de Confucio realizada por sus discípulos, contiene algo de argumentación, aunque de todos modos en la obra predominan las sentencias respecto a los argumentos. Por otra parte, este libro fue recopilado a lo largo de un extenso periodo de tiempo, que según los autores iría desde la muerte de Confucio hasta final del periodo de Reinos Combatientes, o incluso hasta los primeros Han. No podemos por tanto asegurar que dichas argumentaciones correspondan realmente al pensamiento confuciano original, y no sean reelaboraciones posteriores, influidas por otras escuelas que ya habían desarrollado técnicas de argumentación innovadoras.

De todos modos, existen en el pensamiento de Confucio algunos rasgos que serán relevantes para el posterior desarrollo de la argumentación en China. Una de las doctrinas de Confucio que ejercerá cierta influencia en las teorías argumentativas posteriores es su concepción del *shu* 恕 (“consideración”). Se trata en realidad de una doctrina ética, según la cual, la virtud de *ren* 仁 (“benevolencia”) se logra a través del *shu*, que se define por medio de la denominada “Regla de Oro”, que ordena usar los propios sentimientos como criterio para tratar a los demás, actuando con ellos como a mí me gustaría que actuaran conmigo.

En el *Lun Yu* se expone esta regla del siguiente modo: *“Zigong preguntó: “¿Hay alguna frase que pueda servirme hasta el fin de la vida?” Confucio respondió: “El perdón de los demás (shu, 恕). Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a*

¹²⁴ *Los cuatro Libros. Analectas*, Barcelona, Paidós, 2002. Pág 108.

otros”.¹²⁵ Esta regla muestra claramente que Confucio, a pesar de partir de los rituales y la piedad filial propias de la ética feudalista, está convirtiéndolos en una ética universal en la que ya no me debo sólo a los de mi grupo, sino que he de comportarme con todos los seres humanos de modo que evite producirles lo que mi propia experiencia me dice que es doloroso. Confucio es el primero en plantear una ética universalista de este tipo, aunque pronto será superado por la doctrina mohista del “amor universal”, mucho más extrema que la confuciana. Como hemos señalado anteriormente, esta Regla de Oro del *shu* confuciano es relevante para la teoría de la argumentación porque será la base sobre la que los neomohistas propondrán una regla básica de razonamiento recogida en el “*Xiao qu*”, consistente en no exigir al otro el tipo de pruebas que yo no puedo aportar. Veremos con más detalle la versión mohista de la Regla de Oro en el capítulo VI.

El elemento más relevante de las doctrinas confucianas en lo que se refiere a la epistemología es la “rectificación de los nombres” (*zheng ming* 正名). En el *Lun Yu* aparece tan sólo dos veces, y en estratos tardíos del texto, pero está ampliamente considerada como una doctrina original de Confucio. En realidad, en el *Lun Yu* se plantea como una doctrina ético-política que se refiere tan sólo a los cargos administrativos y las relaciones sociales, pero se trata de una idea que muy pronto desbordará el ámbito ético para constituirse en un elemento clave en los planteamientos epistemológicos de todas las escuelas. En el *Lun Yu* se defiende la doctrina de la rectificación de los nombres de este modo:

“Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan, y si las palabras no se ajustan a lo que representan, los asuntos no se realizarán. Si los asuntos no se terminan, no prosperarán ni los ritos ni la música; si la música y los ritos no se desarrollan, no se aplicarán con justicia penas y castigos y, si no se aplican penas y castigos con justicia, el pueblo no sabrá cómo obrar. En consecuencia, el hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos. En las palabras del hombre superior no debe haber nada impropio.”¹²⁶

Aunque el texto parece referirse a los términos del lenguaje en general, en realidad lo que se está planteando es una doctrina política basada en la definición de los cargos y sus funciones. Si estos cargos no están bien definidos (si, por ejemplo, el ministro usurpa funciones del soberano, o el soberano pretende implicarse directamente en los asuntos que están a cargo del ministro) entonces “los asuntos no se realizarán”. Como puede verse, el problema que plantea la incorrección de los nombres no es primariamente ni epistemológico ni teórico, sino pragmático y político: la consecuencia directa de la no correspondencia de nombres y realidades no es el error en el conocimiento sino el desorden social y político. El carácter

¹²⁵ Ibid. Pág 178.

¹²⁶ Ibid. Pág.152.

fundamentalmente político y social de la doctrina de la “rectificación de los nombres” puede observarse en el otro fragmento del *Lun Yu* en el que se aplica esta doctrina:

“El duque Qing de Qi preguntó a Confucio en qué consistía el buen gobierno. Confucio respondió: “En que el soberano sea soberano; el ministro, ministro; el padre, padre; y el hijo, hijo.” El duque dijo: “¡Magnífico! Si el soberano no es soberano ni el ministro es ministro, ni el padre es padre ni el hijo es hijo, aunque tuviera rentas, no podría recogerlas para alimentarme.”¹²⁷

En este fragmento, a menudo citado como ejemplo de rectificación de los nombres, puede verse que la correspondencia a la que se refiere la doctrina no es entre nombres y objetos, sino entre la posición social ocupada (el nombre) y la conducta desarrollada (los hechos). En el texto original que “*el soberano sea soberano, etc.*” se expresa por medio de la repetición del mismo carácter, es decir “soberano soberano, ministro ministro, padre padre, hijo hijo” 君君, 臣臣, 父父, 子子. Dado que en chino clásico una palabra puede en principio adquirir cualquier función gramatical si se sitúa en la posición correspondiente, se ha interpretado comúnmente que en esta construcción la primera ocurrencia del carácter hace la función de sujeto, y la segunda la función de verbo, es decir, que su traducción literal sería “el señor señoera, el ministro ministrea, etc.” Esta interpretación muestra que la correspondencia no se da entre el nombre y una esencia, esto es, una serie de características constitutivas del objeto, sino entre el nombre y las acciones llevadas a cabo por el objeto que el nombre designa, con el cumplimiento de sus funciones.

Por tanto, en su forma original, la doctrina de la rectificación de los nombres es una teoría política que establece que la clave para la consecución del orden político es que cada miembro de la sociedad cumpla con las funciones que le corresponden a su cargo o posición en la jerarquía familiar, sin usurpar las funciones de los otros miembros, y no una teoría epistemológico-metafísica acerca de la correspondencia entre los conceptos del lenguaje y unas supuestas “esencias”. Sin embargo, la doctrina de la rectificación de los nombres será empleada y modificada por muchos autores de diferentes escuelas (no sólo confucianos) y a lo largo de su desarrollo sí llegará a convertirse en ocasiones en una teoría plenamente epistemológica.

¹²⁷ Ibid. Pág.146.

IV.1. 3. La Escuela Mohista.

La preocupación explícita por los criterios de argumentación en China arranca realmente con la aparición de Mozi (墨子, c.a. 470-390 a.c), fundador de la escuela mohista (*mo jia* 墨家). La doctrina de Confucio se presentaba a sí misma como una recuperación de las tradiciones de la dinastía Zhou. Dado que no ponía en cuestión la validez de las doctrinas aceptadas tradicionalmente, no necesitaba de un criterio racional independiente de estas. El caso de los mohistas es completamente distinto, porque estos sí se posicionan directamente contra tradiciones tan arraigadas en la cultura china como el periodo de duelo o la preponderancia de los lazos familiares sobre los sociales. Y a diferencia de Confucio, que cuando interpreta la tradición pretende no estar innovando sino recuperando la forma original de esta, los mohistas reconocen abiertamente estar atacando a la tradición. Por ello, los mohistas necesitaban de algún criterio diferente de la tradición para poder criticarla, lo cual les lleva a hacer explícitas por primera vez las condiciones racionales de aceptabilidad de una afirmación, concretamente por medio de los tres criterios mencionados en el capítulo II.

En el terreno político, la escuela mohista adopta una postura claramente antifeudal, rechazando por completo el papel de los linajes en el Estado y defendiendo que el criterio adoptado para adjudicar los cargos sea única y exclusivamente el mérito. Este mérito, además, es entendido por los mohistas de una manera pragmática, como resultados tangibles, como “beneficio”, y no como desarrollo o virtud personal, tal y como lo entendían los confucianos. Los mohistas defienden un orden político fuertemente jerarquizado en el que todas las decisiones en cada nivel administrativo deben acomodarse a los criterios del nivel superior, ocupando la cúspide del sistema la figura del Emperador, a quien debe adecuarse toda autoridad y que, a su vez, tan solo se acomoda a la Voluntad del Cielo. Explícitamente, los mohistas excluyen los acuerdos entre iguales y, por tanto, una base consensuada y democrática del poder. En definitiva, los mohistas defienden un modelo político autoritario, igual que los confucianos; pero, a diferencia de estos, proponen el mérito y la habilidad como único criterio para acceder a los cargos administrativos, contra el criterio hereditario y clasista del feudalismo, así como la subordinación de las lealtades de clase y clan a una única lealtad al Estado, que vela por el bien de todos los súbditos por igual.

El mohismo se presenta como un movimiento filosófico-político-religioso muy organizado, con una estructura jerarquizada en cuya cúspide se encontraba el *juzi* 鉅子, un escolarca vitalicio, designado por su antecesor, que imponía misiones a los miembros de la secta, impuestos a aquellos que hubiesen obtenido un cargo en el estado, y podía incluso imponer la pena de muerte a quienes contravinieran las reglas mohistas. Tenemos constancia de que esta Escuela Mohista se dividió posteriormente en tres sectas, “*los mohistas del clan Xiang-li, los mohistas del clan*

*Xiang-fu y los mohistas de la escuela de Deng Ling*¹²⁸, que defendían las mismas doctrinas pero que se diferenciaban entre sí por el diferente grado de radicalidad con que interpretaban el rechazo de los vínculos de clan y la exclusividad del mérito como criterio para la designación de cargos.¹²⁹

Las doctrinas mohistas consisten en diez tesis claramente definidas, que constituyen el corazón del *Mozi* (capítulos 8 a 39). De cada una de ellas había tres versiones, que se correspondían con las tres sectas mohistas. Son las siguientes.

1.- Promover a los más valiosos (*shang xian* 尚賢): La primera doctrina mohista se refiere a la movilidad social. Frente al sistema feudal, los mohistas plantean que la única razón por la que deben otorgarse los cargos es el mérito, y especifican que nadie es definitivamente caballero o plebeyo.

2.- Conformarse a los superiores (*shang tong*, 尚同): Esta doctrina, también traducida como “unificar la moral”, representa el modelo de organización del estado mohista. Los mohistas parten de suponer una situación original de guerra de todos contra todos causada porque cada cual sigue su propio código moral y rechaza el de los demás. Ante esta situación, se hace necesaria la creación del Estado, que se realiza escogiendo al más válido de todos los hombres y nombrándolo “Hijo del Cielo” (*tian zi* 天子) para que unifique la moral. Desde ese momento, los criterios morales se establecen desde arriba, acomodándose cada nivel a las decisiones del nivel superior: el cabeza de villa sigue los criterios morales que le indica el cabeza de distrito, este los que le indica el señor del estado, y este lo que dicta el Emperador. Ya que salvo el cargo de Emperador, que se supone hereditario, todos los demás cargos serían elegidos única y exclusivamente en función del mérito y la habilidad, el modelo mohista es en la práctica una meritocracia autoritaria.

3.- Amor universal (*jian ai* 兼愛): La doctrina del *jian ai* es, supuestamente¹³⁰, la doctrina central del mohismo y constituye el principio del que se supone derivan todas las demás. *Jian ai* suele traducirse por “amor universal”, pero realmente sería más exacta una traducción como “preocupación por cada uno”, o “mutua”. En los capítulos centrales del *Mozi* que se ocupan de esta doctrina se listan los problemas sociales existentes y se afirma que todos ellos provienen de una misma raíz: la falta de preocupación mutua. Cada cual siente que el daño recibido por los grupos a los que no pertenece no le afecta y, en consecuencia, busca su propio beneficio o el de

¹²⁸ . *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II. Londres. Arthur Probsthain, 1959. Pág. 298.

¹²⁹ GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 2001. Pág.51-53

¹³⁰ Supuestamente, porque en el capítulo 49 se pregunta a Mozi cuál de sus doctrinas enseñaría primero si fuese a hablar con un príncipe, y Mozi contesta que aquella que fuese más necesaria en el momento según los problemas del Estado. De esta respuesta parece inferirse que en realidad ninguna de las 10 doctrinas es imprescindible para comprender las otras, sino que están todas relacionadas y la preeminencia de una u otra depende de cuestiones prácticas y circunstanciales. *Mozi Política del amor universal*. Traducción de Carmelo Elorduy. Madrid, Ed. Tecnos, 2002., Pág. 186.

su grupo a costa del daño a los demás. La solución a todos estos problemas pasará, por tanto, por no reconocer diferencias entre el propio grupo y los otros (el propio estado y los demás estados, la propia familia y las demás, etc.), en lo que no es sino una radicalización de la Regla de Oro ya planteada por Confucio. Aunque los mohistas reconocen que cada uno debe ocuparse ante todo de sí mismo y del grupo al que pertenece, eso no implica que existan grados en la preocupación, es decir, que el criterio moral de mi actuación sea distinto según si la acción se dirige a los miembros de mi grupo o a otros grupos. El criterio moral es único. Por tanto, lo que los mohistas rechazan es que los vínculos particulares (es decir, los vínculos de la sociedad feudal, y los códigos de conducta asociados a ellos, defendidos por los confucianos) estén por encima de la preocupación debida al conjunto de la sociedad, esto es, al Estado.

4.- Rechazo de la agresión (*fei gong* 非攻): Esta doctrina es una consecuencia directa de la anterior. Si un Estado ataca a otro es porque considera que con ello se beneficia. Según los mohistas, esto es un error, por varias razones. Desde un punto de vista meramente egoísta, los mohistas consideran que la agresión se fundamenta en un mal cálculo de los costes y beneficios de la guerra de conquista. Así, por ejemplo, plantean que si un príncipe quiere disponer de más tierras, y en la guerra pierde a los hombres que deberían cultivarlas, finalmente, incluso en el supuesto de que consiga conquistar esas tierras, no obtendrá el beneficio que espera. Desde un punto de vista más global, los mohistas defienden que, aunque en algunas ocasiones una guerra de agresión pueda resultar beneficiosa para algún estado en concreto, no puede considerarse que la guerra de agresión sea beneficiosa en general ya que la situación de guerra continua perjudica al conjunto de los estados.

5.- Economía en el gasto (*jie yong* 節用): Esta doctrina afirma que la función del gobernante es aumentar la riqueza de su estado y que esto debe hacerse eliminando los gastos inútiles. Para ello, se toma como criterio la función del producto o la actividad, de tal modo que tan solo se invierta lo imprescindible para que se cumpla dicha función, sin añadir nada que tenga únicamente función ornamental. Se prohíbe todo adorno, o rareza, en la confección de ropa, en la construcción de casas, en la fabricación de armas, de carros, etc. Se señala que al mismo tiempo que se reduce el gasto se debe acrecentar la población, para lo cual se deben reducir los impuestos y renunciar a las guerras que merman dicha población.

6.- Economía en los funerales (*jie zang* 節葬): Esta doctrina, como otra que veremos más adelante, “rechazo de la música”, es una consecuencia del planteamiento funcionalista y utilitarista de la doctrina anterior: tanto los gastos funerarios como el periodo de duelo deben reducirse al mínimo que permita que cumplan su función. Los mohistas plantean que los entierros suntuosos y los duelos prolongados son perjudiciales para el Estado, ya que dilapidan la riqueza existente, que se entierra junto al cadáver, e impiden la producción de nueva riqueza, ya que durante el periodo de duelo no se podía realizar ninguna labor productiva. Esta doctrina está

directamente dirigida contra los ritos que defendían los confucianos, según los cuales la piedad filial obligaba a un duelo de tres años por la muerte del padre.

7.- La voluntad del Cielo (*tian zhi* 天志): Esta doctrina supone que el Cielo es una realidad personal que sanciona los actos de los seres humanos por medio de premios y castigos. A pesar de las connotaciones religiosas que parece tener esta doctrina a primera vista, no parece existir en la literatura mohista, ni siquiera en sus primeras etapas, un sentimiento místico ni tan siquiera espiritual, que sí aparece en algunos pasajes confucianos o taoístas, a pesar de que estas escuelas no personifiquen al Cielo. Por otra parte, el modo en que se justifica en el *Mozi* la sanción del Cielo parece más un argumento pragmático que una creencia religiosa. En efecto, la doctrina de la Voluntad del Cielo parte de suponer que a este le gusta lo correcto y le disgusta lo erróneo. A continuación, plantea que a los hombres les gusta lo que les beneficia y les disgusta lo que les daña, y esto mismo se emplea como criterio para conocer si se están siguiendo o no los deseos del Cielo: si hay orden, riqueza y prospera la vida, es que se hace lo que el Cielo quiere; si hay desorden, pobreza y reina la muerte, es que se está actuando contra la Voluntad del Cielo. De ese modo, la sanción del Cielo no parece ser muy distinta del criterio pragmático de éxito: si las políticas son correctas, el reino prosperará; si con incorrectas, el reino se sumirá en el desorden.

8.- Servir a los espíritus (*ming gui* 明鬼): Los mohistas defienden la existencia de los espíritus de los difuntos, y consideran la no creencia en los mismos, concretamente, no creer que los espíritus conozcan y premien o castiguen las acciones de los vivos, causa del desorden existente en su época. Como prueba de su existencia, plantean el testimonio de la experiencia de los sentidos: lo que ha sido visto y oído, existe; lo que no ha sido visto ni oído, no existe. Por ello, se citan una gran cantidad de textos en los que aparecen testimonios pasados de personas que han visto espíritus, o en los que los sabios reyes, explícita o implícitamente, suponen la existencia de espíritus. Finalmente, se utiliza el criterio pragmático, diciendo que la creencia en los premios y castigos otorgados por los espíritus de los difuntos contribuye al mantenimiento del orden, puesto que estos nos vigilan día y noche, y nadie puede esperar actuar mal en secreto y así evitar su justo castigo.

9.- Rechazo de la música (*fei yue* 非樂): Otra consecuencia de la doctrina de “economizar el gasto” es el rechazo de la música, otro elemento clave en las doctrinas confucianas, como un gasto inútil, costado a partir de impuestos excesivos y empleado en actividades que, aunque se reconocen placenteras, no suponen beneficio alguno para el pueblo. Además, distraen el esfuerzo de población apta para el trabajo que debería emplearse en actividades económicamente productivas, y hacen que gobernante y ministros ocupen su tiempo en el ocio en lugar de atender a los asuntos del Estado. Por todo ello, se afirma que la música debe ser prohibida. Debemos entender este rechazo de una forma más amplia, como rechazo del lujo y la utilización de los recursos del Estado en actividades meramente recreativas, ya que

en el capítulo dedicado a esta doctrina se citan también incidentalmente la bebida, las pretensiones literarias, las comidas dulces, y los objetos bellos.

10.- Rechazo del destino (*fei ming* 非命): La última doctrina rechaza el concepto confuciano de destino, según el cual, la riqueza o la pobreza, la vida o la muerte, escapan a nuestro control y están decretadas por el Cielo. Esta teoría lleva a los confucianos a establecer una ética basada en principios según los cuales lo correcto es un valor en sí mismo, de tal modo que hacer lo correcto es ya un beneficio de por sí, y no un medio para obtener otros resultados. Por el contrario, los mohistas afirman que el destino no existe y que la fortuna y el infortunio no son una decisión del Cielo independiente de la conducta humana, sino el premio o castigo de este a lo que hace el hombre. Además, consideran que la creencia en el destino es socialmente perjudicial, puesto que promueve que cada uno se desentienda de sus deberes al considerar que los resultados obtenidos no dependen de uno mismo.

IV.1.4. La Escuela de los Nombres.

En sus inicios, el debate filosófico en la China pre-Han se centró en la polémica entre la Escuela Ru (confuciana) y al Escuela Mohista, las dos únicas que son reconocidas como tales escuelas en las fuentes más antiguas. Sin embargo, a mediados del siglo IV a.c. aparecen autores que defienden alguna de las diez tesis mohistas, en particular la doctrina del “amor universal”, sin que exista constancia de que pertenecieran a la escuela mohista. Es el caso de los autores denominados *bian zhe* 辯者 (“los que discuten”, “dialécticos”), que posteriormente serán clasificados por Sima Tian como *ming jia* 名家 (“Escuela de los Nombres”). Esta denominación es, en cierto modo, peyorativa. Hace referencia a la cuestión de la relación entre nombres y objetos que está presente en todas las tendencias del pensamiento chino. Al denominar a este grupo como “Escuela de los Nombres”, la clasificación se está haciendo eco de una de las acusaciones recurrentes contra los autores reunidos en este grupo, la de que pretendían resolver los problemas atendiendo tan sólo al lenguaje y no a la realidad, de modo que sus especulaciones se consideraban totalmente desconectadas de las cuestiones prácticas y, por tanto, completamente inútiles.

Las críticas que reciben estos autores son las más abundantes y feroces de todo el pensamiento chino, y proceden de todas las demás tendencias, con excepción del neomohismo. Se les considera meros charlatanes, interesados tan sólo en la victoria en el debate y en su propio beneficio, ignorando las graves consecuencias sociales y políticas que tienen sus teorías innovadoras. Sus argumentos son calificados de absurdos (aunque raras veces rebatidos) y considerados exclusivamente juegos

dialecticos con los cuales quieren mostrar sus habilidades retóricas en público. Estas críticas probablemente tengan muy poco fundamento. En primer lugar, no es cierto que los autores englobados en este grupo carezcan de intereses prácticos y se dediquen a los debates meramente formales. Muy al contrario, muchos de ellos participaron en la vida política de forma activa, como ministros (Hui Shi) o como consejeros (Gongsun Long). Por otra parte, estos autores distan mucho de ser relativistas extremos que consideren que todas las afirmaciones son igualmente verdaderas o falsas, ya que toman postura a favor de doctrinas concretas, en particular el pacifismo y el amor universal. Finalmente, hay textos que evidencian que algunas cuestiones planteadas por los dialécticos, tales como “el caballo blanco” o “lo duro y lo blanco”, tienen en realidad intención política. Esto quiere decir, como veremos más adelante en este mismo apartado, que los dialécticos no tenían intención de dedicarse a debatir cuestiones formales y lingüísticas totalmente separadas de las cuestiones ético-políticas, tal como les achacan el resto de escuelas, sino que dichas cuestiones deben entenderse como argumentos analógicos, en los que se analiza lingüísticamente una expresión para a continuación trasponer las conclusiones obtenidas a otra expresión, esta vez del ámbito ético-político.

Como veremos en este capítulo, no es cierto que los dialecticos se ocupen tan sólo de los nombres, como pretende dar a entender su denominación posterior, aunque sí es cierto que producen un nuevo tipo de analogía en la cual la semejanza entre el dominio fuente y el dominio diana no reside en los objetos sino en el lenguaje utilizado para hablar de ellos. Este tipo de analogía, que es la principal contribución de los dialécticos a las formas de argumentación, también será utilizada por el neomohismo y es uno de los cuatro tipos de analogía citados en el “*Xiao qu*” del *Mo Jing*.

Los representantes más típicos de la corriente dialéctica son Hui Shi y Gongsun Long. Hui Shi (惠施, 380-305 a.c) fue un político profesional y llegó a ocupar el puesto de primer ministro en el estado de Wei. Como político, fue defensor del pacifismo, doctrina que probablemente fundamentaba sobre la doctrina mohista del “amor universal”. No conservamos ningún texto de Hui Shi, y solo tenemos noticia de sus doctrinas gracias a las diez “paradojas” que se le atribuyen en el capítulo “*Bajo el Cielo*”, del “*Zhuangzi*”, escrito unos 150 años después su muerte. Estas tesis son las siguientes:

1. *“Lo máximo no tiene exterior, se llama Gran Uno; lo mínimo no tiene interior, se llama Pequeño Uno.”*
2. *“Lo que no tiene grosor no se puede acumular, pero su grandor se extiende mil li.”*
3. *“El Cielo y la Tierra son igual de bajos; y los montes y pantanos igual de llanos.”*
4. *“El Sol apenas llega a su cénit ya declina; las cosas apenas nacen ya mueren.”*

5. *“La gran igualdad y la pequeña igualdad son diferentes y a eso se llama “pequeña diferencia de iguales”; los millones de seres son completamente iguales y completamente diferentes, y a eso se llama “gran diferencia de iguales”.*
6. *“El sur no tiene límites, pero también tiene límites.”*
7. *“Hoy vengo a Yue, y ayer ya había llegado.”*
8. *“Los anillos encadenados se pueden soltar”*
9. *“Conozco el centro del mundo: está al norte de Yan y al sur de Yue”.*
10. *“Amad a todos los seres sin excepción; el Cielo y la Tierra son un todo único.”¹³¹*

A estas diez tesis se las suele denominar “paradojas”, pero este término puede llevarnos a engaño, ya que hay al menos tres de ellas (1, 5 y 10) que no pueden ser consideradas en absoluto como paradojas, sino como afirmaciones tajantes. Los otros siete enunciados, que sí resultan paradójicos, guardan relación con estos tres, puesto que existe un tema común a los diez enunciados: la cuestión de las distinciones que pueden establecerse entre las cosas. Las tres afirmaciones toman una postura definida respecto a las distinciones; las siete paradojas utilizan los conceptos empleados en las distinciones (limitado-ilimitado y semejanza-diferencia) para cuestionar la objetividad de las distinciones espacio-temporales. Podría suponerse que ambos grupos están relacionados, y que las paradojas se utilizan como argumentos para establecer la relatividad de todas las distinciones, sobre la cual se fundamentan las afirmaciones 1 y 5, que a su vez son la base para establecer la tesis principal, 10. No podemos estar seguros de las relaciones que guardan entre sí estas diez tesis, ni siquiera del significado que tiene algunas de ellas, puesto que sólo tenemos los enunciados de las tesis y carecemos del desarrollo de las mismas. Pero la evidente conexión temática entre ellas y el carácter conclusivo que parece tener la última, nos permite suponer la posibilidad de que formen parte de una estructura argumental. Si esto fuera así, la denominación de “paradojas” no sería adecuada, puesto que con ellas no se pretende suspender el juicio entre dos opciones, sino fundamentar la adopción de una de dichas opciones.

Bajo esta interpretación, las siete paradojas serían argumentos para establecer que ninguna distinción (salvo la Gran Unidad y la Pequeña Unidad) es natural sino fruto de la convención, y que no hay por tanto un criterio fijo para establecer categorías. En ese caso, la conclusión final, que debemos preocuparnos por todas las cosas y por tanto por todos los hombres y no sólo por los miembros de nuestro grupo, se extrae de la imposibilidad de definir el grupo. La tesis 10 implica el “amor universal” de los mohistas, pero parece que tiene un alcance distinto, puesto que la preocupación no se limita a los hombres, sino a las diez mil cosas, con lo cual aquí *jian* se estaría entendiendo como el conjunto de la realidad, y no solo como el

¹³¹ *Zhuang zi*, Barcelona, Kairós, 1996. Pág.338.

conjunto de una clase (los seres humanos). Esto supone fundamentar el *jian ai* sobre una nueva base: no ya sobre un criterio pragmático de beneficio para el conjunto de la sociedad, sino sobre una premisa metafísica, que la realidad es una y continua ("Cielo y Tierra son una unidad") y que, por tanto, todas las cosas están de algún modo conectadas y lo que afecta a una también afecta a las demás.

Los únicos textos originales que conservamos de los dialecticos se encuentran en el *Gongsun Longzi*. Este libro, que se cree compilado entre el 300 y el 600 d.c., contiene 6 capítulos que reúnen diversos materiales. Entre ellos se encuentran dos ensayos cuya autoría se atribuye unánimemente a Gongsun Long (公孫龍, 325 -251 a.c.): "*El caballo blanco*" y "*Señales y cosas*". Además, se considera también como fuente fiable el comienzo del ensayo "*Izquierda y derecha*" y los materiales biográficos acerca de Gongsun Long reunidos en el capítulo 1. El resto podría ser una falsificación posterior al 300 d.c. Cuatro de los capítulos consisten en debates entre Gongsun Long y un interlocutor anónimo, en los que aquel defiende alguna de sus doctrinas de aspecto paradójico: "caballo blanco no es caballo", "todo está señalado menos el señalar", "uno no está contenido en dos", y "una piedra dura y blanca son tres". Todos estos debates se establecen entre dos posiciones mutuamente excluyentes, y por tanto siguen el modelo de debate que los neomohistas denominarán *bian*. Sin embargo, en los ensayos del *Gongsun Longzi* no aparece ninguna justificación teórica de dicho tipo de debate.

Gongsun Long fue repetidamente acusado de limitarse a elaborar discursos hábiles para defender tesis absurdas por mero entretenimiento. Sin embargo, creo que hay evidencia suficiente para considerar que los argumentos de Gongsun Long no sólo no son simples juegos de lógica recreativa, sino que ni siquiera se ocupan fundamentalmente de temas epistemológicos, sino políticos. Tenemos constancia de que Gongsun Long ejercía el papel de consejero político, y que defendía una posición política concreta: la doctrina pacifista basada en el "amor universal" mohista que también apoyaba Hui Shi¹³². La cuestión es si doctrinas como "caballo blanco no es caballo" también tenían una intención política. Dicha intención puede encontrarse en este pasaje del capítulo 1 del *Gongsun Longzi*:

"Finalmente, veréis cómo mi tesis "un caballo blanco no es un caballo" está en la línea de Confucio. Ha llegado a mis oídos la siguiente historia: En una ocasión el rey de Chu fue a cazar al coto imperial del lago Yunmeng. Llevaba un arco fanruo y flechas wanggu. Tras haber estado flechando cocodrilos y rinocerontes, se le perdió el arco. Su escolta le pidió permiso para ir a buscarlo. "No", dijo el rey, "porque siendo a mí, rey de Chu, a quien se le ha perdido un arco, será alguien de Chu quien lo encuentre, así que, ¿para qué ir a buscarlo?" Cuando Confucio se enteró de la anécdota dijo: "Este rey obra con rectitud y bondad, pero nunca será

¹³² *Lushi chunqiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág.775-7.

un gran monarca, pues ¿para qué aclarar que ambos, tanto quien ha perdido el arco como el que habría de encontrárselo, eran del reino de Chu?”. En la respuesta de Confucio se ve como también él consideraba que lo que llamamos “una persona” no es lo mismo que “una persona de Chu”. Y he aquí vuestra tercera contradicción: haberme pedido que abandone mis ideas de que “un caballo blanco no es un caballo” cuando Confucio también veía que aquello a que nos referimos al decir “una persona de Chu” no es lo mismo que “una persona”.¹³³

En este párrafo Gongsun Long acusa al confuciano Kong Chuang de contradicción ya que rechaza la tesis “caballo blanco no es caballo” y acepta las doctrinas confucianas, cuando según Gongsun Long una de esas doctrinas es precisamente “caballo blanco no es caballo”. A continuación, expone el caso en que Confucio expresó esa doctrina y que podríamos resumir como “hombre de Chu no es hombre”. Evidentemente, para que el argumento por contradicción de Gongsun Long tenga sentido, tenemos que suponer que ambos enunciados son análogos y tienen las mismas consecuencias prácticas, pues de lo contrario no habría contradicción en aceptar uno y rechazar el otro. El enunciado de Confucio tiene una clara intención política: el rey de Chu no es verdaderamente virtuoso, ya que está dispuesto a renunciar a su arco a favor de otra persona, pero porque esa persona pertenece a su grupo (se implica que tendría una opinión diferente si el hombre que encuentra el arco pertenece a otro estado). En el contexto de la doctrina confuciana, esto significa que el rey de Chu no había desarrollado suficientemente el *shu* 恕, (“consideración”), que implica una ética universal regida por la Regla de Oro. Si este argumento y la tesis del caballo blanco son análogos, quiere decir que esta última debe tener una función semejante, defender la universalidad de la ética frente a la búsqueda del beneficio del propio grupo. Probablemente, Gongsun Long entienda esta ética como “amor universal”, ya que tenemos constancia de que defendía dicha doctrina¹³⁴. Si la función de la tesis del caballo blanco es semejante a la función del argumento de Confucio, entonces se trata de un argumento analógico.

El tipo de analogía que constituye este argumento representa una importante novedad en el pensamiento pre-Han. La analogía se está estableciendo entre los enunciados “caballo blanco no es caballo” y “hombre de Chu no es hombre”. La semejanza que conlleva toda analogía no reside en este caso en que los caballos y los hombres tengan similares características, sino en la semejanza entre las características lingüísticas de ambos enunciados. La analogía seguiría siendo la misma si sustituyésemos el término “caballo” por “buey” o “cordero”. Tenemos aquí una analogía que no se basa en la semejanza entre los objetos, sino en la semejanza entre los enunciados. Este es el segundo tipo de analogía, *mou* 侔, que aparece en la clasificación del “*Xiao qu*”, como veremos en el capítulo VII. Podemos por tanto

¹³³ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág.69-70.

¹³⁴ *Ibid.* Pág. 69-70.

suponer que, de los ensayos de Gongsun Long, al menos el del caballo blanco constituye una analogía de este tipo. En dicho ensayo aparecen cinco argumentos utilizados por Gongsun Long para defender la tesis “caballo blanco no es caballo” y las respectivas réplicas de su interlocutor. Ninguno de ellos constituye un argumento analógico, sino que se trata de argumentos centrados en relaciones como la conjunción, la predicación o la identidad, implicadas en el enunciado en cuestión. Pero todo el conjunto tiene una finalidad analógica: una vez establecida la tesis “caballo blanco no es caballo” por medio del análisis del enunciado, puede traspasarse la fuerza persuasiva desde esta hasta la tesis de que “un hombre de Chu no es un hombre”. Esta relación analógica entre enunciados que son discutidos lógicamente y lingüísticamente, y enunciados de contenido ético-político, sugiere la posibilidad de que fueran los problemas prácticos los que suscitaron el problema de las clases, la identidad y la penetración mutua, y que quizá estos últimos no habrían surgido porque existiese un interés intrínseco en ellos, sino porque servían como analogía para tratar los temas de filosofía práctica. Si esto es así, estaríamos ante un caso de reflexión lógica motivado no por una preocupación formal abstracta, sino por el desarrollo de un razonamiento analógico.

En resumen, el grupo de autores posteriormente clasificados como Escuela de los Nombres desarrolló nuevas formas de argumentación en apoyo de teorías políticas cercanas al mohismo, aunque no pertenecieran oficialmente a ninguna secta mohista. Esas nuevas formas de argumentación son: i) argumentos basados en los conceptos de semejanza-diferencia y limitado-ilimitado. Aunque estos conceptos ya habían sido empleados en argumentos anteriores, los dialecticos probablemente contribuyeron en gran medida a su análisis al establecerlos como temas básicos de su forma de argumentación “paradójica”; ii) argumentos que utilizan el análisis lógico y lingüístico de las proposiciones como fuente para una analogía, que constituyen el modelo del tipo de comparación que los neomohistas denominaron *mou*.

IV.1.5. El anticonceptualismo de Zhuangzi.

Estas formas de argumentación dialéctica fueron rechazadas por el resto de escuelas, si bien de forma diferente: los confucianos rechazaban como engañoso cualquier tipo de argumento que condujese a conclusiones contrarias a los principios tradicionales, mientras que los legistas, que no defendían dichos principios tradicionales, consideraban que cualquier forma de argumentación que permitiera cuestionar los estándares y leyes fijados por el Estado era peligrosa para este y debía ser prohibida.

Sin embargo, existe una forma de crítica a los argumentos dialécticos que, en lugar de rechazar sus principios, los radicaliza hasta producir una actitud escéptica

ante el uso de cualquier tipo de concepto fijo. Es el caso de Zhuangzi, que pretende mostrar la relatividad y debilidad del razonamiento entre alternativas (el *bian*) por medio de una doctrina epistemológica, defendida argumentalmente con medios semejantes a los empleados por las doctrinas dialécticas que pretende atacar, y con las que comparte además otros puntos de partida, tales como el convencionalismo de las distinciones y la cuestión de los límites.

Esta doctrina se expone en el capítulo 2 del *Zhuangzi*, “*De la unidad de los seres*”. El capítulo 2 parte de la tesis, ya planteada por Hui Shi, que afirma que el universo es uno y continuo. Sobre esta base, Zhuangzi va a distinguir entre dos formas de conocimiento: una de ellas, la pequeña sabiduría (*xiao zhi* 小知), emplea las distinciones y el dualismo implícitos en el lenguaje y conduce a una visión parcial y deformante de la realidad, ya que estas distinciones ocultan la unidad fundamental de la misma. Este conocimiento imperfecto se identifica a lo largo del texto tanto con las doctrinas dialécticas como con las de confucianos y mohistas. La otra opción, la gran sabiduría (*da zhi* 大知), que es la que defiende Zhuangzi, pretende rechazar toda distinción y toda parcialidad para de ese modo, eliminando las dicotomías introducidas por la cultura, regresar a un conocimiento y una conducta espontáneas regidas por el *dao*¹³⁵.

La “gran sabiduría” supone renunciar al “es-no es” (*shi-fei* 是非), es decir, a las distinciones fijas. Zhuangzi identifica estas distinciones con los sentimientos:

*“Lo que yo llamo sentimientos- dijo Zhuangzi- es el “es-no es”. Lo que yo llamo carecer de sentimientos es no causar menoscabo al interior de la propia persona con apegos y desamores; así como acomodarse de continuo al Cielo y no usar artificios para acrecentar la vida. [...]El Cielo os dió el cuerpo, y vos usáis de él para disputar sobre “lo duro y lo blanco.”*¹³⁶

Como puede verse, el rechazo del “es- no es” implica un ataque a las doctrinas y técnicas dialécticas y, por supuesto, un rechazo del *bian*, cuya técnica de debate se basa precisamente en esta distinción.

Lo más interesante de la obra de Zhuangzi en lo que se refiere a la teoría de la argumentación son las objeciones que plantea acerca de todas nuestras distinciones conceptuales. Zhuangzi no se limita a proponer una visión holística frente a las distinciones conceptuales, sino que, como ya hiciera Hui Shi, y de forma más radical, expone las contradicciones a las que conduce el punto de vista racionalista que admite las distinciones fijas. De este modo, Zhuangzi realiza una crítica racional de la razón, en la que muestra los puntos débiles de sus técnicas de argumentación y las razones por las que sus conclusiones no pueden darse por firmemente establecidas.

¹³⁵ *Zhuang zi*. Barcelona: Kairós. 1996. Pág. 44-45.

¹³⁶ *Ibid.* Pág. 77.

El primero de estos argumentos se refiere a la imposibilidad de realizar un juicio libre de prejuicios. Zhuangzi considera imposible establecer una distinción en términos de *shi-fei* 是非 (ser esto-no ser esto, correcto-erróneo) sin partir de prejuicios (*cheng xin*, 成心, literalmente “mente fijada”)¹³⁷. Es decir, para establecer cualquier tipo de distinción, ya sea una distinción teórica categorial o una distinción práctica valorativa, hemos de partir necesariamente de algunos conceptos y categorías previos con los que construimos el juicio. Y dichos conceptos previos son “prejuicios”, es decir, fijaciones de la mente que dependen de la experiencia previa de cada individuo particular, que no son sino distinciones convencionales que se establecen sobre la realidad. Dado que es imposible establecer un juicio sin prejuicios, no hay ninguna forma de encontrar un método objetivo que permita comparar la aceptabilidad de un juicio establecido sobre unos prejuicios con la de otro juicio establecido sobre un prejuicio distinto.

Encontramos también un grupo de argumentos basados en el cambio constante y la imposibilidad de trazar distinciones fijas que ya fuera utilizada por Huizi. La peculiaridad de Zhuangzi es que lleva estos argumentos hasta el extremo de negar la validez del principio de contradicción en su sentido predicativo, algo que al parecer no hizo Huizi. En el siguiente argumento, Zhuangzi plantea la posibilidad de que no exista diferencia entre “esto” y “lo otro”, lo cual haría que el principio de contradicción fuese completamente inoperativo, dado que nunca podríamos establecer que dos términos fuesen distintos, y mucho menos contrarios:

“Uno mismo (shi, 是) es también el otro (bi, 彼), y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Mas, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo? ¿No hay realmente diferencia entre ambos? Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran el eje del Tao (dao shu, 道樞). Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del “es” (shi, 是) son infinitos, e infinitos los cambios del “no es” (fei, 非). Por eso se dice: nada mejor que una mente iluminada.”¹³⁸

Como puede verse, este párrafo no se limita a plantear la relatividad de “esto” y “lo otro” al contexto y al hablante, sino que niega la viabilidad de ambos conceptos. El texto plantea dos preguntas retóricas que funcionan en realidad como sendas afirmaciones contrapuestas: hay otro-esto (有彼是), no hay otro-esto (無彼是). Se trata de la misma afirmación que ya realizará Hui Shi según la cual todo es semejante y todo es diferente. El punto de vista desde el cual todo es semejante es el del “eje del tao” (道樞, *dao shu*), que se compara con el centro del círculo. Se trata de una analogía geométrica en la que se está comparando el “eje del tao” en el que no hay

¹³⁷ Ibid. Pág. 44-45.

¹³⁸ Ibid. Pág. 45-46.

distinción entre “esto” y “lo otro” con el centro del círculo, que no se mueve aunque el círculo (representado precisamente por el conjunto de dichas distinciones) esté girando. Por tanto, “esto” y “lo otro” pueden ser considerados semejantes o diferentes según el punto de vista: si los vemos desde el “eje del tao”, que se correspondería con la “gran sabiduría”, “esto” y “otro” no se contraponen, no son diferentes entre sí. Si lo miramos desde cualquier otro punto de vista, que se correspondería con la “pequeña sabiduría”, “esto” y “otro” son diferentes. El punto de vista que se corresponde con el “eje del tao” no cambia, pero no establece distinciones; el resto de puntos de vista sí establecen distinciones, pero estas se encuentran en constante cambio. En definitiva, no es posible un conocimiento objetivo y permanente a través de las distinciones, puesto que el único conocimiento que puede tratar con los cambios infinitos de “esto” y “lo otro” es precisamente el que se basa en la ausencia de distinciones. Como puede verse, no se niega la validez del principio de contradicción en el plano de la “pequeña sabiduría”, pero sí su aplicabilidad a la “gran sabiduría”. El principio de contradicción puede aportar por tanto tan sólo un conocimiento parcial, relativo y cambiante, y no el conocimiento seguro y definitivo que pretenden los racionalistas.

En otro argumento Zhuangzi especifica que la victoria en un debate no es criterio suficiente para decidir qué es correcto y qué es erróneo:

“Si vos y yo disputamos y vos me vencéis, y yo no puedo venceros, ¿quiere ello decir que por fuerza vos tenéis razón y que yo no puedo menos que estar equivocado? Y si soy yo el que os vence, y vos no podéis vencerme, ¿fuerza es que yo tenga razón y que vos estéis equivocado? ¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y el otro está equivocado? ¿O bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saberlo, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? Si a uno de vuestra opinión, estando de acuerdo con vos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de mi opinión, estando de acuerdo conmigo, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión a la vuestra y la mía, no estando de acuerdo con ninguno de los dos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la vuestra y que la mía, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo y manera que, no pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?”¹³⁹

Este texto presenta la objeción obvia de que la victoria en un debate puede deberse a otras razones distintas a la verdad de la propuesta defendida, así como que la incapacidad para demostrar una proposición no implica la falsedad de esta. Pero el argumento va más allá y plantea que la misma suposición en la que se basa el debate *bian* según la cual una de las dos posturas ha de ser necesariamente correcta y la otra necesariamente errónea es indemostrable. Existen al menos otras dos

¹³⁹ Ibid. Pág. 50.

posibilidades, a saber, que ambas posturas sean erróneas, y que ambas posturas sean compatibles, y por tanto correctas las dos. De este modo, los posibles resultados de un debate no son dos, sino cuatro.

Esto representa un claro ataque al *bian* como técnica de debate, ya que este se establece entre dos únicas alternativas. Zhuangzi está por tanto rechazando el modelo de debate *bian* defendido por los dialécticos y posteriormente adoptado por los neomohistas. Zhuangzi emplea los términos *shi-fei* en este texto (los mismos que utilizan los neomohistas para designar las dos alternativas de debate) para referirse a lo correcto y lo erróneo. Este uso de los términos es común y no hay razón para suponer que pretenda ser una alusión a los términos mohistas. Sin embargo, a lo largo del capítulo 2 se hacen repetidas referencias a la cuestión del ser-no ser y esto otro que hacen verosímil suponer que, en el contexto de este capítulo, Zhuangzi se esté refiriendo a proposiciones contrarias y quizás incluso contradictorias. A lo largo de todo el capítulo se defiende la imposibilidad de establecer de manera clara y definitiva que dos términos son distintos (y mucho más, contrarios). Dando por establecida esta postura, este párrafo nos estaría diciendo que, dado que no podemos saber con seguridad si dos términos son semejantes o diferentes, tampoco podemos suponer que en un debate entre proposiciones que los contengan, la verdad de una tenga que suponer la falsedad de la otra y viceversa.

En resumen, Zhuangzi considera que todas las distinciones conceptuales que trazamos sobre la realidad son arbitrarias y dependen de los prejuicios adquiridos por la experiencia y sobre todo por la cultura. Cualquier tipo de debate que utilice este tipo de recursos se encontrará atrapado en la indecidibilidad y la falta de fundamentación, puesto que no hay ningún método para eliminar los prejuicios y convertirlos en conocimiento objetivo. Aunque Zhuangzi no rechaza la utilidad, e incluso necesidad, de esta forma de conocimiento, sí se opone firmemente a sus pretensiones de objetividad. Estas críticas de Zhuangzi al debate racional fueron uno de los elementos que motivó la teorización del *bian* realizada por los neomohistas, en la cual hay varios contraargumentos referidos a estas críticas.

IV.1.6. La Escuela Neomohista.

Los textos neomohistas, redactados alrededor del año 300 a.c., se dan en el contexto de las polémicas anteriormente mencionadas. Esta tendencia se encuadra en el seno de la Escuela Mohista, aunque no ha podido ser identificada con ninguna de las tres sectas conocidas. Sin embargo, existen importantes diferencias respecto al resto de escritos mohistas. En primer lugar, suponemos que los neomohistas defendían las mismas diez tesis del mohismo. Sin embargo, algunas de ellas parecen no tener papel alguno en el *Mo Jing*. Los espíritus solo se mencionan una vez en el

“*Xiao qu*”, en el contexto de un enunciado que en realidad no implica que se defienda su existencia, y la doctrina de la Voluntad del Cielo se utiliza solamente una vez en el “*Da qu*”. Las doctrinas de carácter más político, como “promover a los más valiosos” o “conformarse al superior” no se mencionan en ninguna ocasión, aunque los planteamientos neomohistas son consistentes con ellas. Sí se mencionan, aunque en pocas ocasiones, las doctrinas de “economía en los funerales”, “economía en el gasto”, “rechazo de la agresión” y “rechazo del destino”. Por el contrario, existe un tratamiento exhaustivo de la doctrina del “amor universal”, al que se dedica todo el “*Da qu*”, buena parte de los argumentos finales del “*Xiao qu*” y varios pasajes de “*Cánones*” y “*Explicaciones*”. Esta es, por tanto, la doctrina central para el pensamiento neomohista.

En segundo lugar, existen diferencias en los recursos argumentales utilizados por los neomohistas respecto a los que encontramos en los demás escritos mohistas. Los ejemplos históricos, muy abundantes en el resto de capítulos del *Mozi*, están por completo ausentes del *Mo Jing*. De los tres criterios mohistas, tan solo el tercero, el criterio pragmático, se utiliza en los textos neomohistas, que lo reconocen como uno de los elementos que forman parte de la descripción del *bian* que da comienzo al “*Xiao qu*”. Por el contrario, en los textos neomohistas aparece un argumento que utiliza la comparación entre enunciados, denominado *mou* en el “*Xiao qu*”, del que no existe ningún ejemplo en el resto del *Mozi*. Este tipo de argumento está presente también en el *Gongsun Longzi*, como dijimos anteriormente, por lo que puede considerarse procede de la influencia de los dialécticos sobre los neomohistas, y no de la filiación mohista de estos últimos. Finalmente, en los textos neomohistas encontramos una preocupación por la definición de términos que no tiene equivalente en el *Mozi*, ni de hecho en ningún otro texto pre-Han.

En cuanto a los oponentes del neomohismo, en los textos de la escuela se critican explícitamente las doctrinas confucianas, las de Zhuangzi y las de Gongsun Long, pero de distinto modo: mientras que los principios confucianos y el anticonceptualismo de Zhuangzi se rechazan frontalmente, las tesis de Gongsun Long son matizadas, más que plenamente rechazadas. En el *Mo Jing* se rechaza por ejemplo la tesis “caballo blanco no es caballo” en el párrafo 9 del “*Da qu*” y el párrafo 4 del “*Xiao qu*”. Pero también se aporta una versión propia de las cuestiones “el señalar no es señalado” (B37) y “piedra dura y blanca son tres” (A67, B15, B36). Por otra parte, la cuestión de la divisibilidad del tiempo y el espacio, así como la cuestión de la relación entre lo limitado y lo ilimitado, que proceden de las tesis de Hui Shi, tienen una fuerte presencia en los cánones (A40-44, A49-51, A53-57, A62-66, A68-70, B13, B32, B59, B62-63, B72).

De hecho, los escritos neomohistas son los únicos que intentan refutar algunas de las paradojas dialécticas por medio de argumentaciones, no con simples descalificaciones, y los únicos que no acusan a los miembros de esta escuela de ser charlatanes que se limitan a jugar traicioneramente con el lenguaje para presentar

como admisibles tesis que realmente son absurdas. Por todo ello, y por la coincidencia en la utilización de algunos recursos argumentativos como las comparaciones entre enunciados, los neomohistas pueden ser considerados como una corriente fuertemente influenciada por el pensamiento de los dialécticos. La semejanza entre los textos de ambas escuelas es tan notoria que algunos autores, como Hu Shi, han llegado a sugerir que los cuatro capítulos del *Mo Jing* que reúnen los “Cánones” y las “Explicaciones”, y en los cuales no se cita ni una sola vez a Mozi ni al mohismo, son en realidad obra de un dialéctico, concretamente, de Gongsun Long¹⁴⁰. Considero que una afirmación como esta no está justificada, ya que en los cánones encontramos, como hemos señalado, una interpretación de las tesis “el señalar no es señalado” y “piedra dura y blanca son tres” que difieren de las que se recogen en el *Gongsun Longzi*, por lo que difícilmente podrían ser obra de un mismo autor. Sin embargo, resulta evidente que ambas escuelas coinciden en tratar una serie de cuestiones que solo son mencionadas por las demás escuelas como ejemplos de sinsentidos que no merece la pena discutir. Parece por tanto claro que existe un fuerte vínculo intelectual entre los dialécticos y los neomohistas.

La corriente neomohista surge así de la confluencia de tres elementos: por un lado, las doctrinas mohistas, que defienden en su mayor parte aunque, como los dialécticos, hagan especial hincapié en el “amor universal”. Por otro, los temas y técnicas argumentativas dialécticas, que comparten parcialmente, aunque los neomohistas, como veremos, apliquen una estrategia diferente. Por último, la reacción ante la crítica al conceptualismo llevada a cabo por Zhuangzi, y que conducía a un escepticismo radical partiendo de la misma concepción del relativismo de las semejanzas y las diferencias que se encuentra a la base del pensamiento de los dialécticos.

Los neomohistas se presentan así como una corriente integrada en el mohismo que asume los descubrimientos de la corriente dialéctica pero los reinterpreta para producir una epistemología claramente objetivista que aleje el fantasma del escepticismo. Para ello, los neomohistas desarrollaron algunos de los aspectos contenidos en el pensamiento dialéctico en una dirección algo diferente: precisaron la definición del tipo de debate *bian*, que ya había sido utilizado por los dialécticos y criticado por Zhuangzi, estipulando que debía plantearse entre alternativas contradictorias, garantizando así la decidibilidad del mismo; establecieron distintos tipos de semejanzas y diferencias con el objeto de evitar que un argumento pudiese ser refutado por medio de una diferencia irrelevante; pusieron límites al uso inferencial de las categorías; y modificaron el uso de las comparaciones entre las características lingüísticas de los enunciados, sustituyendo la estrategia dialéctica que empleaba paradojas o enunciados que parecían contrafacticos a primera vista,

¹⁴⁰ HU SHIH. *The development of the logical method in ancient China*. New York, Paragon Book, 1963. Pág.128.

por otra estrategia que partía de enunciados comúnmente aceptados para utilizarlos como fuente de argumentos analógicos. De este modo, los neomohistas produjeron la teoría de la argumentación más desarrollada que conservamos de la China pre-Han, y a cuyo estudio dedicaremos el resto de esta tesis.

IV. 2. El texto del *Mo Jing*.

El *Mo Jing* es el único texto conservado de la escuela neomohista, y se supone redactado por miembros de esta escuela alrededor del año 300 a.C. En cualquier caso, sería posterior a la composición de los capítulos interiores del *Zhuangzi* y a la exposición de las doctrinas de Gongsun Long, ya que el texto contiene referencias a las doctrinas de ambos. El texto se compone de seis capítulos incluidos en el *Mozi*. Cuatro de ellos forman un conjunto claramente interrelacionado: los capítulos 40 y 41, denominados “Cánones” (*jing* 經), que probablemente eran originalmente un solo libro¹⁴¹, y que constan de una serie de definiciones y enunciados cortos; y los capítulos 42 y 43, denominados “Explicaciones” (*shuo* 說), cuyo contenido se corresponde uno a uno con los enunciados de los dos capítulos anteriores, y que se cree fueron compuestos poco después de estos como comentario de los mismos. Estos cuatro capítulos forman el libro 10 del *Mozi*, y se encuentran por tanto separados de los otros dos capítulos que se consideran escritos neomohistas, el capítulo 44, “Ilustraciones mayor” (*Da qu* 大取) y el capítulo 45, “Ilustraciones menor” (*Xiao qu* 小取), que se encuentran en el libro 11 del *Mozi*. El primero de ellos, que ha sido a veces considerado como una simple colección de fragmentos, se ocupa de temas de ética (fundamentalmente la doctrina mohista del “amor universal”) y contiene también algunos párrafos relevantes para la epistemología y la teoría de la argumentación. El segundo es un discurso continuo que trata acerca del debate *bian* y constituye el texto sobre argumentación más sistemático de todo el pensamiento pre-Han.

Los textos del *Mo Jing* fueron considerados durante mucho tiempo como ininteligibles, y en consecuencia no recibieron prácticamente ninguna atención. Su estilo sumamente conciso y oscuro se debe probablemente a que se trataba de textos utilizados para su memorización dentro de la escuela, que precisaban de las

¹⁴¹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.94.

explicaciones de un maestro para ser comprendidos¹⁴² (los dos capítulos de “*Explicaciones*” serían precisamente anotaciones realizadas a partir de estos comentarios). Cuando, tras la unificación de China, la dinastía Qin suprimió todas las escuelas filosóficas salvo la legista, la escuela mohista desapareció como las demás. Pero a diferencia de los confucianos o los taoístas, los mohistas no resurgieron al llegar al poder la dinastía Han, lo cual provocó que los seis capítulos neomohistas se volvieran en buena parte incomprensibles.

Alrededor del 300 d.C. Lu Sheng compuso un comentario de los cuatro capítulos del “*Cánones*” y “*Explicaciones*”, en el que vinculaba cada explicación a su canon. Por desgracia dicho texto se ha perdido. Además, el texto del *Mo Jing* se excluyó de las ediciones del *Mozi* hasta su recuperación a partir de la *Patrología Taoísta* de época Sung, en 1445. En el siglo XVIII, Wang Chung (1745-1794) realizó un comentario que tampoco se conserva, pero del cual sabemos, por referencias de otros autores, que ya reconocía que el texto del *Mo Jing* era posterior al resto de capítulos del *Mozi* y que, por tanto, no podía adscribirse a este autor sino a otro, contemporáneo de los dialécticos de la Escuela de los Nombres. Esto supone el reconocimiento, por primera vez, de la especificidad de la corriente neomohista. Este punto fue finalmente establecido de manera definitiva en el comentario de Sun Yi-jang de 1894. A partir de esta obra, el *Mo Jing* se recuperaba para el público general. Su estudio se vinculó a la reivindicación por parte de los movimientos reformistas chinos de una tradición de racionalidad autóctona e independiente del racionalismo occidental, con Liang Chi-chao (1873-1929) y Hu Shi (1891-1962) a la cabeza¹⁴³.

El *Mo Jing* es un documento con muchos problemas textuales, hasta el punto de que durante mucho tiempo ha sido considerado ilegible. En primer lugar, contiene muchos grafos desconocidos, así como muchas variantes gráficas de una misma palabra. Este fenómeno se debe probablemente al interés de los escritores neomohistas por distinguir diferentes sentidos técnicos de un mismo término, lo cual se lograba añadiendo un radical a un grafo de uso común¹⁴⁴. Existen además muchos grafos corruptos debidos a errores del copista o a sustituciones motivadas por los tabúes de época Sung¹⁴⁵. Cada editor del *Mo Jing* ha hecho su propia propuesta de enmienda de dichos grafos corruptos. Buena parte de la corrupción es sistemática, y las enmiendas realizadas sobre este tipo de grafos corruptos (en las que se toma como criterio común las realizadas por Sun Yi-jang) pueden considerarse seguras¹⁴⁶. Pero aparte de estas, muchas de las enmiendas propuestas por los distintos editores

¹⁴² GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 2001. Pág. 138.; *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.23.

¹⁴³ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.64-72.

¹⁴⁴ *Ibid.* Pág. 76-78.

¹⁴⁵ *Ibid.* Pág.81-86.

¹⁴⁶ *Ibid.* Pág. 81.

eran meramente conjeturales, y se basaban en intentos de hacer inteligibles los pasajes uno a uno, sin tener en cuenta la coherencia del conjunto¹⁴⁷.

En 1978 A.C. Graham publicó un estudio del *Mo Jing* que intentaba resolver estos problemas textuales atendiendo al conjunto de la obra, y que se ha convertido en la obra de referencia en occidente respecto al *Mo Jing*. *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (1978) supuso un gran paso adelante en la inteligibilidad del *Mo Jing*, y constituye al mismo tiempo el intento más sistemático hasta el momento de reconstrucción de las doctrinas neomohistas. Esos dos aspectos de la obra de Graham, el puramente filológico y el de interpretación filosófica, han resistido el paso del tiempo con diferente fortuna: mientras que la mayor parte de las enmiendas de la edición de Graham siguen siendo aceptadas mayoritariamente y su obra sigue siendo en este sentido un texto de referencia, su interpretación de las doctrinas neomohistas y de la estructura de conjunto del texto del *Mo Jing*, sobre la que basa dicha interpretación, han sido bastante criticadas.

IV.3. La interpretación del *Mo Jing* de A.C. Graham.

Graham considera que el objetivo de la escuela neomohista era encontrar una forma de justificación de las doctrinas mohistas que no se apoyara en la autoridad de los sabios reyes de la antigüedad sino en razonamientos estrictamente lógicos. El desarrollo de este programa de investigación habría seguido tres etapas, representadas por los tres textos que, según Graham, componen el *Mo Jing*. La primera de estas etapas estaría recogida en “*Exponer los cánones*”, un texto que Graham reconstruye partir de algunos fragmentos del “*Da qu*”. La intención de dicho texto sería justificar la ética utilitarista del mohismo de manera estrictamente racional e independiente de los conceptos de “Voluntad del Cielo” (originalmente una de las 10 doctrinas mohistas)¹⁴⁸ y “naturaleza humana” (este último introducido en la discusión filosófica partir de las doctrinas de Yang Zhu). La base elegida para fundamentar dicha doctrina serían los conceptos de beneficio y daño¹⁴⁹. Graham postula que en esta misma etapa se habrían definido los dieciséis términos empleados para denominar las 10 tesis mohistas, pero que este texto se ha perdido,

¹⁴⁷ Ibid. Pág. 73.

¹⁴⁸ Graham señala que el concepto de “voluntad del Cielo” se discute al comienzo de “*Exponer los cánones*”, y no aparece nunca más en el resto de la literatura neomohista. GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 23.

¹⁴⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 23

lo cual explicaría que dichos términos no aparezcan definidos en los cánones, a pesar de su evidente importancia para las doctrinas neomohistas¹⁵⁰.

La segunda etapa estaría representada por la composición de los cuatro capítulos de “*Cánones*” y “*Explicaciones*”, que serían una suma de todo el conocimiento, o al menos de todas las disciplinas de las que se ocupaban los neomohistas¹⁵¹. En esta etapa, el neomohismo habría desarrollado una terminología técnica y una precisión gramatical superior a la del resto de escuelas, que Graham considera resultado de un esfuerzo consciente por lograr un uso más lógicamente consistente del lenguaje¹⁵².

Graham encuentra el principio organizador de estos cuatro capítulos en los cuatro objetos de conocimiento que se mencionan en el canon A80: “*El nombre, el objeto, como relacionar, como actuar.*” Graham considera sobre esta base que los neomohistas diferenciaban entre cuatro disciplinas: el estudio de cómo se relacionan los nombres y los objetos (“*descripción*”), el estudio de cómo actuar (“*ética*”), el estudio de los objetos (“*ciencia*”) y el estudio de los nombres (“*argumentación*”) ¹⁵³. Las dos primeras disciplinas se ocuparían del conocimiento contingente, y las dos últimas del conocimiento necesario (respectivamente, de la necesidad causal y de la necesidad lógica). Graham cree que los cánones se dividen en dos mitades paralelas, la primera de las cuales, de A1 a A87, se ocuparía de definir términos, y la segunda, de A88 a B82, se ocuparía de establecer las proposiciones básicas. Graham sostiene que, en cada caso, la secuencia que se sigue es la de las citadas disciplinas, con una sección intermedia que relaciona las dos disciplinas contingentes y las dos necesarias, de tal modo que el conjunto de los cánones sería un compendio de todo el conocimiento neomohista. Según esto, Graham cree que los cánones se organizan del modo que se especifica en la siguiente tabla¹⁵⁴:

¹⁵⁰ Ibid. Pág. 235-36.

¹⁵¹ Ibid. Pág.24.

¹⁵² Ibid. Pág 111-13.

¹⁵³ Los nombres de estas disciplinas son adjudicados por Graham, y no aparecen como tales en el Mo Jing.

¹⁵⁴ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 229-35.

Disciplina	Definiciones	Proposiciones	Objeto de conocimiento
Descripción	A1-6	A88-B12	Conectar nombre y objetos
Ética	A7-39	Exponiendo los cánones ¹⁵⁵	Como actuar
Conocimiento y cambio	A40-51	B13-16	
Ciencia	A52-69	B17-31	Objetos
Argumentación (bian)	A70-75	B32-82	Nombres
Apéndice: palabras ambiguas	A76-87		

Graham además considera que los neomohistas pretenden reconstruir la ética utilitarista del mohismo a partir de las nociones de “necesidad lógica” (*bi* 必)¹⁵⁶ y “conocimiento a priori” (*xian* 先)¹⁵⁷ que aparecen en los cánones A52 y A94, respectivamente. De este modo, los neomohistas habrían construido un sistema ético de carácter axiomático basado en los términos no definidos de “deseo” (*yu* 欲) y “aversión” (*wu* 惡), a partir de los cuales se establecerían el resto de términos éticos utilizando exclusivamente las relaciones lógicas necesarias y a priori entre los mismos, de modo que todas las definiciones y proposiciones éticas derivarían unas de otras *more geométrico*. Graham considera que este planteamiento axiomático se encuentra presente no sólo en los cánones referidos a la ética (A7-39), sino en el conjunto de la obra¹⁵⁸.

Finalmente, Graham distingue una tercera etapa en la que los neomohistas se percataron de una distinción epistemológica pasada por alto en las etapas anteriores, la existente entre “proposición”, que implica una afirmación, y “nombre”, que no la implica. Con el objetivo de reelaborar una nueva teoría de la descripción, alternativa a la desarrollada en los cánones A1-6 y A88-B12, los neomohistas habrían compuesto un tratado que se correspondería con la reconstrucción que Graham denomina

¹⁵⁵ . Graham plantea que las proposiciones éticas se encuentran ausentes del esquema de “Cánones” y “Explicaciones” porque ya habían sido tratadas en el texto anterior, “Exponer los cánones”. En el programa neomohista de sistematización de todo el conocimiento este texto se situaría, por tanto, entre los cánones B 12 y B 13, pero Graham considera que se mantuvo como un texto independiente por las dificultades que suponía reescribir el texto. GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 24.

¹⁵⁶ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 22.

¹⁵⁷ GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 2001. Pág. 144.

¹⁵⁸ *Ibid.* Pág. 146.

“Nombres y objetos”¹⁵⁹. Graham compone este texto a partir del “*Xiao qu*”, al que considera como un tratado sobre la descripción, y al que reconoce como un discurso continuo y el texto neomohista más inteligible¹⁶⁰. En dicho tratado, Graham interpola los fragmentos del “*Da qu*” que se ocupan de temas lógicos o epistemológicos, y que excluyó de su reconstrucción de “*Exponer los cánones*”.

IV.4. Crítica a la interpretación de Graham.

La interpretación de Graham ha sido bastante criticada por otros autores¹⁶¹. En primer lugar, en el texto no existe ningún tipo de división explícita, subtítulos o indicación de ninguna clase que evidencie esta estructura. En segundo lugar, los contenidos de los cánones parecen resistirse a entrar en el esquema de Graham. La ética, supuestamente la disciplina más importante para los mohistas, carece de proposiciones, lo que Graham explica suponiendo que estas se encuentran en el documento que reconstruye bajo el título “*Exponer los cánones*”. Por otra parte, existen dos bloques de contenidos, como puede verse en la tabla anterior, que escapan a la división cuadripartita: una sección puente entre las disciplinas contingentes y las necesarias, y un apéndice acerca de palabras con usos ambiguos. Ninguno de estos dos apartados sigue a su vez la división cuadripartita, y en ellos se encuentran mezcladas diversas cuestiones sin orden aparente. Pero, incluso en los bloques que supuestamente se conforman a las cuatro disciplinas citadas, encontramos cánones que no parecen guardar mucha relación: en el apartado de las definiciones, la sección de la descripción no trata de cuestiones semánticas, como era de esperar, sino que contiene un canon que define la noción de “causa” (*gu*, 故) (A1), otro que define la noción de “parte” (*ti*, 體) (A2), y cuatro referidos a términos relacionados con el conocimiento (“inteligencia” *zhi* 知, “pensar” *lü* 慮, “conocer” *zhi* 知 y “comprender” *zhi* 恕, A3-A6). En la sección dedicada a las definiciones éticas se definen términos como “referir” (*ju*, 舉,) (A31), “decir” (*yen*, 言) (A32), “a punto de” (*qie*, 且) (A33) o “estar de acuerdo” (*tong*, 同) (A39), que parecen relacionarse con cuestiones semánticas antes que con cuestiones éticas. En cuanto a las

¹⁵⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 24.

¹⁶⁰ Ibid. Pág. 101.

¹⁶¹ Las principales revisiones de la obra de Graham se encuentran en los siguientes artículos: Harbsmeier, Ch. “Review of Graham “Later mohist logic, ethics and science”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43/3, 1980, pág. 617-619; Geaney, J. “A critique of A.C. Graham’s reconstruction of the Neo-mohist Canons”, *Journal of the American Oriental Society*, 119/1, 1999, pág. 1-11; Hansen, Ch. “Review of Graham, Later mohist logic, ethics and science”, *Philosophy East and West*, 37/2, 1987. Pág. 241-244..

proposiciones, en la sección de la descripción encontramos los cánones A95-A97 que se refieren al uso de “estándares” (*fa*, 法) y “criterios” (*yin*, 偃), términos que han sido definidos en los cánones A70 y A 71 que Graham adjudica a la disciplina de la argumentación y no a la de la descripción. Y en la sección que se corresponde con la argumentación se discuten cuestiones tales como la doctrina de las Cinco fases (B43), cuestiones éticas sobre el deseo y la aversión (B44), el amor universal (B74-B75) o la benevolencia (B 76), si el calor del fuego es fenoménico o no (B47), cuestiones semánticas como la relación entre los nombres “perro” y “cachorro” (B54), y cuestiones espacio-temporales (B60-64) que en la sección de las definiciones aparecen encuadradas en el apartado de ciencias. Por último, es difícil entender que el canon que expone la estructura de toda la obra no aparezca al principio del texto, ni esté destacado de ningún otro modo, sino que se encuentre en una sección que además Graham considera como un mero apéndice sobre términos ambiguos. Como reconoce Fraser¹⁶² en su revisión de la obra de Graham, la solución más sencilla a todos estos problemas es admitir que Graham se equivocó al identificar la estructura del texto, y que este sigue una ordenación distinta.

Por otra parte J. Geaney¹⁶³ cuestiona la interpretación logicista que hace Graham del *bian* neomohista. La división en disciplinas que plantea Graham implicaría que los mohistas consideraban como campos distintos la semántica y la lógica, identificándose el *bian* únicamente con la segunda. Sin embargo, Geaney señala que el término *bian* se define en el canon A74 implicando la noción semántica de correspondencia con un hecho, y que es posible que una de las características principales de su teoría del *bian* sea precisamente la de no separar las cuestiones semánticas, representadas por la doctrina de la rectificación de los nombres, de las cuestiones estrictamente lógicas o incluso de las cuestiones retóricas. Geaney señala igualmente que Graham separa artificialmente las tres descripciones que se hacen del *bian* en los textos del *Mo Jing* en dos disciplinas distintas: los cánones A70-74 y el canon B35 son englobados por Graham en la disciplina de la argumentación; pero la definición de *bian* del “*Xiao qu*”, de hecho la más completa de todas, la adjudica al campo de la descripción, esto es, de la semántica.

Fraser¹⁶⁴ plantea una alternativa a la concepción de Graham: en lugar de dos disciplinas separadas, semántica y lógica, los neomohistas conciben que ambos aspectos se reúnen en la forma de debate a la que denominan *bian*. Esta forma de debate estaría descrita en toda su extensión en el “*Xiao qu*” (donde, por cierto, incluye como una parte de la misma la relación entre nombres y objetos, esto es, la semántica), mientras que en los cánones podrían encontrarse detalles acerca de las

¹⁶² Ver la Introducción de Ch. Fraser a la reedición de 2003 de *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pág.xxviii.

¹⁶³ GEANEY, J. “A critique of A.C. Graham’s reconstruction of the Neo-mohist Canons”, *Journal of the American Oriental Society*, 119/1, 1999, pág. 1-11.

¹⁶⁴ Ver la Introducción de Ch. Fraser a la reedición de 2003 de *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pág.xxix.

bases teóricas o el funcionamiento práctico de cada uno de los componentes del *bian* enumerados en el “*Xiao qu*”. Fraser no desarrolla esta interpretación alternativa hasta el punto de proponer una reconstrucción sistemática de la teoría del *bian* que pueda sustituir a la de Graham. En esta investigación adoptaremos la visión alternativa de Fraser e intentaremos llevar a cabo dicha reconstrucción, partiendo del texto del “*Xiao qu*”, desarrollando los elementos del *bian* que se citan en el mismo y recurriendo a lo que acerca de ellos se dice en otras secciones del *Mo Jing*.

Graham también defiende que la intención de los mohistas era construir una ética justificada a priori por medio de un sistema axiomático basado en los conceptos primarios de deseo y aversión. Harbsmeier¹⁶⁵ ha aducido al respecto que las definiciones de términos éticos implicadas en ese supuesto sistema axiomático no se encuentran ordenadas en el texto sino dispersas en lo que Graham considera varias secciones distintas, de manera que para que formen dicho sistema tienen que ser recolocadas, algo que parece completamente incompatible con la intención consciente de construir un sistema axiomático. Harbsmeier plantea además una objeción más fuerte a la interpretación de Graham, afirmando que los mohistas no separaron, como cree Graham, la noción de demostración lógica de otros tipos de relaciones necesarias, una distinción que, como observa Harbsmeier, es imprescindible para poder construir un sistema axiomático como el postulado por Graham. En efecto, la noción de necesidad que manejan los mohistas, *bi* (必), definida en A51 como “lo sin fin” (es decir, como aquello que es aplicable siempre y no depende de las circunstancias) se utiliza tanto para referirse a la necesidad lógica como a la causalidad o a la obligación moral. Los neomohistas mantienen la noción de necesidad lógica unida a la de necesidad causal y la de necesidad moral, del mismo modo que mantienen unido lo semántico y lo sintáctico en el *bian*¹⁶⁶.

Finalmente, la división cuadripartita de Graham se fundamenta en la suposición de que el canon neomohista representa una especie de suma del conocimiento de la época en cada una de las cuatro disciplinas. Sin embargo esto es indefendible, ya que el conocimiento existente en ese momento supera con mucho el reflejado en el texto neomohista. Reding, que está de acuerdo con Graham en cuanto al carácter axiomático de la obra, niega sin embargo que esta sea un compendio del saber, puesto que la sección matemática se limita a los conceptos más básicos, tales como el punto, la línea, el círculo y el cuadrado¹⁶⁷. Otro tanto podría decirse de la mecánica y la óptica, ya que lo reflejado en el *Mo Jing* proporciona una sensación fragmentaria, no de exposición completa y resumida de una disciplina, que en cualquier caso no parece corresponderse con los

¹⁶⁵ HARBSMEIER, CH. “Review of Graham “Later mohist logic, ethics and science”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 43/3, 1980, Pág. 617-619

¹⁶⁶ Ibid. pág.619.

¹⁶⁷ REDING, J.P., *Comparative Essays In Early Greek And Chinese Rational Thinking*, Hants, Ed. Ashgate, 2004 . Pág. 53.

conocimientos técnicos demostrados por los propios mohistas en los capítulos militares del *Mozi*.

En definitiva, la interpretación de Graham no parece adecuarse suficientemente ni a la estructura ni al contenido de los textos neomohistas. Sin embargo, sus críticos no han propuesto una interpretación de conjunto alternativa, de modo que la obra de Graham continua siendo en Occidente el planteamiento de referencia para el estudio de las doctrinas neomohistas. Nuestra intención en este capítulo es precisamente producir una reconstrucción de la teoría del *bian* neomohista alternativa a la elaborada por Graham, basándonos en las críticas anteriormente expuestas y en los datos que se detallarán a continuación. Dicha reconstrucción es clave para la argumentación analógica por dos razones: la teoría del *bian* neomohista recogida en el “*Xiao qu*” se presenta como una teoría acerca del tipo de debate *bian* (esto es, debate entre dos alternativas exhaustivas y mutuamente excluyentes), y no específicamente como una teoría de la argumentación analógica. Sin embargo, dos de los elementos que en dicha teoría se aplican a todas las formas de argumentación puede considerarse que tienen carácter analógico: los conceptos de semejanza y diferencia, y la Regla de Oro que solo puede aplicarse por medio de la comparación. Esto hace que el estudio del *bian* neomohista sea muy relevante para comprender cómo funcionaba la argumentación analógica en el pensamiento pre-Han.

En segundo lugar, aunque el “*Xiao qu*” comienza como una descripción general del *bian*, a medida que avanza, va centrándose exclusivamente en los tipos de argumentación que utilizan la comparación y en sus criterios de corrección. Algo más de la mitad del texto constituye por tanto una teoría de la analogía, si bien englobada en una teoría de la argumentación más general. Esta es, de hecho, la única teoría sistemática de la analogía que conservamos de esta tradición de pensamiento. El resto de referencias teóricas a la argumentación analógica que podemos encontrar son meros comentarios que surgen a lo largo de la discusión de otros temas, y en su mayor parte son tan sólo valoraciones negativas de la analogía que la identifican como un recurso engañoso.

IV. 5. Hipótesis.

Nuestra intención, por tanto, es reconstruir la teoría neomohista del *bian* a partir de los textos del *Mo Jing*, en los cuales los distintos elementos de la misma aparecen de forma dispersa. Para dicha reconstrucción, adoptaremos las siguientes hipótesis:

- i) Siguiendo el planteamiento de Fraser, consideraremos que el *bian* es una actividad argumentativa que implica diferentes elementos. La descripción más completa de dicha actividad sería la que aparece al comienzo del “*Xiao qu*”. Según dicha descripción, el *bian* incluye elementos estrictamente lógicos como la determinación de dos alternativas contradictorias, pero también cuestiones semánticas (relación entre nombres y objetos), pragmáticas (daño y beneficio como criterio) e incluso comparativas (semejanza y diferencia). Igualmente, el *bian* implica el uso de los conceptos de “causa” y de “categoría”. El tratamiento que se hace del *bian* en el “*Xiao qu*” es sumamente sucinto, de modo que para precisar las definiciones, usos y criterios de corrección de estos elementos, hay que recurrir a lo que de ellos se dice en el resto del *Mo Jing*. De este modo, la intención de desarrollar una teoría sistemática se le atribuye no a los “*Cánones*” y “*Explicaciones*”, sino al “*Xiao qu*”, reconocido incluso por Graham como el texto neomohista más claro y sistemático¹⁶⁸.
- ii) Los cuatro capítulos de “*Cánones*” y “*Explicaciones*” se considerarán no como un tratado sistemático, sino como una colección de recursos argumentativos preelaborados que se memorizaban para utilizarlos en los debates a fin de defender o atacar una determinada tesis. Desde este punto de vista, la intención del material recogido en estos cuatro capítulos no es primariamente establecer principios generales, sino responder a argumentos concretos, de modo que la comprensión de estos textos depende en buena parte de la identificación de los argumentos a los que replican (usualmente, un argumento que defiende la tesis de otra escuela o un argumento que refuta una tesis mohista). Para esta interpretación de los cánones nos basamos en dos evidencias: en primer lugar, la existencia en el pensamiento pre-Han de otro texto que presenta la misma organización que los cánones, consistente en una serie de tesis (cánones, *jing* 經) seguidas de sus correspondientes explicaciones (*shuo* 說), señalados explícitamente en el texto con estos términos, los mismos empleados en el *Mo Jing*. El texto en cuestión son los dos capítulos titulados “*Nei chu shuo*” 內儲說 (“*Almacén de explicaciones interior*”) y los cuatro titulados “*Wai chu shuo*” 外儲說 (“*Almacén de explicaciones exterior*”), del *Han Feizi*. Estos textos no tienen la intención de proporcionar una teoría de la argumentación sino una serie de ejemplos (en su mayoría, ejemplos históricos o analogías) que pueden utilizarse para defender las tesis expuestas en los cánones. Dichos cánones constan, en los capítulos del *Han Feizi*, tanto de la tesis que se van a defender como de una lista de los ejemplos, citados tan sólo por sus nombres, que son posteriormente desarrollados en su totalidad en las explicaciones. Esto evidencia que a finales del siglo III a.c. existía una estructura expositiva que agrupaba argumentos por temas y citaba, por un

¹⁶⁸ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 101-2.

lado, dichos argumentos (seguramente para facilitar su memorización) y, por otro, sus explicaciones. Graham reconoce que la estructura de estos capítulos del *Han Feizi* es paralela a la de los cánones neomohistas¹⁶⁹, aunque no extrae la conclusión de que estos últimos sean, como los primeros, un almacén de ejemplos.

En segundo lugar, es evidente que algunos cánones hacen referencia directa a argumentos de otras escuelas. Ejemplos claros de este caso son los cánones A40-46, A53-57 y A62-66, que guardan relación directa con las paradojas espacio-temporales de Hui Shi¹⁷⁰; los cánones A67-68, B4, B14 y B36 que hacen referencia al “*Ensayo sobre lo duro y lo blanco*”¹⁷¹, y los cánones B37-38, que se relaciona con el “*Ensayo sobre las cosas señaladas*”¹⁷², ambos del *Gongsun Longzi*; los cánones A80, B39 y B53, que se refieren a la paradoja “*un cachorro no es un perro*”, el canon B17 que se refiere a la paradoja “*la flecha que vuela rauda hay momentos en que no se mueve y momentos en que no está parada*”, y el canon B59, que se refiere a la paradoja “*si a un palo de un pie de largo cada día le van quitando la mitad, en diez mil generaciones aún no se habrá terminado*”, todas ellas atribuidas a los dialécticos en el *Zhuangzi*¹⁷³; los cánones B29-30 constituyen una réplica a la teoría económica que aparece en el *Guanzi*¹⁷⁴; los cánones B32, B34, B66-67, B69-70, B76-78 y B81 responden a los argumentos escépticos y anti conceptualistas del capítulo “*De la unidad de los seres*”, del *Zhuangzi*¹⁷⁵; el canon B42 menciona directamente la teoría de las Cinco Fases; el canon B75 toma postura respecto al debate acerca de la exterioridad o interioridad de la benevolencia y la rectitud que aparece en el *Mencio*¹⁷⁶; y finalmente, los cánones B72-74 citan las objeciones hacia la doctrina mohista del “amor universal” de un anónimo opositor, y responden a las mismas. En todos estos casos, los cánones y sus explicaciones parecen ser una respuesta a un argumento previo más que un intento sistemático por establecer principios generales. Y ello con independencia de que la réplica en cuestión mencione o utilice principios generales que puedan ser aplicados también a otros argumentos.

- iii) Los cánones que según Graham constituían la suma del conocimiento científico de los neomohistas pueden recibir una interpretación analógica en el caso de

¹⁶⁹ Ibid, pág.24.

¹⁷⁰ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.338.

¹⁷¹ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág.91-94.

¹⁷² Ibid. Pág. 81-84

¹⁷³ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.339.

¹⁷⁴ *Guanzi*, Shenzhen, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 1355.

¹⁷⁵ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.42-53.

¹⁷⁶ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 330-32.

que no se trate de réplicas directas a otros argumentos. Como hemos visto anteriormente, Reding considera que los cánones neomohistas no pueden constituir una suma del conocimiento de la época en materia de matemáticas, óptica, física y economía, porque este superaba con mucho los contenidos que aparecen en los cánones, que no sólo son escasos sino excesivamente básicos o anecdóticos. Ya hemos visto que de los quince cánones que Graham identifica con las proposiciones científicas los cánones B17 y B29-30 constituyen réplicas a otros argumentos. El resto de los cánones de ciencias se distribuyen en dos series. Una de ellas, los cánones B25-28, se refiere al funcionamiento de cuatro máquinas (la balanza, la polea, la escalera móvil y el mecanismo para erigir columnas). El último de estos cánones se refiere al proceso de “apilar”, *tui* 推, que es el nombre que recibe la cuarta forma de analogía en el “*Xiao qu*”. Los otros tres describen el funcionamiento de las máquinas con los mismos términos que se asocian en el canon A94 a *yuan* 援, la tercera forma de analogía recogida en el “*Xiao qu*”. Esto permite interpretar los cuatro cánones físicos como otras tantas analogías de estos dos procesos contrapuestos de argumentación analógica, en cuyo caso su intención no sería resumir el conocimiento físico de los neomohistas sino utilizar el mismo como fuente para explicar el funcionamiento de las analogías *yuan* y *tui*.

En cuanto a los cánones B18-24, describen una variedad de situaciones en las que la imagen en un espejo se distorsiona en función de la concavidad del espejo o la distancia del objeto al centro del mismo. Graham interpretó estos cánones como un compendio de los conocimientos de óptica neomohistas, pero también pueden ser entendidos como otras tantas réplicas a la analogía taoísta del espejo, según la cual cuando la mente está tranquila y libre de conceptos fijos, puede reflejar la realidad tal cual es. Tenemos constancia de que los neomohistas se opusieron a esta analogía, como al resto de argumentos anti conceptualistas que proceden del *Zhuangzi*. Los citados cánones pueden ser, por tanto, un modo de utilizar los conocimientos de óptica de los neomohistas para mostrar que la analogía del espejo no es adecuada en tanto que el dominio fuente, el espejo, no tiene la cualidad de reflejar neutralmente la realidad que le atribuyen los taoístas. Por otra parte, la presencia de argumentos analógicos en los cánones está atestiguada gracias a las propias fuentes neomohistas, ya que tanto en el “*Da qu*” como en los “*Cánones*” y “*Explicaciones*” aparecen argumentos que en el “*Xiao qu*” son clasificados como analogías, tales como “*mucho de un caballo blanco es blanco; mucho de un caballo ciego no es ciego*”, en B3, o “*un cachorro es un perro, pero “matar un cachorro no es matar un perro”*”, en B53.

- iv) Los cánones tienen una estructura organizativa que se refleja en la forma gramatical de sus enunciados. Así, los cánones A1-A75 consisten todos en definiciones de términos con una misma estructura gramatical (todas las

definiciones terminan con la partícula *ye* 也); los cánones A76-A87 consisten todos en varias definiciones para un mismo término (y no se emplea la partícula *ye* 也); los cánones A 88-A99 consisten en proposiciones y un comentario sobre las mismas. De estos comentarios se han perdido los de A89-A92, y de los siete restantes, cinco consisten en imperativos que especifican cómo se debe actuar ante una determinada situación argumental, por lo que el conjunto parece constituir una serie de reglas prácticas de argumentación; finalmente, los cánones B1- B82 consisten todos ellos en proposiciones seguidas de los términos *shuo zai* 說在, (“la explicación reside en”) que introducen los nombres de uno o más argumentos que son detallados en la explicación.

Esta organización parece estar enfocada al modo en que se utilizan los ejemplos del almacén. El primer grupo estaría formado por aquellos argumentos en los que la clave de la defensa o refutación se encuentra en la definición de uno o varios términos. Típicamente, este tipo de cánones forman series agrupadas por temáticas que funcionan como conjuntos interdependientes, mientras que en las otras tres agrupaciones cada canon parece funcionar de manera separada, aunque se reúnan por temáticas. El segundo grupo estaría formado por términos que pueden ser definidos de varias maneras. En este caso, el argumento reconstruido consistiría en acusar al contrario o bien de utilizar el término de manera ambigua, o bien de no emplear el sentido adecuado del término respecto al asunto que se trata. El tercer grupo consistiría, como ya hemos indicado, en una serie de reglas para aplicar en situaciones argumentales típicas. Finalmente, el cuarto grupo sería estrictamente un almacén de ejemplos en los que se asocia una serie de argumentos posibles ya contruidos a la defensa o refutación de las tesis expuestas en el canon, de un modo muy semejante a las colecciones de ejemplos que encontramos en el *Han Feizi*.

- v) Aunque la intención de los “Cánones” y “Explicaciones” no sea primariamente la de proporcionar una teoría sistemática de la argumentación a partir de principios generales, dichos principios existen de hecho entre sus contenidos, bien de forma explícita, bien de forma implícita pero fácilmente reconstruible a partir del funcionamiento del argumento presentado. Además de los principios argumentativos prácticos incluidos en la tercera sección, algunas de las explicaciones dadas en los cánones suponen generalizaciones tales que pueden considerarse como reglas de argumentación. Sin embargo, la tónica general de los cánones no parece perseguir una teorización sistemática acerca del razonamiento y la argumentación, sino más bien la defensa o refutación de argumentos concretos. El análisis de estos argumentos podría llevar a principios generales cuando los conceptos en cuestión sean lo bastante abarcentes como para afectar no solo al argumento que se está tratando, sino

a cualquier argumento posible (como ocurre, por ejemplo, con los conceptos de semejanza y diferencia, o con los tipos de nombres). El establecimiento de principios de aplicación general al razonamiento no tiene necesariamente que estar guiado por la intención consciente y explícita de generar una teoría sistemática (y menos axiomática) de la argumentación, sino que puede surgir como consecuencia de la aplicación de las técnicas habituales en el debate, lo cual constituiría una explicación más parsimoniosa de los principios neomohistas. Esta intención sistemática y teórica está claramente presente en el “*Xiao qu*”, pero es muy dudoso que sea atribuible a los “*Cánones*” y “*Explicaciones*”.

A partir de estas hipótesis, el método que seguiremos para reconstruir la teoría neomohista del *bian* será el siguiente:

a) Tomaremos como punto de partida para la reconstrucción de la teoría neomohista del *bian* el “*Xiao qu*” por tratarse del único texto del *Mo Jing* al que con seguridad puede atribuírsele intención teórica sistemática y que expresamente declara en su comienzo que se ocupa del *bian*. Este capítulo contiene una descripción del modelo de debate defendido por los neomohistas, el *bian*, que incluye los objetivos y elementos de este, al menos una regla general de argumentación, una clasificación (que no parece ni exhaustiva ni mutuamente excluyente) de cuatro tipos de argumentos, todos ellos de carácter analógico y, finalmente, cinco relaciones posibles entre los enunciados que se utilizan en las analogías, con sus correspondientes ejemplos.

b) El texto del “*Xiao qu*” es extremadamente sucinto, y no define prácticamente ninguno de los términos que utiliza, ni desarrolla en detalle las características de los elementos, reglas o tipos de argumentos que menciona. De este modo, proporciona una estructura clara para la teoría del *bian*, pero muy escasos contenidos para la misma. Por ello, dichos contenidos se buscarán en el resto del *Mo Jing*, partiendo del supuesto de que, al tratarse de escritos de una misma escuela cuya composición abarca un periodo de tiempo probablemente no superior al medio siglo¹⁷⁷, deben estar interrelacionados. Para esta tarea partiremos de los términos que se utilizan en el “*Xiao qu*” y los relacionaremos con las otras ocurrencias de los mismos en “*Cánones*” y “*Explicaciones*” y en el “*Da qu*”. Cuando los términos en cuestión sólo aparezcan en el “*Xiao qu*”, o en aquellos casos en que sea recomendable comparar el uso que hacen los neomohistas del término con otros usos presentes en la literatura, se recurrirá a comparar dichos términos con ocurrencias de los mismos en el resto del *Mozi* o en textos de otras escuelas.

¹⁷⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.23.

c) Partiendo del citado supuesto de interrelación y coherencia entre los diversos escritos neomohistas, buscaremos una interpretación de los términos y de la teoría que conforman que permita explicar todas las ocurrencias de cada término dentro de los textos de la escuela. Dicha interpretación constituirá la reconstrucción de la teoría neomohista del *bian* propuesta en esta tesis.

El texto de referencia que utilizaremos a partir de ahora será la traducción del *Mozi* realizada por Ian Johnston y publicada en 2010. Esta traducción, que difiere en algunos puntos de la de Graham, tiene la ventaja de recoger en sus notas a pie de página las diferentes enmiendas propuestas por los distintos editores del *Mo Jing*, entre ellas las de Graham, por lo que puede considerarse que, de algún modo, contiene también las versiones anteriores. La traducción al castellano de la versión de Johnston, junto al texto original en chino clásico, se encuentra en el Apéndice II al final de esta tesis. Dado que todos los párrafos del *Mo Jing* se encuentran numerados y son por tanto de fácil consulta y puesto que proporcionamos el texto completo al final de este trabajo a partir de ahora nos referiremos a los párrafos con su numeración habitual y remitiremos al apéndice para su consulta, prescindiendo de las notas bibliográficas salvo en las ocasiones en que se quiera remitir no al propio texto, sino a las notas de Johnston al mismo.

V. La definición de *bian*.

En este capítulo comenzaremos nuestra propuesta de reconstrucción de la teoría neomohista. Para ello, seguiremos aproximadamente el orden de exposición del “*Xiao qu*”, el último capítulo del *Mo Jing* y el único que podemos asegurar que tiene una intención sistemática.

Comenzaremos ocupándonos de la definición de *bian* 辯, el tipo de debate del que trata la teoría neomohista. El “*Xiao qu*” comienza con una descripción del *bian* que abarca seis elementos. Estos elementos pueden interpretarse como objetivos posibles del *bian*, o como una secuencia de pasos que abarcan desde el planteamiento del *bian* hasta su resolución. Aquí adoptaremos esta última hipótesis, según la cual, los dos primeros elementos constituirían las condiciones que ha de cumplir un *bian* para que este sea decidible, a saber: que se establezca entre dos alternativas exhaustivas y mutuamente excluyentes, con lo cual se garantiza que una y solo una de dichas alternativas resultará vencedora en el debate; y que exista consenso acerca de lo que constituye evidencia respecto al tema discutido, (en este caso, los conceptos de “orden” y “desorden” que constituyen el objetivo final de la toma de decisiones prácticas), con lo cual se garantiza que las posturas de ambos contendientes sean conmensurables.

Los otros cuatro elementos se referirían a los argumentos utilizados en el *bian*. Estos abarcan: i) los tipos de semejanza y diferencia relevantes para el tema tratado, a partir de los cuales se establecerán las categorías sobre las cuales se trazan las inferencias, así como las diferencias que pueden considerarse relevantes para la refutación de dichas inferencias; ii) el aspecto referencial de la argumentación, representado por la versión neomohista de la doctrina de la rectificación de los nombres, que se ocupa de la relación entre los términos y sus referentes en la realidad; iii) el aspecto pragmático de la argumentación, basado en los conceptos de

“daño” y “beneficio”, que básicamente coincide con el tercer criterio mohista; iv) y finalmente la utilización de la duda como garantía procedimental, consistente en el cuestionamiento de los argumentos del proponente. Una vez que se lleva a cabo este último paso se dispone ya de la información suficiente para adoptar la decisión práctica que es el objetivo final del debate, con lo cual la “resolución de las dudas”, que es como denominan los neomohistas a esta sexta fase, tiene carácter conclusivo además de argumentativo.

En el estudio de estos seis elementos podemos destacar varios puntos especialmente relevantes. En primer lugar, la definición de las alternativas exhaustivas y mutuamente excluyentes al mismo tiempo como términos *shi-fei* (“es-no es”) y como términos *bi* (“otro”) y términos *fan* (“conversa”). Si bien la descripción de las alternativas como *shi-fei* supone que estas son contradictorias entre sí en el sentido lógico del término, su descripción como *bi* y *fan* supone que entre ambas alternativas existe una relación dialéctica de la que la contradicción lógica es tan solo un caso específico. Este planteamiento muestra que la concepción que tienen los neomohistas acerca de las posiciones discutidas en el debate no es prioritariamente de tipo deductivo, y resta apoyo a interpretaciones como las de Paul o Graham, que en parte se basan en sobrevalorar la importancia que tiene para la argumentación neomohista el principio de contradicción lógica que se utiliza para establecer las alternativas *shi-fei*.

En segundo lugar, debemos destacar el tratamiento que reciben los conceptos de semejanza y diferencia. Los neomohistas parten del problema de la relatividad de la semejanza y la diferencia planteado por Zhuangzi e intentan resolverlo por medio de clasificaciones de tipos de semejanza-diferencia. Estas clasificaciones permitirían determinar qué tipo de semejanza-diferencia es relevante para un debate en cuestión, e impedirían que cualquier argumento fuese refutado por medio de una diferencia irrelevante. Como veremos, los neomohistas consideran que para que una diferencia pueda ser considerada como relevante en la refutación de una inferencia, debe ser una diferencia perteneciente al mismo tipo de semejanza-diferencia en que se basa la inferencia en cuestión. Entre estos tipos de semejanza-diferencia destacan las semejanzas-diferencias *shi-fei* y *ran-bu ran*. La primera de ellas, *shi-fei*, se refiere a tipos de enunciados atributivos (A es B, A no es B); la segunda, *ran-bu ran*, se refiere a la posibilidad de sustituir o no (“es así”, “no es así”) el término sujeto por el término predicado de los enunciados anteriores cuando dichos términos aparecen en otros enunciados y son modificados por el resto de términos que aparecen en estos. Estos dos tipos de semejanza-diferencia constituyen la base de uno de los tipos de argumentos por comparación que se citan en el “*Xiao qu*”, el argumento *mou*, que consiste en establecer comparaciones entre enunciados. Este tipo de argumento constituye de hecho el tema principal del “*Xiao qu*”, y al mismo se dedica más de la mitad del texto. Nos ocuparemos de este tipo de argumento en el capítulo IX.

En tercer lugar, la doctrina de la rectificación de los nombres que proponen los neomohistas se diferencia netamente del resto de versiones de esta misma doctrina existentes en el pensamiento pre-Han. Mientras que estas otras versiones se centran en la relación entre los términos aislados y sus referentes reales, la versión neomohista planteará que la referencia de un término se altera cuando se encuentra en el contexto de un enunciado. El resto de términos presentes en el enunciado modifican el uso de los términos y en particular afectan a que la sustitución de un término por otro pueda ser considerada equivalente, o no, en ese contexto. Se trata, por tanto, del mismo problema que ya planteaban las semejanzas-diferencias *shi-fei* y *ran-bu ran*. Como entonces, es probable que la principal intención de los neomohistas con esta forma de entender la función referencial del lenguaje sea defender la aceptabilidad de los argumentos *mou*.

Dada la importancia del término *bian* para la teoría neomohista, antes de exponer la descripción que del mismo aporta el “*Xiao qu*” estudiaremos brevemente la evolución de este término hasta alcanzar el sentido técnico que le otorgan los neomohistas.

V.1. Desarrollo del término *bian*.

El término *bian* 辨 procede probablemente de *bian* 辨, “distinguir, discriminar”, en el que se ha sustituido el elemento central *dao* 刀 (“cuchillo”) por el elemento *yan* 言 (“decir”, “discurso”) ¹⁷⁸. *Bian* 辨 aparece por primera vez en los capítulos centrales del *Mozí*. En estos textos se utiliza con el significado de “distinguir”, que comparte con “*bian*” 辨 ¹⁷⁹. Encontramos también otros significados relacionados con el significado básico de distinguir, y así podemos encontrar *bian* como “gobierno” o “deber”, en el sentido de las obligaciones que se asocian a las distinciones de clase y rango. Por ejemplo, en el capítulo 12, “*Conformarse al superior II*”, se dice que el Cielo, al designar al Emperador, los señores, los ministros y funcionarios “*distribuyó deberes y les ordenó administrar la justicia del Cielo*” ¹⁸⁰ (*wei bian shi zhi Tian jun* 維辨使治天均). También encontramos el término *bian* referido a una cualidad de una persona, la de ser capaz de hacer las distinciones correctas. Así, en el mismo capítulo 12 se dice que el Cielo escogió para nombrar como Hijo del Cielo a “*un hombre de virtud, sabiduría y sagacidad*” ¹⁸¹ (*xian liang sheng zhi bian hui zhi ren* 賢良聖知辯慧之人) en donde la “sagacidad” se denomina literalmente “inteligencia

¹⁷⁸ CHENG, A. *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002. Pág.86.

¹⁷⁹ Ibid. Pág. 86.

¹⁸⁰ Ibid. Pág. 109.

¹⁸¹ Ibid. Pág. 99.

discriminadora”. Por tanto, en esta etapa no aparece todavía el significado específico de *bian* como “debate”, aunque al término se asocian ya algunos de los rasgos que van a utilizarse en la definición neomohista del *bian*.

Los primeros ejemplos de *bian* como “debate” los encontramos a finales del siglo IV a.C. y comienzos del siglo III a.C. Así, en el capítulo 48 del *Mozi*, “*Gong Meng*”, se utiliza *bian* para referirse a un debate entre Mozi y Chengzi. El término se emplea como verbo (*zi Mozi yu Chengzi bian* 子墨子與程子辯, “*Mozi y Chengzi debatieron*”¹⁸²), y por desgracia solo se reproduce una anécdota de dicho debate, por lo que no es posible saber si aquí el término se está empleando para referirse específicamente al debate entre alternativas exhaustivas y excluyentes definido por el neomohismo, o a cualquier forma de debate en general.

En los capítulos interiores del *Zhuangzi* el término *bian* aparece en cuatro pasajes. En el primero de ellos, perteneciente al capítulo 1, “*En placentera libertad*”, se emplea dos veces, una en el sentido de “separar” y otra en el sentido de “cambiar, alterar”, concretamente referido a la alternancia entre los seis *qi* o elementos¹⁸³. Los otros tres párrafos se encuentran en el capítulo 2, el de mayor contenido epistemológico del texto, “*De la unidad de los seres*”. Aquí el término *bian* se utiliza en el sentido de “distinguir” pero también de “argumentar”, por ejemplo cuando dice “*El sabio discute pero no arguye*”¹⁸⁴ (*sheng ren yi er bu bian* 聖人議而不辯). En este enunciado puede apreciarse la connotación negativa con que Zhuangzi emplea el término *bian*, que considera más rechazable que la “discusión” en general (*yi* 議). Esto implica que Zhuangzi está utilizando en este momento el *bian* como un término que designa un tipo de debate concreto. Un poco más adelante, emplea el término de manera paradójica con sus dos significados de debate en general y de debate entre alternativas excluyentes cuando dice que el sabio “*discute pero no tiene debates*”¹⁸⁵ (*bian ye zhe, you bu bian ye* 辯也者, 有不辯也). Este último uso de *bian* pertenece a la “pequeña sabiduría” que utiliza conceptos fijos y establece diferencias inamovibles entre los seres, mientras que la “gran sabiduría” comprende la unidad de estos:

“El Gran Dao no admite ser alabado. El Gran Debate (da bian, 大辯) no requiere palabras. La Gran Benevolencia no es benevolente. El Gran Desinterés no alardea de su humildad. El Gran Coraje no es terca valentía. El Dao que se manifiesta no es el Dao. Las palabras que argumentan (bian 辯) no tienen éxito. La benevolencia que se ejerce constantemente no cumple su objetivo. El desinterés que alardea de su pureza no es genuino. El coraje terco no es efectivo. Estos cinco parecen circulares, pero tienden a volverse cuadrados. Por tanto el conocimiento que se

¹⁸² Ibid. Pág. 691.

¹⁸³ Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.7.

¹⁸⁴ Ibid. Pág.31

¹⁸⁵ Ibid. Pág. 31

detiene en esto no conoce lo más grande. ¿Quién conoce el argumento (bian 辯) que no necesita palabras, y el Camino que no es andado?”¹⁸⁶

Más adelante en el mismo capítulo encontramos un párrafo en el que queda claramente establecido que este debate “pequeño” que rechaza Zhuangzi es aquel que sólo tiene en cuenta dos alternativas y en el cual, aplicando el principio de contradicción, se supone que tiene que haber necesariamente un vencedor y un vencido:

“Si vos y yo disputamos (bian 辯), y vos me vencéis, y yo no puedo venceros, ¿quiere ello decir que por fuerza vos tenéis razón y que yo no puedo menos que estar equivocado? Y si soy yo el que os vence, y vos no podéis vencerme, ¿fuerza es que yo tenga razón y vos estéis equivocado? ¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y el otro está equivocado? ¿o bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saberlo, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? Si a uno de vuestra opinión, estando de acuerdo con vos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de mi opinión, estando de acuerdo conmigo, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión a la vuestra y a la mía, no estando de acuerdo con ninguno de los dos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la vuestra y que la mía, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo y manera que, no pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habría que esperar a un cuarto? Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir, y llegarás en paz al término de tus años. ¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El “es” es “no es” (shi bu shi, 是不是), y el “si” es “no” (ran bu ran, 然不然) Si el “es” es verdaderamente “es”, entonces es diferente (yi, 異) del “no es”, y esto no se puede rebatir (wu bian, 無辯). Si el “si” verdaderamente es “si”, entonces es diferente del “no” y esto tampoco se puede rebatir (wu bian 無辯). Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (yi, 義); antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él”¹⁸⁷

En este párrafo Zhuangzi identifica el *bian* con un debate en el que se supone que una de las dos alternativas es correcta y la otra errónea, pero advierte que existen otras dos posibilidades: que las dos alternativas sean correctas o que las dos alternativas sean erróneas. Como veremos más adelante, los neomohistas contestaron a esta crítica aduciendo que para que existiera realmente *bian*, los enunciados tienen que ser contradictorios entre sí, esto es, exhaustivos y mutuamente excluyentes, y que sólo en caso de que no se cumpliera esta condición eran posibles las otras dos situaciones que señala Zhuangzi. Pero para Zhuangzi la cuestión no reside simplemente en la contradicción estricta de los enunciados, sino

¹⁸⁶ Ibid. Pág. 31.

¹⁸⁷ Ibid. Pág.37-39.

en la posibilidad de que incluso si realmente lo son, ambos pueden ser armonizados desde una perspectiva más amplia.

Zhuangzi basa esta afirmación en dos aspectos clave de su doctrina: en primer lugar, la realidad está continuamente cambiando, de modo que lo que ahora es más tarde deja de ser, y lo que ahora tiene unas características (es “así”, *ran* 然) en algún momento dejará de tenerlas. Por otro lado, Zhuangzi considera que la realidad es una y continua, y que todas las divisiones conceptuales que establecemos en ella son convencionales y relativas, de modo que tan justificado está utilizar un conjunto determinado de distinciones como cualquier otro conjunto alternativo. Por ambas razones, desde el punto de vista de la globalidad, puede decirse que el “es” es “no es” y, por tanto, que no existe contradicción estricta entre dos enunciados, sino que dicha contradicción depende del sistema artificial de categorías que emplea cada uno de nosotros, y del periodo de tiempo que hemos decidido considerar como una unidad (aunque el tiempo no se compone de unidades sino que es continuo e infinitamente divisible). Ante ello, Zhuangzi propone renunciar a las distinciones conceptuales, a las que aquí se refiere como *yi* 義, (“rectitud”), una de las virtudes confucianas que implica más los comportamientos culturales asociados a las distintas clases sociales que las categorías naturales de las cosas, y no como *bian*, a pesar de que en este mismo capítulo se utiliza *bian* con el sentido de “distinción”. Los neomohistas replicarán a esta segunda crítica planteando que, aunque una entidad X pueda ser en un momento Y, pero en otro Z, sigue siendo cierto que en un momento dado y para un sistema determinado de categorías, esa entidad X o es “esto” o es “no esto”.

En el *Mencio* aparece también el término *bian* en dos pasajes empleado en el sentido de “debate”. El primer pasaje dice:

“El discípulo Gongdu dijo: “Todos los que no pertenecen a nuestra escuela dicen que al maestro le gusta la discusión (bian, 辯). Me atrevo a preguntaros si esto es así.” Mencio respondió: “¿Cómo podría gustarme la discusión? Pero no tengo más remedio que discutir.”¹⁸⁸

En el segundo dice:

“Mencio dijo: “Los que huyen de las doctrinas de Mozi necesariamente se vuelven a las de Yang, y los que huyen de Yang se vuelven a las de nuestra escuela. A los que así vienen se los recibe sin más problema. Lo que hoy en día disputan (bian 辯) con los antiguos discípulos de Yang y Mo son como los que persiguen un cerdo y cuando ya le han hecho entrar en la pocilga, le atan además las patas.”¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág.276.

¹⁸⁹ *Ibid.* Pág.374.

En ambos casos, el *bian* tiene una connotación negativa. Claramente Gongdu cita la opinión del resto de las escuelas sobre Mencio como una crítica a este. Probablemente se refiera a las otras escuelas confucianas, ya que entre los confucianos era habitual sospechar de las habilidades retóricas y dialécticas porque podían ser utilizadas para atacar los principios de la tradición. Mencio parece admitir dicha valoración, pero al tiempo ha decidido combatir a los que usan el *bian* con sus propias armas, en lugar de refugiarse en los principios confucianos como hacían otros miembros de la escuela, aunque realmente considere a estos últimos como superiores a los argumentos racionales de sus rivales. De este modo, Mencio estaría llevando a cabo una argumentación a partir de esquemas y principios que no comparte. Desde este punto de vista, cobra más sentido el planteamiento del segundo párrafo, en el que se considera una pérdida de tiempo utilizar el *bian* con alguien que ya ha aceptado los principios confucianos.

La cuestión es si este *bian* que aparece en el *Mencio* se refiere al debate en general o al significado más especializado de debate entre alternativas contradictorias. Ninguno de los dos párrafos nos permite determinarlo: el segundo, que se reproduce completo, no aporta ninguna pista acerca de en qué consiste ese *bian*, y el primero se limita a poner una serie de ejemplos históricos de cómo se ha ido perdiendo progresivamente la doctrina de los antiguos reyes sabios, y ha sido sustituida por doctrinas que utilizan un “lenguaje malvado” (*xie shuo* 邪說) para atacar los principios confucianos de la benevolencia y la rectitud, pero no especifica en qué consisten las técnicas de argumentación empleadas por sus rivales.

Si acudimos a los debates entre Mencio y los miembros de otras escuelas que se recogen en el libro, no encontramos verdaderos *bian* entre alternativas contradictorias. Los debates con Gaozi en el libro VI¹⁹⁰, que son los que más recuerdan al *bian* neomohista, solo son aparentemente debates entre dos alternativas exhaustivas. Por ejemplo, el famoso debate acerca de si el agua tiene o no una tendencia natural predeterminada puede parecer un *bian* ya que Gaozi y Mencio defienden dos posturas exhaustivas y excluyentes (que el agua no tiene tendencia y que sí la tiene, respectivamente). Pero, en realidad, estos no son los dos enunciados acerca de los cuales se está debatiendo, sino argumentos analógicos empleados para defender las dos posturas en discusión, que son que el ser humano no tiene una tendencia natural hacia el bien o el mal (Gaozi) y que el ser humano tiene una tendencia natural hacia el bien (Mencio). Evidentemente, existe una tercera posibilidad, posteriormente defendida por Xunzi: que el ser humano tenga una tendencia natural hacia el mal. Por tanto, o bien el debate no se ha establecido en términos de un *bian* estricto, o bien se trata de un *bian* fallido, es decir, mal planteado. Ante todo esto, debemos limitarnos a afirmar que cuando Mencio reconoce utilizar el *bian*, aunque lo considere de rango inferior a los principios

¹⁹⁰ Ibid. Pág.329-33.

confucianos, se está refiriendo a los debates en general, y no específicamente al *bian* neomohista, aunque posiblemente este, y sus técnicas, también fueran conocidas por Mencio.

V1.1. Origen del *bian* neomohista.

El origen del uso del término *bian* como sinónimo de debate probablemente se encuentre en los dialécticos de la Escuela de los Nombres, quienes antes de recibir esta denominación en época Han eran conocidos como *bian shi* 辯士 “eruditos que debaten”. Esta denominación aparece en el único texto que conservamos de la escuela, el *Gongsun Longzi*, para designar a Gongsun Long, justo en el comienzo del primer capítulo, y también se aplica una denominación parecida (*bian zhe* 辯者, “aquellos que debaten”) a Huizi, Huan Tuan, y el mismo Gongsun Long, en el último capítulo del *Zhuangzi*, “Bajo el Cielo”, de fecha muy posterior.

Curiosamente, en el *Gongsun Longzi* el término *bian* solo aparece una vez más, en el capítulo 4, “Ensayo entre lo que se transforma y lo que no” (considerado una falsificación del siglo II d.c. por muchos autores), en un momento en que el anónimo interlocutor de Gongsun Long pide terminar un argumento e iniciar otro con la frase “*ta bian*” 他辯 (“¿podríamos ver algún ejemplo más?”, o literalmente, “otro debate”¹⁹¹). Es sorprendente que en el texto en que con más probabilidad esperaríamos encontrar el *bian* expresado a través casos prácticos el término aparezca tan sólo dos veces y, una de ellas, únicamente para calificar a Gongsun Long como dialéctico. Sin embargo, los contenidos de los cinco debates recogidos sí se ajustan a la definición neomohista, ya que todos ellos se establecen entre enunciados contradictorios, exhaustivos y mutuamente excluyentes; concretamente entre la afirmación de una tesis por parte de Gongsun Long y su negación por parte del oponente (como “caballo blanco no es caballo” y “caballo blanco es caballo”). Si tenemos en cuenta que en el “*Xiao qu*”, que es el principal texto teórico acerca del *bian*, solo aparece este término una vez, debemos dar más importancia al contenido del *Gongsun Longzi* que a la presencia del término, y aceptar que la técnica de debate utilizada por Gongsun Long se corresponde, al menos en su planteamiento básico, con el tipo de debate desarrollado teóricamente por los neomohistas.

El planteamiento neomohista del *bian* contenido en el *Mo Jing* se sitúa en este contexto. Los datos anteriormente mencionados indican que el significado originario del término es “distinguir”, tanto como denominación de una acción como

¹⁹¹ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág. 87

de su resultado (“distinciones”). A partir de este significado básico el término se utilizó para denominar la capacidad de aquellos que eran hábiles trazando distinciones en sus argumentos (*bian hui* 辯慧) y, finalmente, a los argumentadores mismos que utilizaban estas técnicas (*bian shi* 辯士, o *bian zhe* 辯者). Entre tanto el término ha adquirido el significado general de “debate”. Este último significado puede usarse a su vez con dos acepciones: como “debate” en general, en cuyo caso no se presupone que dicho debate tenga que estar necesariamente centrado en dos alternativas contradictorias, y como “debate entre alternativas exhaustivas y excluyentes”, es decir, la definición de debate neomohista, más específica. En muchos casos es imposible conocer con seguridad en cuál de estos dos sentidos se está utilizando el término, porque el uso del mismo no aparece acompañado de una descripción del debate en cuestión. Sin embargo, las críticas que aparecen en los capítulos interiores del *Zhuangzi*, datados a finales del siglo IV a.C. o comienzos del III a.C., indican que en aquel momento ya existe el debate centrado en dos alternativas, aunque quizá éstas no hubiesen sido correctamente definidas como dos enunciados lógicamente contradictorios.

En cualquier caso, esto no implica que en ese momento ya existiese una teoría del *bian*. De hecho, el debate entre dos alternativas contradictorias tiene precedentes tan antiguos como los oráculos Shang, sin que existiese ninguna teoría de la argumentación que respaldase estas prácticas. Por otra parte, la crítica del *Zhuangzi* resultaría algo burda si el *bian* ya hubiese sido definido teóricamente en relación al principio de contradicción, como se hace en el *Mo Jing*. Este contiene además refutaciones de varios argumentos del *Zhuangzi*. Siendo así, debemos considerar que la teorización neomohista del *bian* es una reacción a las críticas que recibieron las técnicas argumentativas empleadas por dialécticos y mohistas. Podemos suponer entonces que el *bian* en su sentido neomohista se originó en las técnicas de argumentación dialécticas antes de ser definido teóricamente como tal para hacer frente a las críticas dirigidas contra dichas técnicas desde el tradicionalismo confuciano y el escepticismo anti conceptualista de Zhuangzi. Para defenderse de estas críticas, los neomohistas tuvieron que definir las alternativas de debate y precisar el principio de contradicción de modo que un debate correctamente planteado (es decir, un verdadero debate *bian*) excluyera por principio las situaciones alternativas señaladas por Zhuangzi. De este modo, la teoría no es previa a la práctica, sino a la inversa, un desarrollo necesario para fundamentar una práctica ya existente que había sido puesta en cuestión. La definición neomohista de *bian* como un tipo específico de debate surge así a partir del uso del término *bian* para referirse en general a debates que aún no habían sido delimitados de forma teórica. Esto explica también que continuara usándose el término *bian* en su sentido de “debate” en general, ya que aceptar las restricciones en el debate planteadas por los neomohistas suponía aceptar sus criterios de validez y por tanto verse obligado a aceptar sus conclusiones y doctrinas.

V.1.2. El *bian* posterior al neomohismo.

El término *bian* continuó empleándose de una forma ambigua en los textos de otras escuelas, a veces como denominación del debate en general, con connotación positiva o negativa según los casos, a veces como el tipo de debate asociado a las técnicas dialécticas, siempre con connotación negativa. Finalmente, el término *bian* acabó perdiendo la precisión técnica que recibe en el *Mo Jing* y regresando al significado genérico de “debate” que aún tiene hoy día.

Podemos encontrar un ejemplo de esta concepción del *bian* en el *Zhong lun* 中論, un texto escrito por Xu Gan entre 214-17 d.C. Se trata de una obra de los últimos años del periodo Han occidental, y por tanto se encuentra muy alejada del periodo que hemos fijado para este estudio. Sin embargo, es un ejemplo muy clarificador de cómo el *bian* se transformó a manos de la síntesis confuciana en una forma de debate enfrentada a lo que había sido el *bian* neomohista. Xu Gan comienza el capítulo 8 (*he bian* 覈辯, “Examen del *bian*”), apropiándose del término *bian* y negándose a aquellos que le dieron origen. En lugar de rechazar el *bian* como tal, afirma que eso que algunos llaman *bian* en realidad no lo es, e identifica este “falso *bian*” con el uso de recursos retóricos ilegítimos y engañosos, reproduciendo las acusaciones habituales contra los dialécticos:

“Lo que las personas vulgares (su shi, 俗士) llaman “debate” (bian, 辯) no es debate en absoluto (fei bian ye, 非辯也). Que lo llamen debate, aunque no lo sea, se debe probablemente a que han oído la palabra “debate” pero no conocen su realidad. Por tanto, consideramos esto ridículo. La persona a la que comúnmente nos referimos como “debatiente” (bian zhe, 辯者) es, de hecho, un charlatán.”¹⁹²

A continuación, Xu Gan aporta su propia definición de *bian* que se centra en la fuerza persuasiva de la argumentación, y no en la posibilidad o imposibilidad de refutar una postura dada:

“El debate consiste en persuadir a la gente en sus corazones (fu bian zhe qiu fu ren xin ye, 夫辯者、求服人心也), no en la sumisión verbal (fei qu ren kou ye, 非屈人口也). Por tanto, el debate articula distinciones (bie, 別) y también distingue diferentes categorías (lei, 類) de asuntos hábilmente, de modo que las dispone claramente. El debate no consiste en ser ingenioso con las palabras y discursos para sobrepasar la cabeza de la gente.”¹⁹³

Como puede verse, la definición mantiene el sentido “discriminador” del *bian*, pero no hace ninguna referencia a que dichas distinciones tengan que ser exhaustivas y excluyentes, sino sólo a la claridad que introducen en el discurso. En principio, parece ser que se trata meramente de una cuestión ética de intenciones: el

¹⁹² XU GAN, *Balanced Discourses*, Crawfordsville, Yale University Press, 2002. Pág. 99.

¹⁹³ Ibid. Pág.99.

buen debate intenta aumentar la comprensión del oponente, no confundirlo a través de un uso retorcido de las palabras para obtener la victoria sobre él. Sin embargo, esta declaración de imparcialidad no es totalmente sincera. En primer lugar, es evidente que no se tienen en cuenta las doctrinas y puntos de vista de aquellos a los que se considera como defensores del “mal *bian*”. Pero además Xu Gan impone un criterio externo para determinar cuándo una distinción de categorías es “iluminadora” y cuándo produce confusión:

“Las palabras usadas en el debate deben ser directas, no intrincadas e instructivas. Su ritmo debe modularse de modo que no transgreda las enseñanzas rituales (li jiao 禮教) y deben servir como un valioso complemento a esas enseñanzas.”¹⁹⁴

Al imponer los principios rituales como límite para considerar que las palabras que se pronuncian en un debate son sinceras y clarificadoras, Xu Gan está de hecho considerando que sólo aquellas doctrinas que se basen en estos principios, defendidos por los confucianos, pueden ser tenidas en cuenta. El debate, por tanto, solo es posible en el seno de la corriente confuciana, ya que cualquier otro planteamiento que parta de una base diferente es inmediatamente condenado por principio como palabrería, sin necesidad siquiera de mostrar por medio de argumentos racionales cuál es el fallo que existe en el discurso del oponente. De este modo, la práctica del *bian* de los dialécticos y la teoría del *bian* de los neomohistas desaparece para ceder su denominación a una forma de debate escolástico que toma por principio la tradición recibida y que no concibe siquiera la posibilidad de encontrar un criterio racional al margen de dicha tradición que pueda resolver las disputas que surjan entre esta y otras alternativas.

V. 2. La descripción neomohista del *bian*.

El “*Xiao qu*” comienza con una definición de *bian* que marca a este capítulo como una teoría acerca de esta forma de debate. La definición consta de una serie de características del *bian* que pueden ser entendidas como objetivos o funciones del mismo, ya que nos dicen de qué se ocupa el *bian*. Al tiempo, algunas de ellas pueden ser consideradas como condiciones previas para el establecimiento de un verdadero *bian*, en particular la primera, que aparece en el canon A75 como la definición mínima de *bian*. Por otra parte, las seis funciones que se mencionan en la descripción del “*Xiao qu*” están dispuestas de tal manera que sugieren una secuencia en el tratamiento del tema debatido. Nos ocuparemos de esta posibilidad una vez que hayamos examinado el contenido de esos seis elementos. El texto dice:

¹⁹⁴ Ibid. Pág.101.

“El debate trata de hacer clara la distinción entre lo correcto y lo erróneo (verdadero y falso), e investigar los patrones de orden y desorden. Trata de clarificar los ejemplos de semejanza y diferencia, examinar los principios de nombre y entidad, determinar qué es beneficioso y qué dañino, y resolver lo que es dudoso e incierto”.

Como puede verse, la descripción tan solo aporta por cada uno de los elementos una pareja de conceptos (correcto-erróneo, orden-desorden, semejanza-diferencia, nombre-entidad, beneficioso-dañino, dudoso-incierto) y un verbo que indica muy vagamente el tratamiento que se aplica a dichos conceptos. En los cuatro primeros casos, también aporta un concepto que indica cuál es el aspecto relevante a la hora de tratar la pareja de conceptos (“distinción”, “patrón”, “ejemplos” y “principios”). La descripción por sí misma no permite entender en qué consiste esta teoría del *bian*. El ejemplo más claro lo encontramos en el elemento “nombre-entidad”, que evidentemente se refiere al componente semántico de la argumentación que era tratado por medio de la doctrina de la rectificación de los nombres. Sin embargo, existen muy diferentes versiones de esta doctrina utilizadas por distintas escuelas. Por tanto, decir que el *bian* se ocupa de los principios de nombre y entidad no nos aclara en absoluto en qué consisten dichos principios para los neomohistas. Para averiguar esto, así como para aclarar el sentido y funcionamiento del resto de los elementos, tendremos que acudir a los otros textos neomohistas. Examinaremos ahora, uno a uno, estos elementos.

V.2.1. “Hacer clara la distinción entre lo correcto y lo erróneo (verdadero y falso)”: *ming shi fei zhi fen* 明是非之分.

La primera función del *bian* consiste en trazar una distinción entre *shi* 是 y *fei* 非. Esta función discriminativa es la que tenía el término *bian* en su origen, pero aquí se emplea otro término común para referirse a las distinciones, *fen* 分. A pesar de su preocupación por la precisión del lenguaje técnico, los neomohistas también emplean el término *bian* en el doble sentido de “discriminación” y “debate”. Concretamente, en el canon A93 aparece el término *bian* como “discriminación”, empleado para referirse a una cualidad de la mente; y en el párrafo 9 del “*Da qu*” se utiliza para decir que intención y resultado no son lo mismo y por tanto deben “distinguirse”. Pero en el contexto de la definición de *bian* que se está dando en el “*Xiao qu*” no parece apropiado utilizar el mismo término *bian* en su otra acepción.

Aquello que se separa o discrimina son las alternativas *shi-fei*, 是-非, que pueden ser interpretadas de dos formas complementarias. En primer lugar, tienen el sentido de “ser/no-ser”, que puede identificarse con los dos términos contradictorios que como veremos constituyen la definición de *bian* del canon A75. La otra

posibilidad es entender *shi-fei* como “correcto-erróneo”. Entendida de esta última manera, la primera función se referiría a que el objetivo del debate es decidir cuál de las alternativas contradictorias es la adecuada. Este sentido de *shi-fei* incluye no sólo el de “verdadero-falso”, sino cualquier criterio de corrección, y puede aplicarse por tanto no sólo a cuestiones teóricas, sino también a cuestiones prácticas que se ocupan de decidir cuál es la acción correcta. Como veremos más adelante, el segundo elemento de la definición de *bian* supone que este se concibe como un debate práctico más que meramente teórico. En cualquier caso, esta interpretación de los términos es compatible con la anterior, ya que de los enunciados contradictorios solamente uno se adecuará a la realidad, de manera que dos alternativas *shi-fei*, en el sentido de contradicción, son necesariamente correcta la una e incorrecta la otra. Ahora bien, el sentido conclusivo del *bian*, en tanto que toma de decisiones, parece estar mejor representado por el último elemento, “resolver lo que es dudoso e incierto”, que por el primero. En este se “hace clara la distinción” entre las dos alternativas, lo cual parece implicar no la decisión entre ambas, sino la delimitación de las mismas. Bajo esta interpretación, la distinción entre *shi* y *fei* supondría establecer las alternativas de debate de manera que sean contradictorias entre sí. Esto no supone todavía haber decidido cuál es la alternativa correcta y cuál la incorrecta, pero sí asegurarse que, necesariamente, el resultado del debate será que una de ellas es correcta y la otra incorrecta. A continuación, nos centraremos en esta función delimitadora de los conceptos *shi* y *fei*, e intentaremos establecer cuál es la relación que existe entre ambos términos, ya que como veremos a continuación es posible que dicha relación vaya más allá de la contradicción lógica.

V.2.1.1. *Shi-fei* como contradicción lógica.

Los términos *shi-fei* se utilizan en el canon B34 para definir el *bian*. El objetivo de este canon es atacar el argumento del *Zhuangzi*, según el cual no puede determinarse cuál es el vencedor en un debate que utilice conceptos fijos, porque, además de la posibilidad de que uno de los contendientes esté en lo cierto y el otro en un error, caben otras dos posibilidades: que ambos estén en lo cierto, o que ambos estén equivocados¹⁹⁵. El canon B34 utiliza la definición de *bian* a través de la relación *shi-fei* para evitar estas dos últimas posibilidades. En concreto, el canon dice:

B34: “Canon: Decir es debate (*bian*, 辯) sin vencer ciertamente no es correcto. La explicación reside en el debate (*bian*, 辯).

¹⁹⁵ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 52.

Explicación: Decir: Si lo que se dice (de algo) no es lo mismo, entonces es diferente. En el caso de decir lo mismo entonces uno dice “esto es un perro” y el otro dice “esto es un cachorro”. En el caso de ser diferentes entonces uno dice “esto es un buey” y el otro dice “esto es un caballo”. Ambos no vencen. Donde ambos no vencen, no hay debate (bian, 辯). Debate (bian, 辯) es cuando uno dice “esto es esto (shi, 是)”, y el otro dice “esto no es (esto) (fei, 非)”. El que es correcto (dang 當), vence.”

La explicación del canon afirma que los casos en que ambos contendientes pueden llevar razón, o ambos equivocarse, no son casos de verdaderos *bian*. La razón de que no constituyan verdaderos *bian* es que las tesis defendidas no son contrarias, en el primer caso, o son contrarias pero no contradictorias, en el segundo.

A continuación se define *bian* como aquel debate que se plantea entre tesis que guardan entre sí la relación “es-no es”, y que por tanto sí constituyen una verdadera contradicción lógica. A diferencia de los casos anteriores, no se pone un ejemplo concreto, sino que se define la relación de los términos de manera general. Si tuviéramos que imaginar un ejemplo concreto para este tipo de relación, este procedería de la sustitución en el segundo ejemplo del término contrario por uno verdaderamente contradictorio, es decir, de la pareja “buey-caballo” por la pareja “buey-no buey”, que es precisamente el ejemplo que se utiliza en la otra definición de *bian* que aparece en los cánones neomohistas, en A75. B34 establece por tanto que un *bian* es un debate que se produce entre tesis contradictorias, una de las cuales es la negación (*fei* 非) de la otra, y que esta característica del *bian* es la que garantiza que existe un vencedor en el debate. La definición proporciona además otro dato, y es el criterio según el cual la alternativa que vence es aquella que es *dang* 當. Este término, que aparece también en la otra definición de *bian* que se proporciona en A75, significa “adecuado, apropiado, conveniente”, y representa una relación de correspondencia con una amplia gama de criterios (los hechos, una definición, un principio moral, etc.)

Mientras que el canon B34 utiliza la definición de *bian* para rebatir el argumento escéptico de Zhuangzi, el canon A75 se ocupa directa y exclusivamente de la definición de *bian*. Dicho canon dice:

A75: Canon: Debate (bian 辯) es contender (zheng 爭) acerca de “eso” (el otro) (bi 彼). Ganar un debate depende de la validez (dang 當).

Explicación: Debate: Uno dice es “buey”, uno dice es “no buey”; esto es contender acerca de “eso” (el otro). En este caso, ambos no son válidos. Donde ambos no son válidos, necesariamente uno no es válido. No válido (en este caso) es como “perro”.

En este canon, el *bian* se define como un tipo concreto de debate, utilizando el término *zheng* 爭 (“luchar, “competir”, “discutir”) que tiene un sentido más

general, y añadiendo una condición, que la discusión verse sobre *bi* 彼. La explicación ofrece un ejemplo de *bi* que nos permite entender a qué se refiere este término: las tesis “esto es buey” y “esto no es buey” son *bi*. Por tanto, las alternativas *shi-fei* que aparecen en B34 como definitorias de un debate *bian* son *bi*, ya que la pareja “buey-no buey”, que aquí es calificada de *bi*, guarda entre sí la relación *shi-fei*. La definición de A75 también coincide con la definición de B34 en afirmar que en el debate *bian* existe un vencedor, y que este es aquel cuya tesis es *dang* 當.

V.2.1.2. *Bi* como contradicción lógica.

Las definiciones de B34 y A75 parecen por tanto equivalentes. Sin embargo existe una diferencia obvia en la denominación de las alternativas: mientras que en B34 se habla de *shi-fei*, en A75 se habla de alternativas *bi*. El ejemplo utilizado nos permite establecer que los neomohistas consideran que las parejas *shi-fei* son *bi*, pero eso no implica que todas las parejas *bi* sean *shi-fei*. Esto es, cabe la posibilidad de que las parejas *shi-fei* tan sólo sean un subtipo de *bi*, y que lo que la definición de A75 nos esté diciendo sea que el elemento clave para que un debate pueda ser considerado *bian* es que sus alternativas sean *bi*, con independencia de que estas sean o no *shi-fei*. La cuestión por tanto es establecer qué significa exactamente *bi*, lo cual es posible gracias a que el canon inmediatamente anterior, A74, es precisamente una definición de *bi*. Pero aquí nos encontramos con un problema, puesto que *bi* es en realidad una enmienda de un carácter corrupto.

El término que realmente aparece en la *Patrología taoísta*, la edición conservada más antigua del *Mo Jing*, es *you* 攸 (“alejado”)¹⁹⁶. Hay acuerdo sobre la corrupción de este término, pero no sobre la enmienda que debe realizarse. En el comentario del *Mozi* realizado por Zhang Huiyan, *Mozi Jingshuo Jie*, este sustituye el término corrupto por *bi* 彼, que es el término que aparece en la explicación tanto de este canon como del anterior, A74, que también contiene el término. Esta es la enmienda escogida en la traducción de I. Johnston que estamos utilizando como texto de referencia¹⁹⁷. Pero en el *Mozi Xiaoqupian Xingu*, Hu Shi sustituye el carácter corrupto por un neologismo, *fan* 反, que consiste en el término *fan* 反 (“opuesto”, “invertido”) escrito con el radical *ren* 人 (“persona”). Este neologismo aparece en los cánones B29 y B71. Esta enmienda se sigue en la edición del *Mozi* de Zhou Caizhu y Qi Ruiduan,¹⁹⁸ y en la obra de Graham *Later Mohist Logic, Ethics and Science*¹⁹⁹. Graham²⁰⁰

¹⁹⁶ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 436.

¹⁹⁷ Ibid. Pág. 436.

¹⁹⁸ Ibid. Pág. 436.

¹⁹⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 318-19.

considera que el término *fan*, escrito con el radical hombre, es un término técnico mohista que se utiliza para designar una relación conversa entre dos elementos, tal y como se infiere de las explicaciones de B29 y B71. La práctica de generar términos técnicos añadiendo el radical “persona” a un término ya existente está atestiguada en otros casos y era una práctica habitual del neomohismo²⁰¹. El hecho de que este término técnico en concreto tan solo aparezca dos veces en el *Mo Jing*, y no exista ningún otro ejemplo del mismo en toda la literatura china, hace altamente probable que se produjeran corrupciones en las sucesivas transcripciones del mismo.

Según qué enmienda se acepte, se producirán algunas variaciones en la descripción de los términos bajo los que se clasifican las alternativas que caracterizan al *bian*: tanto si adoptamos la enmienda *bi* como la enmienda *fan*, tendremos que relacionar el término con su definición en A74, ya que el término corrupto aparece tanto en A75 como en A74, y en consecuencia debe ser enmendado en ambos. Ahora bien, si aceptamos la enmienda *fan*, el término que aparece en la definición de *bian* de A75 tendrá que ser también relacionado con lo que se dice en los cánones B29 y B71. Sin embargo, dado que el término *bi* forma parte de la descripción que se hace en B71 de la relación *fan*, podemos asegurar que, adoptemos la enmienda que adoptemos, los dos términos están relacionados.

Comencemos por aquellas características del término sobre las que existe acuerdo completo, es decir, las que figuran en el canon A75 y en A74. Expondremos su contenido utilizando el término enmendado *bi*, pero hay que tener presente que todo lo dicho sería igualmente válido si aceptásemos la enmienda alternativa, *fan*. La explicación del canon A75 dice:

“Uno dice es “buey” (niu 牛), uno dice es “no buey” (fei niu 非牛); esto es contender acerca de “eso” (bi, 彼). En este caso, ambos no son válidos (bu ju dang 不俱當). Donde ambos no son válidos, necesariamente uno no es válido (bi huo bu dang 必或不當). No válido (en este caso) es como “perro”.

La explicación pone como ejemplo de *bi* dos enunciados que afirman y niegan respectivamente que algo pertenezca a una determinada categoría. Se trata por tanto de dos enunciados contradictorios, es decir, exhaustivos y mutuamente excluyentes, que es imposible que sean adecuados (*dang* 當) al mismo tiempo. La explicación concluye que si no pueden ser ambos adecuados al mismo tiempo, necesariamente uno de ellos no es adecuado. Esto constituye una formulación imprecisa del principio de contradicción, ya que no se dice explícitamente que sea necesario que, en ese caso, la otra alternativa sí sea adecuada. El ejemplo final establece un contraste entre el caso de “buey-no buey” y el caso de *quan* 犬 (“perro”). Existen dos interpretaciones de este enunciado. La traducción que hace

²⁰⁰ Ibid., Pág.184-85.

²⁰¹ Ibid. Pág. 167-69.

Johnston del enunciado *bu ruo dang quan* 不若當犬 es “no válido es como perro”. Bajo esta interpretación habría que entender que se está queriendo decir que el término “perro” no forma una pareja *bi* 彼 con “buey”, ya que es su contrario, pero no su contradictorio²⁰². La otra traducción posible, la de Graham, dice “no como es válido “perro””²⁰³. En este caso, tendríamos que entender que con “perro” la explicación se está refiriendo al ejemplo típico de dos nombres que pueden designar la misma entidad aunque se diferencian en matices de significado, es decir, los términos *quan* y *gou*, que significan ambos “perro”, y que originalmente se utilizaron para denominar a los perros adultos y a los cachorros, respectivamente, y posteriormente para designar a los perros de caza y los perros domésticos²⁰⁴. Ambos términos aparecen en la paradoja dialéctica *gou fei quan* 狗非犬 (“cachorro no es perro”)²⁰⁵. La primera interpretación supone que el ejemplo se refiere a términos contrarios que no pueden ser ambos verdaderos a un tiempo, pero sí pueden ser ambos falsos. La segunda interpretación supone que el ejemplo se refiere a dos términos que sólo desde un determinado punto de vista son contrarios, mientras que desde otros puntos de vista pueden utilizarse como sinónimos, y por tanto pueden ser los dos verdaderos a un tiempo. Es decir, los dos casos que se mencionan en B34 como ejemplos fallidos de *bian*. De ambas interpretaciones, la primera sería la que completaría el aspecto que falta del principio de contradicción en la explicación, ya que estaría añadiendo la condición de que ambos enunciados no puedan ser ambos falsos a la condición ya expresada explícitamente de que ambos no puedan ser verdaderos. La segunda interpretación, por el contrario, no añade nada al principio de contradicción enunciado, ya que se limita a señalar un caso en que los términos parecen contrarios pero en realidad no lo son. En este caso, la primera interpretación parece más caritativa, en tanto que atribuye al redactor del texto una comprensión más precisa del principio de contradicción.

El canon A74 se ocupa de definir el término *bi*, y dice:

A74: Canon: El otro no es admisible, ambos no son admisibles (bi, bu ke liang bu ke ye 彼, 不可兩不可也)

Explicación: El otro: Todo es o “buey” o “no buey”. Es como una bisagra. Hay dos-no hay modo para rechazar (esto)

De nuevo nos encontramos con dos traducciones posibles. La de Johnston toma el término *bi* como sujeto del verbo *bu ke*, y traduce “El otro (*bi*) no es admisible,

²⁰² The *Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston*, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 436.

²⁰³ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.319.

²⁰⁴ *Ibid.* Pág.218.

²⁰⁵ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 339.

ambos no son admisibles". La segunda parte del enunciado habría que entenderla como "no son admisibles los dos al tiempo", puesto que si estuviera diciendo que ninguno de los dos enunciados *bi* son admisibles entonces los dos serían falsos, lo que supondría que no son términos contradictorios. Esta interpretación sería imposible ya que el ejemplo de términos *bi* que se aporta en la explicación de este canon es "buey-no buey", que sin duda son términos contradictorios²⁰⁶. La otra traducción es la de Graham, y parece un poco más clara. Graham considera que *bi* es el término definido, y el resto del canon la definición, con lo cual *bi* no es el sujeto del verbo *bu ke*. La traducción en ese caso sería "no es admisible que ambos sean no admisibles", es decir, que no es posible que ambos sean falsos. Según esta definición, los enunciados *bi* son aquellos que guardan una relación tal que necesariamente uno de los dos es verdadero²⁰⁷. En este caso se trataría también de una enunciación incompleta del principio de contradicción, ya que se señala que ambos enunciados no pueden ser falsos a un tiempo, pero no que no pueden ser verdaderos a un tiempo. Sin embargo, esta formulación incompleta del principio de contradicción es complementaria de la que aparece en el canon A75, de modo que si combinamos ambos, como parece exigir el hecho de que A74 define el término con que a su vez se va a definir *bian* en A75, tendríamos una formulación completa del principio de contradicción según la cual los términos contradictorios no pueden ser ni ambos ciertos ni ambos falsos.

En resumen, los neomohistas definen el *bian* como un debate que se establece entre dos proposiciones contradictorias, que no pueden ser ambas verdaderas a un tiempo ni ambas falsas a un tiempo, lo cual se consigue haciendo que una sea la negación de la otra, y no simplemente una alternativa cualquiera a esta. El objetivo de establecer el debate en estos términos sería asegurar que necesariamente una de las dos opciones sea correcta y, por tanto, que el debate tenga la posibilidad de alcanzar una conclusión en la que una postura venza a la otra. De este modo, se evita la objeción que plantea el relativismo de Zhuangzi a todos los argumentos que utilizan distinciones conceptuales. Aunque pueda ser cierto que estas sean convencionales y relativas, el no utilizar en el debate dos distinciones cualesquiera, sino una distinción que separa todo el universo de discurso en dos partes, la que afirma una situación y la que niega dicha situación, asegura que el debate es objetivo y productivo, a pesar de la relatividad y convencionalidad de los conceptos empleados.

²⁰⁶ The Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 436.

²⁰⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 319.

V.2.1.3. *Fan* como relación dialéctica.

La cuestión ahora es qué relación guarda con esta descripción del *bian* el concepto de *fan* 佞 que aparece en los cánones B29 y B71. Comenzaremos por el canon B71, que guarda una mayor relación con los cánones anteriores, y que de hecho utiliza el término *bi* para describir el funcionamiento de los términos *fan*, relacionando de este modo las dos enmiendas posibles. Este canon dice:

B71: Canon: Si la respuesta (wei, 惟) a lo que yo digo (llamo) no es el nombre, entonces es inadmisibile. La explicación reside en la conversa (fan 佞)."

Explicación: "Decir de esto huo (霍) es admisible pero todavía es no-huo en general. Decir "eso" y "esto" son "esto" (bi shi shi ye 彼是是也) es inadmisibile. Lo dicho no se corresponde con lo que él dice. Si "eso" (bi 彼) corresponde (wei, 惟) con lo que él dice, entonces lo que yo digo funciona (xing, 行). Si "eso" (bi 彼) no corresponde con lo que él dice, entonces no funciona."

Este canon probablemente esté dirigido a atacar la doctrina del *Zhuangzi* según la cual cualquier denominación es meramente convencional y, en consecuencia, cada uno puede dividir las realidades del mundo como quiera y darles el nombre que guste, lo cual convierte en inviable cualquier debate objetivo²⁰⁸. La explicación hace una referencia explícita al ejemplo de la garza (*huo* 霍), que es la versión neomohista de la paradoja dialéctica "el perro puede ser cordero"²⁰⁹. Este mismo ejemplo se explica con bastante claridad en el canon B8:

B8: Canon: "Lo que es falso (jia, 假) es necesariamente contradictorio. La explicación reside en no ser así."

Explicación: Falso (jia, 假) es necesariamente erróneo, y solo entonces es falso. "Perro" es falsamente tomado como siendo "grulla" (huo, 霍); como un nombre de familia es "grulla".

En este párrafo, el término *jia* adopta el significado específico de "nombre-prestado"²¹⁰, que consiste en tomar el nombre de una cosa y utilizarlo como nombre personal de otra, por ejemplo, ponerle a mi perro el nombre "Grulla". Lo que dice el canon B8 es que un nombre-prestado por definición no se corresponde con la categoría a la que pertenece la cosa nombrada, puesto que si se correspondiera ya no sería un nombre-prestado, de ahí que diga que es auto-contradictorio. Al aplicar

²⁰⁸ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 53.

²⁰⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 219.

²¹⁰ *Ibid.* Pág. 358.

un término *jia* nos encontramos con dos casos: uno de ellos es entender que el nombre “grulla” se utiliza como un nombre propio, pero que no designa la categoría a la que pertenece el objeto, sino que funciona exactamente igual que un apellido, es decir un “nombre de familia”. En este caso, no consideramos que el nombre designe al tipo de objeto, sino sólo al individuo, del mismo modo que no consideramos que alguien que reciba el apellido Wang 王 (“rey”), detente verdaderamente el título de rey. Este uso se considera admisible. La otra posibilidad es que se plantee que, dado que este perro se llama “Grulla”, este perro “es una grulla”, en cuyo caso estoy utilizando el nombre personal como un nombre de categoría, lo cual es inadmisibile.

Volvamos al canon B71. En su explicación, se afirma que llamar a algo *huo* (grulla), es decir, utilizar un nombre-prestado, es admisible, aunque eso no significa que sea “*huo* en general”, es decir, que sea *huo* en el pleno sentido del término, en su uso categorial. Lo que nos quiere decir este ejemplo es que podemos denominar a las cosas convencionalmente como queramos, pero que eso no implica que estén cambiando las categorías a las que pertenecen dichas cosas, sino tan sólo sus denominaciones. A continuación pone un ejemplo de lo que no es admisible, y que constituye por tanto un límite a nuestra libertad de denominar convencionalmente: no es admisible denominar “esto” (*shi* 是) a lo que es “otro” de esto (*bi shi* 彼是), que ha sido traducido como “eso”.

Evidentemente, los dos términos guardan entre sí una relación *bi*. Sin embargo, no es evidente que dicha relación *bi* sea al mismo tiempo una relación *shi-fei*, puesto que *bi shi* no es explícitamente una negación de *shi* como sí lo es *fei*, ya que *fei* significa precisamente “no ser”. El caso expuesto parece asemejarse, más que al comportamiento de los términos contradictorios, al de los términos déicticos, que pueden cambiar su referencia pero no la relación entre ellos: por ejemplo, yo puedo denominar a X “esto” y a Y “eso” (lo otro), o también puedo denominar a X “eso” (lo otro), pero entonces automáticamente Y pasaría a denominarse “esto”. Lo que no puedo decir es que X es “eso” y “lo otro”. Aplicado al ejemplo de la grulla, yo puedo denominar a los perros “grulla” y a las grullas “perros”, pero lo que no puedo es aplicar la misma denominación a los perros y a las grullas como si se tratara de entidades pertenecientes a la misma categoría.

Dado que el canon dice que la explicación de por qué la utilización de un nombre es inadmisibile reside en *fan* (la conversa), debemos entender, aunque no se repita el término en la explicación, que la relación *fan* es la que se establece entre los términos cuya identificación es inadmisibile, es decir, *shi* 是 y *bi shi* 彼是. *Bi* es precisamente el término que se utilizaba en el canon A75 para definir el *bian*, que como vimos consistía en la relación entre términos contradictorios. Por tanto, con independencia de que adoptemos la enmienda que sustituye el término corrupto de A75 por *bi* o por *fan*, el canon B71 nos permite establecer una relación entre ambos términos: la relación *fan* (conversa) consiste en que un término sea *bi* del otro. La

continuación de la explicación del canon se relaciona también con la anterior definición del *bian*, ya que afirma que para que pueda procederse (*xing* 行) es preciso que lo que yo digo sea *bi* respecto a lo que el otro dice. Esto también implica plantear una condición para el correcto desarrollo de un debate: en el caso de A75, se afirma que las dos tesis defendidas por cada contertulio tienen que ser contradictorias entre sí para que el debate pueda ser resuelto; en B71 se dice que para que el debate “proceda” los términos empleados por cada contertulio deben guardar entre sí una relación *fan*.

Sin embargo, en este caso no aparece ninguna enunciación del principio de contradicción ni referencia alguna a la validez o encaje con los hechos de cada una de las posturas. Esto debemos atribuirlo a una diferente intención de ambos cánones. La definición del canon A75 afecta a la decidibilidad del debate, es decir, a que en este exista necesariamente un vencedor (la misma cuestión a la que se hace referencia aún más explícita en el canon B34), para lo cual es preciso que las tesis defendidas sean contradictorias entre sí. El canon B71 se ocupa del uso de las denominaciones y pretende evitar las situaciones en las que los cambios de denominación por parte de los interlocutores del debate puedan introducir confusiones. El criterio que este canon introduce obliga a que mis denominaciones guarden relación con las del oponente, de modo que si él dice “es eso” (*shi*), y yo digo “es lo otro” (*bi*), “eso” y “lo otro” no puedan confundirse. Nótese que el canon B71 no habla de vencer en el debate, sino de que este “funcione”, “proceda”. Por ello no hace falta recurrir al principio de contradicción, ya que lo que se está planteando aquí no es cuál de las dos posturas es la correcta, sino la necesidad de que las dos alternativas en discusión sean mutuamente comprensibles.

Una vez que hemos establecido que el término *fan* se encuentra relacionado con el término *bi*, y por ello con la definición de *bian*, tanto si se acepta la enmienda propuesta por Johnston como la propuesta por Graham, nos queda tratar acerca del único otro uso del término *fan* que aparece en los cánones neomohistas. Lo encontramos en el canon B29 que dice:

B29: Canon: “El precio no equivale al valor. La explicación reside en la naturaleza recíproca del precio (fan qi gu, 仮其賈)”.

Explicación: “Dinero y grano se relacionan mutuamente en términos de precio. Si el dinero está bajo (en valor), entonces el grano no es caro, mientras que si el dinero está alto (en valor), entonces el grano no es barato. La moneda real no cambia pero el grano cambia, y si el año cambia el grano, entonces el año cambia el dinero. Es como vender hijos.”

Este es uno de los dos cánones del *Mo Jing* que plantean proposiciones acerca de economía. Se trata de una respuesta a la doctrina legista, expuesta en el

Guanzi²¹¹, que pretende que el Estado regule la economía por medio del control de las oscilaciones del precio del grano. El canon B29 se dirige contra la pretensión legista de que este control del precio del grano permite no sólo mantener el suministro de grano en su nivel óptimo, sino que también aporta dividendos al Estado, ya que este compra y almacena grano cuando está barato y lo vende cuando está caro. No entraremos a discutir estas teorías económicas. Pero sí nos interesa el hecho de que el canon B29 califique de *fan* la relación de precio que se establece entre la moneda y el grano, y que supone una dependencia mutua. El precio del grano no consiste simplemente en la cantidad de dinero que se pide por él, sino que también depende del valor que tiene ese dinero (se entiende, la cantidad de cosas que se podrían comprar con ese dinero). Igualmente, si se produce un cambio en el valor del grano (si este escasea, y es por tanto más valioso, o abunda, y es por tanto menos valioso) eso afecta no solo al precio sino también al valor de la moneda con que se paga ese grano, puesto que al subir el precio el valor de la moneda disminuye, ya que permite acceder a menos bienes. Esta relación entre el dinero y el grano es una relación dialéctica de mutua influencia que actúa en direcciones opuestas: el aumento de valor de un elemento implica una disminución de valor del otro, y viceversa, la disminución en el valor de un elemento implica un aumento en el valor del otro. Esta relación se califica de *fan*, que es el mismo término utilizado en B71 para calificar la relación *bi* entre “esto” y “eso”, el cual a su vez es el término utilizado en A74 y A75 para referirse a la relación entre términos contradictorios²¹². Sin embargo, los términos “dinero” y “grano” no pueden, evidentemente, ser considerados términos contradictorios. En realidad, ni siquiera tiene sentido considerarlos términos contrarios, ya que no son en sentido estricto términos que no puedan ser predicados de una realidad al mismo tiempo, sino más bien términos relacionados: el grano tiene un precio en dinero, y con una cantidad de dinero se puede comprar una determinada cantidad de grano. Ante esta situación, caben dos posibilidades: la primera es que este uso del término *fan* no guarde ninguna relación con el uso que se hace del mismo término en B71. Esta posibilidad es completamente inverosímil, ya que se trata de un neologismo creado por los neomohistas y que solo se utiliza en estas dos ocasiones. Sería absurdo que quienes escribieron los cánones se molestasen en crear un término técnico para utilizarlo con dos significados independientes, incumpliendo así la función principal de la introducción de tales términos, que es precisamente aumentar la precisión del lenguaje.

La otra opción es considerar que efectivamente los tres casos expuestos (términos relacionados dialécticamente, términos contrarios “eso-esto” y términos contradictorios “shi-fei”) representan relaciones que tienen algo en común, y que ese algo común es precisamente lo que se intenta designar con *fan*. ¿Cuál es ese

²¹¹ Ver *Guanzi*, Shenzen, Guanxi Normal University Press, 2005, capítulos 35, 70 y 73.

²¹² La otra opción posible es que en A74 y A75 el término enmendado no sea *bi* sino *fan*, en cuyo caso, con más razón, la relación entre términos contradictorios tendría que ser considerada como un ejemplo de *fan*.

elemento común? La descripción que hacen los cánones de los tres casos supone que se trata de términos interrelacionados dialécticamente, de modo que una modificación en uno de ellos supone inmediatamente una modificación en el otro: si el grano aumenta su valor, el dinero disminuye el suyo, y viceversa; si modificamos la denominación de “eso”, inmediatamente se altera la denominación relacionada “esto”, como se altera la referencia de los términos deícticos; si modificamos la definición de un término, por ejemplo “buey”, inmediatamente se altera también la definición (y la extensión) del término contradictorio “no-buey”. Es decir, en todos los casos se trata de términos que mantienen entre sí una relación constante a través de los diferentes cambios posibles. Esa relación es de oposición, de manera que un movimiento en uno de los elementos implica un movimiento de la misma dimensión pero sentido contrario del otro elemento. Esto no altera la definición de *bian* que se da en el canon A75. Aunque supongamos que los neomohistas engloban la relación entre términos contradictorios dentro de un tipo de relaciones dialécticas más amplias, sigue siendo cierto que en dicho canon se especifica que las alternativas del debate deben ser contradictorias entre sí para que pueda aplicarse el principio de contradicción y afirmar que necesariamente existe un vencedor del debate. Pero el concepto de *fan* tal como lo hemos definido introduce un matiz importante en la imagen que nos transmiten los cánones del *bian*. Cuando encontramos una forma de debate definida a partir de la contradicción estricta entre términos y el principio de contradicción, inmediatamente pensamos en una forma de argumentación completamente deductiva y centrada en las cuestiones teóricas del “ser” y el “no ser”. Sin embargo, el *bian* neomohista no es ni deductivo ni teórico. Como veremos a continuación, el “*Xiao qu*” define el *bian* como un debate fundamentalmente práctico, enfocado a la toma de decisiones políticas, y no a las cuestiones teóricas del “ser”. Por otra parte, llama la atención que en este texto, al tratar de los argumentos que se utilizan en el *bian* y sus posibles fallos, no se recurra ni una sola vez al principio de contradicción, y se hable, por el contrario, de las condiciones que deben reunir los distintos tipos de analogía para ser aceptables. Esto indica que el punto de vista que se está adoptando no es prioritariamente deductivo.

En definitiva, el *bian* neomohista tendría como una de sus características definitorias el establecerse entre dos alternativas lógicamente contradictorias (*shi-fei*) que garantizan que una, y sólo una, de dichas alternativas, es correcta. Sin embargo, y aunque las alternativas *shi-fei* se determinen por medio del principio de contradicción, se las describe como una relación *bi* (o *fan*), es decir, dos términos dialécticamente relacionados. Esto supone que cualquier evidencia a favor de una de ellas cuenta como evidencia contra la otra, y viceversa. Ahora bien, dicha evidencia no necesariamente tiene que basarse en el principio de contradicción ni tener carácter deductivo.

V2.2. “Investigar los patrones de orden y desorden”, *shen zhi luan zi ji* 審治亂之紀.

Los dos términos aquí empleados tienen un significado inequívocamente práctico y evidencian que los neomohistas conciben el *bian* no como un debate sobre enunciados teóricos sino sobre cursos de acción. *Zhi* 治 (“orden”) y *luan* 亂 (“desorden”) aparecen constantemente en la literatura pre-Han representando el objetivo fundamental que debe perseguir (o evitar, respectivamente) toda doctrina. Se trata de términos valorativos, no descriptivos. Todos los autores coinciden en utilizar *zhi* como positivo y *luan* como negativo, aunque aquello que consideran orden o desorden puede diferir en gran medida²¹³. Por ejemplo, los confucianos tienden a considerar que la eliminación de las diferencias entre nobles y plebeyos o la legislación universal son signos del desorden del Estado, mientras que los legistas consideran que el orden del Estado consiste precisamente en esto y que, por el contrario, es el predominio de los vínculos feudales el que produce el desorden del Estado. En la misma medida difieren los métodos propuestos para alcanzar el orden. Sin embargo, todos los autores coinciden también en asociar tres características con estos términos: en primer lugar, el orden se produce siempre gracias al control de la situación, y el desorden procede de la carencia de control (qué sea lo que se debe controlar, y cómo, es objeto de disputa); en segundo lugar, el orden consiste siempre en estabilidad, en la capacidad para mantenerse a través de los cambios, mientras que el desorden se asocia a la pérdida y la decadencia; y finalmente, todos los autores consideran que el orden se obtiene gracias al conocimiento de las causas del mismo²¹⁴.

Zhi y *luan* se refieren en la mayoría de las ocasiones a la estabilidad del Estado, entendido como aquello que es bueno para la sociedad en su conjunto. Pero también encontramos numerosos pasajes en los que se utilizan de forma individual, bien para referirse a la seguridad personal del soberano (que puede identificarse con la seguridad del Estado en cuanto mantenimiento de la autoridad establecida) o bien a la integridad y equilibrio de cualquier persona, en cuyo caso se entiende que *zhi* se asocia al mantenimiento de la energía vital, y *luan* a su pérdida²¹⁵.

El término *luan* sólo aparece en este pasaje del *Mo Jing*. El término *zhi*, sin embargo, aparece definido en el canon A28: “Poner en orden (*zhi* 治) es buscar y obtener (*qiu de* 求得)”. Para entender esta definición hay que recurrir a las dos anteriores, A26 y A27, que especifican qué es lo que se busca obtener. A26 define el “beneficio” (*li* 利) como “lo que a uno le gusta obtener (de 得)”, y “daño” (*hai* 害)

²¹³ NYLAN, M. y LOEWE, M.Ed., *China's Early Empires. A Re-appraisal*. Cambridge University Press, 2010. Pág.451.

²¹⁴ Ibid. Pág. 451-52.

²¹⁵ CHENG, A. *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002. Pág.263.

como “lo que a uno le disgusta obtener”. Se trata de los mismos dos términos que aparecen en la quinta función del *bian*, y de los que volveremos a hablar más adelante. La definición de “orden” sería por tanto lograr el beneficio y evitar el daño. Esta definición manifiesta el pragmatismo mohista que identifica lo bueno con lo útil. La explicación del canon A28 parece recoger también el doble sentido social e individual que como hemos visto puede implicar el término. En dicha explicación se dice: “Mis asuntos (*wu shi* 吾事) están puestos en orden; otros también ponen en orden el sur y el norte.” El término *shi* 事 puede referirse tanto a situaciones en general como a negocios privados y muy frecuentemente a los deberes asociados a cargos en el Estado. Por tanto, esta explicación querría decir que el orden se alcanza cuando cada cual consigue cumplir sus objetivos, resultando ambiguo si se refiere a sus objetivos privados, a sus deberes como miembro del Estado, o a ambos a la vez.

La cuestión ahora es determinar qué papel juega este elemento en la descripción del *bian*. El término que se aplica al “orden” y “desorden” es *ji* 紀. Este término no se utiliza en ninguna otra ocasión en todo el *Mo Jing*, y aparece en el *Mozi* solamente en otras tres ocasiones, dos de ellas refiriéndose a su sentido literal de “urdimbre de un tejido”²¹⁶, que se utiliza como analogía respecto al papel jugado por los “superiores” a los que debe conformarse la conducta en la doctrina mohista de “conformarse a lo superior”, y una más en el sentido derivado de “regular” y acompañando al término *gang* 綱, que se refiere a las líneas principales de un asunto²¹⁷, en este caso establecidas por el Cielo.

El término, por tanto, indica un grado elevando de generalidad, de modo que no hace referencia al orden/desorden que puedan producir cursos de acción concretos, sino a los criterios básicos de en qué consisten el orden y el desorden (aquí traducido como “patrones”). La acción que se realiza acerca de dichos patrones es *shen* 審. Este término puede significar “examinar minuciosamente”, “instruir un proceso judicial” pero también “discernir, saber claramente”.

La cuestión ahora es qué se busca establecer con dicho examen. Básicamente, caben dos interpretaciones. En la primera de ellas, el examen perseguiría determinar de qué modo puede producirse el orden o el desorden. Dado que el objetivo final de este tipo de debates es tomar una decisión práctica respecto a medidas políticas con el fin de lograr el orden, bajo esta interpretación este examen tendría un carácter conclusivo, esto es, pretendería resolver el debate. En la segunda interpretación posible, el examen se referiría a qué se entiende por orden y desorden, y constituiría por tanto una condición previa para que el debate sea productivo. Como hemos visto, las diferentes escuelas mantienen posturas muy diversas acerca de qué significa el orden. Esto puede suponer un impedimento a la

²¹⁶ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 97 y 109.

²¹⁷ Ibid. Pág. 253.

hora del mutuo entendimiento de ambas partes a lo largo del debate. Imaginemos un *bian* entre dos miembros de escuelas rivales que defienden modelos distintos de orden, y supongamos que ya se han fijado las posturas *shi-fei* en términos de “debe hacerse esto-no debe hacerse esto”. Si ahora uno de los debatientes afirma que “esto” produce “orden”, lo que en el contexto del pensamiento pre-Han constituye un poderoso argumento a favor de dicho curso de acción, cabrían dos respuestas por parte del contrincante: que “esto” no produce realmente el efecto que el oponente supone, o que lo que el oponente llama “orden” realmente no lo es. Si ambos contertulios parten de concepciones diferentes del “orden”, entonces el oponente puede replicar exactamente de la misma manera, y la discusión tendrá que centrarse en qué se considera o no orden antes de poder continuar acerca de la medida concreta que se está proponiendo. Por tanto, para que el debate pueda desarrollarse de una manera productiva, los contendientes tiene que llegar a un acuerdo acerca de qué se consideran signos innegables de orden o desorden, pues de lo contrario cada uno se limitará a argumentar desde su propia concepción del orden, de modo que ninguno de los argumentos aportados será aceptable, por principio, para la otra parte.

¿Cuál de estos dos sentidos es el que tiene este componente en el “*Xiao qu*”? Como dijimos al comienzo de este apartado, los seis elementos que se listan como descripción del *bian* pueden entenderse como pasos en el desarrollo del mismo o como objetivos. Si partimos de esta última posibilidad, el examen de los patrones de orden y desorden puede tener carácter conclusivo, ya que el objetivo final del *bian* es determinar qué curso de acción es recomendable y cuál no. Desde la perspectiva del pensamiento pre-Han esto es prácticamente equivalente a determinar qué curso de acción produce orden y cuál no. Sin embargo, considero que existen tres razones para preferir la otra interpretación. En primer lugar, el último elemento de los seis tiene carácter conclusivo, ya que como veremos es el que resuelve todos los obstáculos como paso previo inmediato a la toma de una decisión práctica. Aunque esto no impide necesariamente que el resto de los elementos tengan también carácter conclusivo, parece más natural vincular la toma de decisiones final a este elemento, más que a los elementos previos. En segundo lugar, la gran generalidad que implica el término empleado para referirse al orden y el desorden, *ji* 紀, parece suponer que lo que se pretende es obtener una caracterización mínima de los mismos, y no una doctrina muy específica y menos una decisión concreta acerca de un curso de acción. Por último, el elemento anterior, las alternativas *shi-fei*, se describe en los diferentes cánones que tratan acerca del *bian* como una condición previa. Puede determinarse que dos alternativas guardan entre sí esta relación y que por tanto sólo una de ellas es correcta, sin entrar a determinar cuál de las dos es la correcta. De hecho, si entendiéramos el establecimiento de *shi-fei* en el sentido de la determinación de qué alternativa es la correcta, esto supondría la finalización del debate, que ya habría cumplido su objetivo. Si el elemento que se refiere al orden y el desorden fuese entendido por los neomohistas como una condición previa sin la

cual el debate no puede tener lugar o está irremediabilmente abocado a resultar en un *bian* fallido, lo esperable es que apareciera asociado a la condición previa mínima que representan las alternativas *shi-fei*. Por el contrario, si se tratase de un elemento conclusivo, lo esperable sería que apareciera asociado al último elemento, que tiene sin duda este carácter. Por todo lo dicho, considero que es más natural interpretar que este segundo elemento persigue establecer una base común acerca de los signos del orden y el desorden que permita un punto de encuentro de los distintos argumentos que se utilizarán a lo largo del debate, y no suponer que constituye la toma de decisión práctica que da fin al debate.

V.2.3. “Clarificar los ejemplos de semejanza y diferencia”, *ming tong yi zhi chu*, 明同異之處.

El tercer elemento se refiere a los conceptos de semejanza y diferencia que juegan, como veremos, un papel clave para todas las formas de argumentación que emplean los neomohistas. La función de este elemento es aclarar los *chu* 處 de dichas semejanzas y diferencias, con lo que la primera cuestión que debemos abordar es a qué se refiere este término.

El término *chu* puede significar, como verbo, “habitar”, “detenerse”, “establecer” o “decidir” y con este último sentido es utilizado en la descripción del quinto elemento de la descripción del *bian*. En este tercer elemento se emplea como nombre, en cuyo caso puede significar “localización, lugar donde reside”, “estado, condición” o “aspecto”. En el *Mo Jing*, el término *chu* aparece en otras once ocasiones²¹⁸, siempre con el significado de localización. La traducción de Johnston como “ejemplo”, que no es un significado propio del término, presenta el inconveniente de sugerir que este elemento se refiere a semejanzas y diferencias concretas entre dos casos, cuando en el texto no hay nada que indique que la semejanza y diferencia se están tratando de este modo y no de una forma más general. Graham traduce este término como “puntos” de semejanza y diferencia²¹⁹, dejando así abierta la posibilidad de que el término sea entendido de un modo más genérico.

La cuestión por tanto es que al referirse al “lugar donde residen la semejanza y la diferencia” los neomohistas pueden estar aludiendo a dos aspectos no incompatibles entre sí: por una parte, a cuáles son las semejanzas y diferencias concretas entre los casos en cuestión; por otra, al nivel o tipo de semejanza y

²¹⁸ A22, A67, A87, A89, B13, B22, B38, B52, B61, B74 y B80.

²¹⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 475.

diferencia que es relevante para el asunto que se está tratando. Puede considerarse que ambos aspectos son independientes entre sí y, por tanto, que pueden proponerse puntos concretos de semejanza y diferencia sin atender a los tipos, o que puede establecerse el tipo relevante sin entrar a discutir semejanzas y diferencias concretas. Imagínese una situación en que dos contertulios discuten sus posiciones acerca de A y B. En el primer caso, uno de ellos alegraría que A y B son semejantes en X, y el otro que son diferentes en Y, sin plantearse conscientemente si X e Y pertenecen al mismo tipo de semejanza-diferencia. En el segundo caso, los contertulios podrían discutir qué tipo de semejanza-diferencia es relevante para el caso en cuestión y decidir, por ejemplo, que el tipo relevante es una semejanza-diferencia de categoría, y no una semejanza-diferencia de localización. También podría considerarse que los dos aspectos están jerárquicamente relacionados, de modo que uno de ellos determina al otro. Bajo esta interpretación, podríamos considerar que las semejanzas y diferencias concretas determinan qué es relevante y qué no lo es, o por el contrario que el tipo de semejanza-diferencia relevante determina qué semejanzas y diferencias concretas deben contemplarse para el caso en cuestión.

Mi hipótesis es que el planteamiento neomohista sigue esta última opción y que, por tanto, el tercer elemento del *bian* se refiere a la necesidad de determinar de forma genérica a qué tipo de semejanza y diferencia nos estamos refiriendo en el curso de un debate. Esta hipótesis se basa en el hecho de que buena parte del tratamiento que reciben los conceptos de semejanza y diferencia en el *Mo Jing* se ocupa precisamente de establecer diferentes tipos de semejanza-diferencia. Esto mostraría que dicha diferenciación en tipos era importante para la visión que los neomohistas tenían de la argumentación. Siguiendo esta hipótesis, el resto de este apartado lo dedicaremos a examinar las tipologías de semejanzas-diferencias propuestas por los neomohistas.

V.2.3.1. Tipos de semejanza-diferencia.

En primer lugar, debemos aclarar que los neomohistas reconocen la relatividad de la semejanza y la diferencia, esto es, que todos los casos que podamos plantear son semejantes en algún aspecto y diferentes en otro, tal como planteaba la quinta tesis de Hui Shi²²⁰. Esta relatividad está presente incluso en el concepto de “semejanza” como podemos observar en la definición de la misma que dan los neomohistas en el canon A39: “*Ser lo mismo (tong 同) es ser diferente (yi, 異) pero ambos son uno en esto (aspecto)*”. Esta definición muestra el carácter no absoluto de

²²⁰ “La gran igualdad y la pequeña igualdad son diferentes y a eso se llama “pequeña diferencia de iguales”; los millones de seres son completamente iguales y completamente diferentes, y a eso se llama “gran diferencia de iguales”. Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 338.

los conceptos de semejanza y diferencia. La semejanza no es un concepto absoluto de identidad como el que podría ejemplificar el principio lógico de identidad “A es A”, sino una relación que se da entre dos elementos que al mismo tiempo son diferentes. De hecho, si no existen dos elementos diferenciables de algún modo, no cabe hablar de semejanza entre ellos.

A partir de este reconocimiento de que dos realidades son siempre en parte semejantes y en parte diferentes, Zhuangzi había desarrollado sus argumentos escépticos según los cuales todos los conceptos que empleamos para referirnos a la realidad, y que proceden de dichas semejanzas y diferencias, son completamente artificiales y no pueden fundamentar el conocimiento objetivo²²¹. Los neomohistas aceptan la relatividad de la semejanza y la diferencia, pero al mismo tiempo defienden una epistemología objetivista según la cual existe conocimiento racional seguro basado en conceptos. Los neomohistas deben, por tanto, bloquear de algún modo el escepticismo y relativismo extremo que Zhuangzi deriva del planteamiento de que todo es semejante y todo es diferente. Una de las formas en que los neomohistas llevan a cabo esta labor es precisamente distinguiendo diversos tipos de semejanza-diferencia.

La primera de estas clasificaciones de tipos de semejanza-diferencia aparece en los cánones A87 y A88, que aportan las dos listas paralelas de diferentes modos de darse la semejanza y la diferencia que aparecen en la siguiente tabla:

A87 Semejanzas	A88 Diferencias
<i>chong tong</i> 重同 (semejanza por duplicación)	<i>er</i> 二 (ser dos)
<i>ti tong</i> 體同 (semejanza de cuerpo, o de unidad)	<i>bu ti</i> 不體 (no unidad)
<i>he tong</i> 合同 (semejanza de unión)	<i>bu he</i> 不合 (no unión)
<i>lei tong</i> 類同 (semejanza de tipo o clase)	<i>bu lei</i> 不類 (no clase)

La explicación de los cánones aporta la definición de cada uno de los tipos: la semejanza por duplicación es la que existe cuando dos nombres (*ming* 名) se refieren a una sola cosa (*shi* 實). El ejemplo típico de este caso serían los nombres *quan* y *gou*, que significan ambos “perro”; la semejanza de unidad es la que existe entre lo que “no es externo a un conjunto” (*bu wai yu jian* 不外於兼), esto es, partes que forman una totalidad. El término *ti* 體, que da nombre a este tipo de

²²¹ Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 45.

semejanza, significa “cuerpo” o “miembro de un cuerpo”, y es definido en A2 como una división (*fen* 分) en un conjunto. Los ejemplos que aparecen en el canon A2 (uno como parte de dos, y el punto como parte de una medida de longitud) hacen pensar en una división más conceptual que física; la semejanza de unión es la que se da entre aquellas cosas que están en una misma localización (*shi* 室, “casa”, “habitación”); finalmente, la semejanza de clase se define sencillamente como “tener lo mismo” (*you yi tong* 有以同), es decir, compartir una serie de características.

La definición que se daba de *tong* en el canon A39 encaja perfectamente con los cuatro tipos de semejanza listados en A86. En todos los casos existen dos o más elementos diferentes que sin embargo pueden ser considerados como uno en algún sentido: dos significantes, pero una referencia; dos miembros diferenciables, pero un conjunto; dos tipos de objetos diferentes, pero una procedencia o situación común; dos entidades diferentes, pero pertenecientes a una categoría. Todas estas semejanzas son, por tanto, conceptos relativos: los elementos considerados semejantes son al mismo tiempo pero en otro sentido, diferentes.

En cuanto a los tipos de diferencias, las tres últimas tienen definiciones claramente contrarias a las definiciones de sus respectivos tipos de semejanza: “no estar unido en relación a” (*bu lian shu* 不連屬), “no estar en el mismo lugar” (*bu tong suo* 不同所), “no tener lo mismo” (*bu you tong* 不有同). La primera definición, sin embargo, no es obviamente contraria a su correspondiente tipo de semejanza. Dicha definición dice “dos necesariamente diferentes, son dos” (*er bi yi, er ye* 二必異, 二也). Si entendiéramos esta definición textualmente, estaría diciendo que dos instancias de cualquier tipo de cosa son necesariamente distintas entre sí de algún modo. Esto podría aplicarse al ejemplo del primer tipo de semejanza, ya que en este explícitamente se habla de “dos nombres”, que por tanto tienen que ser “dos”. En ese caso, a una pareja de términos sinónimos siempre se le aplicaría al mismo tiempo el primer tipo de diferencia (son dos términos) y el primer tipo de semejanza (tienen una sola referencia). Aunque esto es cierto, se trata de una característica que se infiere de la definición de semejanza y que por tanto no necesita ser aclarada con esta definición de diferencia. Por otra parte, la intención de las otras tres definiciones no es señalar la simultaneidad de semejanzas-diferencias, sino al contrario, mostrar que un tipo de semejanza es incompatible con el tipo de diferencia correspondiente. Por ello algunos autores, como Graham²²², suponen que en la primera definición se han perdido los dos términos *ming* 名 y *shi* 實, que aparecen en la definición del primer tipo de semejanza. Si los dos términos se reinsertan siguiendo el paralelismo con el canon anterior, el enunciado que define el primer tipo de diferencia sería “dos

²²² GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág 334.

nombres necesariamente diferentes, se refieren a dos cosas". Es decir, si dos nombres no pueden tener la misma referencia, las cosas a las que se aplican tienen que ser diferentes entre sí. Siguiendo esta interpretación, las definiciones de la primera semejanza y la primera diferencia son contrarias entre sí: si dos términos tienen una misma referencia, son *chong tong* 重同 (duplicados); si tienen referencias diferentes, son *er* 二 (una dualidad).

¿Cuál es el objetivo de distinguir estos cuatro tipos de semejanzas y diferencias? A87 y A88 pertenecen al grupo de cánones que se ocupan de distinguir diferentes significados de un mismo término. Como dijimos en el capítulo anterior, estos cánones pueden entenderse como una colección de recursos para atacar aquellos argumentos que confunden dos de esos significados. Si aceptamos esta interpretación, entonces tendríamos que suponer que la confusión entre dos de estos tipos de semejanzas y diferencias es capaz de producir un error de razonamiento. La clave en este caso no estaría en distinguir la semejanza de la diferencia, sino los diferentes tipos de semejanza y de diferencias entre sí. Imaginemos una situación en la que un participante en un debate dice que los elementos A y B son semejantes, por ejemplo en el sentido de semejanza de clase (*lei tong* 類同). Su contrincante puede contraatacar argumentando que en realidad A y B no son de la misma clase porque no comparten tal o cual característica. Pero no puede argumentar que A y B son diferentes porque no proceden del mismo lugar (*bu he* 不合), porque en ese caso estaría cambiando de tema, ya que habla de un tipo distinto de semejanza. Si ponemos como condición que todos los que participan en un debate discutan el mismo tipo de semejanza y diferencia, estaríamos evitando al menos una parte de las objeciones relativistas, aquellas que se basan en afirmar que dos elementos que son semejantes "en un sentido", son sin embargo diferentes "en otro sentido". Los cánones A87 y A88 supondrían la prohibición de comparar un tipo de semejanza con otro tipo distinto, y la obligación de discutir si los elementos en cuestión son semejantes o diferentes en un sentido prefijado de semejanza y diferencia. Sería el equivalente a la condición "desde el mismo respecto" que se pone al principio de contradicción, pero aplicada a la argumentación basada en los conceptos de semejanza y diferencia.

V.2.3.2. La semejanza-diferencia *shi-fei* y *ran-bu ran*.

En el párrafo 15 del "*Da qu*" existe otra clasificación, más amplia y no completamente paralela, de diez semejanzas y dos diferencias, que resumimos en la siguiente tabla:

Semejanzas	Diferencias
<i>semejanza de la duplicación (chong tong 重同)</i>	
<i>semejanza de estar juntos (ju tong 具同)</i>	
<i>semejanza de estar conectados (liang tong 連同)</i>	
<i>semejanza de la misma clase (tong lei zhi tong 同類之同)</i>	
<i>semejanza del mismo nombre (tong ming zhi tong 同名之同)</i>	
<i>semejanza de la misma raíz (tong gen zhi tong 同根之同)</i>	
<i>semejanza relacionada con la región (qiu tong 丘同)</i>	
<i>semejanza de la interdependencia (fu tong 鮒同)</i>	
<i>semejanza de shi (shi zhi tong 是之同)</i>	<i>diferencia de fei (fei zhi yi 非之異)</i>
<i>semejanza de ran (ran zhi tong 然之同)</i>	<i>diferencia de bu ran (bu ran zhi yi 不然之異)</i>

En este caso, no hay ninguna definición ni ejemplo que nos permita conocer en qué consisten estos diferentes tipos de semejanza. Tres de ellas aparecen también en A87 y gracias a ello podemos definir las con seguridad: *chong tong* 重同 (semejanza de duplicación), *tong lei zhi tong*, 同類之同 (semejanza de clase) y *liang tong*, 連同 (semejanza de cuerpo o unidad), que en A87 aparece como *ti tong* 體同, pero cuya diferencia complementaria se define como *bu liang shu* 不連屬, “no unido”.

Del resto, tenemos que inferir a partir de la denominación a qué tipo de semejanza se refieren. La “semejanza del mismo nombre” (*tong ming zhi tong* 同名之同) parece evidentemente referirse a dos entidades que reciben un único nombre sin que este se corresponda con una clase (en cuyo caso se trataría de un caso de “semejanza de clase”), por ejemplo, dos personas que tengan el mismo nombre propio. Acerca de la “semejanza de estar juntos” (*ju tong* 具同), existen dos interpretaciones en función del sentido que se dé a *ju* 具 como “reunir” o “instrumento”: si asumimos que *ju* significa “reunir”, se trataría de la semejanza de las cualidades que se dan conjuntamente en una entidad; si asumimos que *ju* significa “instrumento”, se trataría de la semejanza de aquellas cosas que están producidas por medio de un mismo instrumento²²³. El caso de la “semejanza relacionada con la región” (*qiu tong* 丘同) también es problemático. Tanto la

²²³ Ibid. Pág. 477.

traducción de Graham como la de Johnston asumen que el término *qiu* 丘 (“colina”) es una corrupción de *qu* 區 (“área, distrito”), pero difieren en su interpretación del tipo de semejanza a que se refieren: Johnston afirma que se trata de la semejanza que se produce a partir de estar en un mismo lugar²²⁴, y Graham interpreta el concepto de “área” como “agrupación de cosas en contraste con otras”, y lo relaciona con el término *shu* 樞, que se emplea en A74 para referirse al agrupamiento de lo “no x”: “Todo es o “buey” o “no buey” (*fan niu, shu fei niu* 凡牛樞非牛). Sobre esta base, Graham interpreta *qiu tong* como la semejanza que existe entre todos los elementos que componen la extensión del término negativo de la pareja de contradictorios, “no X”, y que tienen en común su carencia de las características que le harían ser X.²²⁵ En cuanto a la “semejanza de la misma raíz” (*tong gen zhi tong* 同根之同), Johnston, la considera como la semejanza de aquellas cosas que proceden de un mismo origen²²⁶. La “semejanza de la interdependencia” (*fu tong* 鮒同), es la más oscura de todas puesto que el término que la denomina, *fu* 鮒 (“carpa”) no aparece en ningún otro pasaje del *Mozi*. En el *Mozi Jinaggu* (1894) Sun Yirang sustituye este término por *fu* 附 (“adherir”, “añadir”)²²⁷, y tanto Graham como Johnston aceptan la enmienda. Johnston lo interpreta como una semejanza por “interdependencia”²²⁸ y Graham le adjudica la única forma de semejanza que aparece en los cánones y que según él no puede ser incluida en ninguno de los tipos anteriores. Se trata de la semejanza que se establece por medio de enunciados como “caballo blanco” y “piedra blanca”, es decir, la semejanza de compartir una cualidad que no es definitoria de la clase a la que se pertenece, como por ejemplo “ser blanco”²²⁹.

En cualquier caso, se dé la interpretación que se dé a los anteriores tipos, la clasificación que aparece en el “*Da qu*” 15 muestra claramente dos cuestiones: en primer lugar, que la lista de tipos que aparece en A87 y A88 no puede ser considerada exhaustiva, lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de que la que aparece en este párrafo tampoco pretenda serlo. En segundo lugar, que las distinciones de tipos de semejanza y diferencia tienen que jugar algún papel en la argumentación de los neomohistas ya que estos se ocupan en al menos dos

²²⁴ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 602.

²²⁵ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 478.

²²⁶ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 602.

²²⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 478

²²⁸ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 602.

²²⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 478.

ocasiones de establecer dichas tipologías. La continuación del párrafo 15 del “*Da qu*” refuerza este segundo punto ya que aporta lo que parecen ser consecuencias de dichas distinciones para el trazado de inferencias, como veremos a continuación. Estas consecuencias parecen específicamente referidas a los dos últimos tipos de semejanzas-diferencias, las que se ocupan de *shi* y *ran*.

Estos dos tipos parecen ser el objetivo principal del párrafo, ya que son los únicos de los que se menciona tanto el tipo de semejanza como el tipo de diferencia, y dos de las consecuencias que se establecen al final del párrafo constituyen evidentemente relaciones entre *shi* y *ran*. Como en los tipos anteriores, tampoco en estos casos se da ninguna definición ni ejemplo que nos ayude a clarificar el sentido de los mismos. La primera cuestión es determinar qué significan las parejas *shi/fei* y *ran/bu ran*.

Como vimos anteriormente, *shi/fei* son las dos alternativas contradictorias “es esto/no es esto” que constituyen el objeto de discusión de un *bian*. Por tanto, parece claro que la “semejanza de *shi*” consiste en la semejanza entre varios elementos que “son esto” y la “diferencia de *fei*” es la que existe entre algo que es esto y algo que no lo es. Sin embargo, si entendemos esta semejanza en el sentido de elementos que reciben o no el mismo nombre en función del tipo de cosa que son, entonces estaríamos ante una simple repetición de la “semejanza de clase” que aparece listada como un tipo de semejanza distinto en este mismo párrafo. Debe existir, por tanto, una diferencia entre ambos tipos de semejanza. Una posible explicación es que *shi/fei* no se refiera a nombres, sino a enunciados. Se trataría por tanto de la semejanza entre dos enunciados, y no de la semejanza entre dos objetos. Esta explicación sería coherente con el sentido que se da a *shi/fei* en la primera función del *bian* que se cita a comienzos del “*Xiao qu*”, ya que las alternativas sobre las que versa el *bian* son enunciados contradictorios, no simplemente términos contradictorios. Por otra parte, más de la mitad del “*Xiao qu*”, como veremos más adelante, se ocupa de tipos de relaciones entre enunciados, tres de las cuales se establecen entre enunciados *shi* y enunciados *ran*. En cuanto a los términos *ran/bu ran*, que traducimos como “ser así/no ser así”, aparecen varias veces en los cánones. En algunos de ellos tienen una connotación de efecto o consecuencia, como puede verse en el canon A1, donde se utilizan para definir las causas: “*Cuando hay una causa menor, algo no es necesariamente así (ran 然); cuando no la hay, algo necesariamente no es así (bu ran, 不然). Es una parte, como un punto. Cuando hay una causa mayor, algo es necesariamente así; cuando no la hay, algo necesariamente no es así. Como ver algo completa la vista.*”

El uso que se hace de los términos *shi* y *ran* al final del párrafo 15 del “*Da qu*”, cuando se describen dos de los cuatro ejemplos de relaciones entre semejanza y diferencia, implica que ambos términos se utilizan para representar enunciados, ya que se unen con la conjunción *er* 而, que en chino clásico solo puede utilizarse para unir sintagmas verbales. Por tanto, las semejanzas-diferencias *shi-fei* y *ran-bu ran* se

refieren a enunciados “es-no es esto” y “es-no es así”. Los ejemplos que se aparecen en el “*Xiao qu*” de las dos relaciones mencionadas, confirman que se trata de tipos de enunciados, y no de tipos de entidades.

V.2.3.3. Semejanzas como diferencias y diferencias como semejanzas.

El párrafo 15 concluye de esta manera:

“Hay ejemplos de las diferencias de algo siendo tomadas (wei, 為) como su semejanza, y de las semejanzas de algo siendo tomadas como su diferencia. Estas son diferentes. La primera es decir que es shi y ran. (乃是而然). La segunda es decir que es shi y bu ran (乃是而不然). La tercera es decir que es qian (遷). La cuarta es decir que es qiang (強)”

En este texto se plantea que las semejanzas pueden “ser tomadas” como diferencias, y viceversa. El principal problema que se nos presenta es determinar si ese “ser tomadas” es un movimiento legítimo o, por el contrario, constituye una confusión, esto es, si los cuatro tipos de relación entre semejanza y diferencia que se mencionan a continuación son aceptables o falaces. El texto no indica de manera explícita la valoración que se hace de estos cuatro tipos, ni tampoco si todos reciben la misma valoración o no. El último de los términos, *qiang* 強, puede tener el significado de “forzar, violentar”, en cuyo caso debería interpretarse como un movimiento ilegítimo. Pero el primer ejemplo, “es esto y es así”, parece obviamente un caso aceptable. Johnston considera que los dos primeros ejemplos constituyen casos aceptables, y los dos segundos, inaceptables. Pero para ello introduce una enmienda en el segundo ejemplo, siguiendo a Tan Jiefu, consistente en añadir un *bu* 不 de modo que quedaría “algo no es esto y no es así” (乃不是而不然)²³⁰. Esta modificación no es aceptada por ningún otro autor, y presenta el problema de que, con ella, desaparece el paralelismo entre este texto y el párrafo del “*Xiao qu*” en el que se listan cinco relaciones posibles entre enunciados de las que se dan ejemplos, las dos primeras de las cuales son precisamente “algo es esto y es así” (或乃是而然) y “algo es esto y no es así” (或是而不然).

Más adelante trataremos esa sección del “*Xiao qu*” y analizaremos todos los ejemplos que se aportan. Por el momento, nos limitaremos a utilizar un ejemplo de cada tipo para ilustrar en qué consisten estas relaciones. Uno de los ejemplos de “algo es esto y es así” es “*Huo es una persona. Amar a Huo es amar a una persona*” (獲, 人也; 愛獲, 愛人也). El primer ejemplo de “algo es esto y no es así” es “*los*

²³⁰ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 602.

padres de Huo son personas. El servicio de Huo a sus padres no es servicio a personas.”(獲之親, 人也 ; 獲事其親, 非事人也). Como puede verse, en ambos casos se trata de una relación entre dos enunciados. El primero de los enunciados (el enunciado *shi*) consiste en ambos casos en una estructura predicativa “A es B”. El segundo enunciado (el enunciado *ran*) no trata acerca de la relación entre A y B, sino de la relación entre realizar una acción sobre A y realizarla sobre B. En el primer tipo (es *shi* y *ran*) se dice que la acción realizada sobre A pertenece al tipo de acción realizada sobre B. En el segundo tipo (es *shi* pero *bu-ran*) se dice por el contrario que la acción realizada sobre A no es una acción realizada sobre B, a pesar de que A es B. La diferencia entre los dos casos no reside tanto en la forma sintáctica de los mismos como en la semántica de los términos, es decir, en la acción representada por el verbo, en el objeto que recibe la acción, en el sujeto que la realiza y, sobre todo, en la relación entre estos tres elementos. En el par de ejemplos anteriores, “*amar a Huo es amar a una persona*” debido al uso de *Huo*, que es un nombre que se asocia a un siervo, y que se utiliza para designar a una persona cualquiera con la que no se tiene un vínculo especial, como los términos “fulano” o “mengano”. Esto supone que si amamos a *Huo* no lo hacemos debido a nuestra relación con *Huo*, sino tan sólo por su cualidad de ser humano. Por tanto, el acto de amar a *Huo* es un acto de “amar a una persona”. Sin embargo, si en este ejemplo sustituyéramos los términos sujeto y objeto por los que aparecen en el segundo ejemplo, el resultado sería también un caso de “es esto y no es así”: “*Los padres de Huo son personas; el amor de Huo por sus padres no es amor por personas*”, ya que *Huo* no ama a sus padres debido a que sean seres humanos, sino porque tiene una relación familiar con ellos.

En los párrafos finales del “*Xiao qu*” estos grupos de enunciados constituyen tipos que permiten establecer analogías con otros grupos de enunciados del mismo tipo. De este modo, tendríamos por ejemplo un tipo que consiste en la relación entre un enunciado *shi* y un enunciado *ran*, que se basa en las características semánticas y pragmáticas de los términos que conforman los enunciados. Otra pareja de enunciados cuyas características semánticas y pragmáticas sean semejantes a las del primer grupo, pertenecerá al mismo tipo, de modo que si aceptamos en el primer caso que es *shi* y es *ran*, también debemos aceptarlo en el segundo caso. En los ejemplos empleados en estos párrafos del “*Xiao qu*” se establecen analogías entre los casos que ilustran el tipo y enunciados referidos a doctrinas mohistas y de los que se afirma que pertenecen al mismo tipo. Por ejemplo, en el párrafo 6 se utiliza el grupo de enunciados “*Los padres de Huo son personas; el servicio de Huo a sus padres no es servicio a personas*” para justificar, por analogía, el par de enunciados “*un ladrón es una persona; matar a un ladrón no es matar a una persona*”. Encontramos así un uso de la semejanza y la diferencia a un doble nivel: por un lado, se establece la relación entre la semejanza *shi* y la semejanza o diferencia *ran*, es decir, si en el caso de un tipo de acción la semejanza *shi* implica o no semejanza *ran*. Por otro, se establece una relación de semejanza entre el caso de una pareja de enunciados fuente “*shi-ran*” (o *shi-bu ran*) y el caso de una pareja de enunciados

diana “*shi-ran*” (o “*shi-bu ran*”), cuya defensa es el objetivo de toda la argumentación.

Los cinco tipos de relaciones entre pares de enunciados que aparecen en los últimos párrafos del “*Xiao qu*” son considerados por los neomohistas con toda seguridad como argumentos aceptables, ya que los utilizan para defender sus doctrinas. Tenemos por tanto que concluir que los dos primeros tipos del párrafo 15 del “*Da qu*” son casos aceptables en los que la semejanza se toma por diferencia o viceversa. Sin embargo, parece que esta descripción sólo conviene al segundo caso, pero no al primero. En efecto, el caso “*shi-bu ran*” es un caso en el que la semejanza *shi* (A es B) del primer enunciado no implica una semejanza *ran* en el segundo enunciado, sino una diferencia *bu ran* cuando los elementos del primer enunciado son modificados por otros términos, como por ejemplo un verbo. Sin embargo, el primer caso se describe como “*shi-ran*”, y por tanto como una semejanza en el primer enunciado que es también semejanza en el segundo. Aquí no se está pasando de una semejanza a una diferencia, por lo que parece que este primer caso no encaja bien con la descripción que le antecede. Si tratamos de imaginar otro caso, además del segundo, que implique enunciados *shi* y enunciados *ran* y que constituya un paso de la semejanza a la diferencia o viceversa, la única opción posible sería un caso de “*fei-ran*”, es decir, de que algo “no sea esto” (A no es B), y sin embargo bajo la modificación de un término en el segundo enunciado, pueda ser considerado “así”, por ejemplo, llevar a cabo una acción sobre A es llevar a cabo una acción sobre B. Resulta que este tipo de casos existe en el “*Xiao qu*”, y constituye precisamente el tercer tipo de relaciones entre enunciados. Este tipo se denomina del mismo modo que el segundo tipo, *shi er bu ran* 是而不然, lo cual, como veremos, es con toda seguridad una corrupción del texto, puesto que los ejemplos obviamente no se corresponden con dicha descripción. Por tanto, es posible que en el texto del párrafo 15 del “*Da qu*” el enunciado que esté corrupto no sea el que se refiere al segundo tipo, como creía Johnston, sino el que se refiere al primero, que debería decir *fei er ran* o *bu shi er ran*, para constituir un caso en que una diferencia se toma como una semejanza.

Los otros dos tipos de relaciones entre semejanzas y diferencias son muy oscuros. Ambos se definen con un solo término, del que además no se da ningún ejemplo. La tercera relación se denomina *qian* 遷 (“desplazar”, “transportar”, “cambiar”). El sentido del término parece sugerir algún tipo de proyección metafórica, sin embargo no podemos precisar en qué consiste esta ya que esta es la única ocurrencia del término en todo el *Mo Jing*. En el resto del *Mozi* aparece en otros cinco párrafos con el sentido de trasladar físicamente un objeto (capítulo 19²³¹), modificar la conducta (capítulos 37²³² y 47²³³) y refiriéndose al traspaso del mandato

²³¹ Ibid. Pág 185 y 189.

²³² Ibid. Pág.357.

²³³ Ibid. Pág. 665.

del Cielo de una dinastía a otra (capítulo 46²³⁴). Ninguno de estos casos añade mucho a lo que ya podemos suponer por el sentido general del término.

La última relación es *qiang* 強 (“fortalecer”, “violentar”, “prevalecer”). El término aparece en otros dos pasajes del *Mo Jing*. En el canon A12 se lo utiliza en su sentido habitual de “fortalecer”: “Lealtad es fortalecer (*qiang*, 強) al humilde, tomando esto para ser benéfico”. Este uso del término aparece repetidas veces en el resto del *Mozi*, así como en la literatura pre-Han en general, y no parece aclarar mucho cuál puede ser el sentido de la relación *qiang* entre semejanza y diferencia. El otro caso de ocurrencia del término es el párrafo 20 del “*Da qu*”, donde se emplea en la expresión *qiang gu gong* 強股肱, literalmente “fuertes piernas y brazos”, refiriéndose al manejo de las expresiones *ci*. *Gu gong* es una expresión que, además de en su sentido literal, puede emplearse para referirse a los instrumentos de los que se sirve alguien. Sin embargo, el “*Da qu*” en ningún momento especifica en qué consisten dichos “instrumentos”, ni hay razón alguna para pensar que en este párrafo se está utilizando el término *qiang* para referirse a un tipo de relación concreto entre enunciados, y no más bien en el sentido general de “fortalecer” o “hacer un esfuerzo”.

En definitiva, no hay base suficiente para determinar qué significan estas dos últimas relaciones, *qian* y *qiang*. Johnston²³⁵ considera que las dos primeras relaciones son obviamente válidas, y supone que las otras dos deben ser formas de razonamiento no válidas, basándose en la connotación negativa que tiene el término *qiang* en su sentido de “violentar”. Así, considera que *qian* es una transformación y *qiang* una analogía forzada. Sin embargo, aunque el término *qiang* efectivamente puede tener el sentido negativo de “violentar”, también puede significar “actuar diligentemente”, y con ese uso aparece en varios capítulos del *Mozi*²³⁶. Por tanto, *qiang* no tiene necesariamente una connotación negativa, sino que puede tener también una connotación positiva, y el texto no da ninguna pista de cómo se está empleando en este caso. En consecuencia, limitaremos nuestras conclusiones a los dos primeros tipos, cuya descripción sí podemos establecer con seguridad gracias a los ejemplos de los últimos párrafos del “*Xiao qu*”. Esta conclusión es que elemento del *bian* que se refiere a la semejanza y diferencia implica no sólo una tipología de semejanzas-diferencias entre entidades o términos, sino también entre enunciados. Sobre dichas tipologías pueden establecerse al menos dos formas aceptables (sobre las otras dos desconocemos tanto su descripción como su valoración) en las que las semejanzas pueden ser tomadas como diferencias y viceversa. Este movimiento constituye un argumento analógico basado en semejanzas-diferencias de tipo lingüístico, más que de contenido de los enunciados en cuestión. Este carácter analógico se ve confirmado, como veremos más adelante, porque los ejemplos de

²³⁴ Ibid. Pág. 643.

²³⁵ Ibid. Pág. 604.

²³⁶ Ibid. Pág. 249.

estos dos casos en el “*Xiao qu*” (así como los otros tres que forman junto con ellos la clasificación de relaciones de enunciados) se describen justo a continuación de advertir sobre los peligros de los argumentos analógicos, y además porque de manera expresa se utilizan para trazar analogías entre varios enunciados.

Encontramos así en el *Mo Jing* dos formas de tipología de semejanzas-diferencias que son clave para la argumentación: por un lado, los tipos de semejanza-diferencia que podemos establecer entre entidades o denominaciones de entidades, y que no deben ser mezcladas en un argumento, es decir, que a la propuesta de un tipo de semejanza no puede responderse con una diferencia de otro tipo. Por otro, las relaciones entre grupos de enunciados que se implican entre sí. Estas relaciones poseen una tipología propia, basada en las características lingüísticas de dichos enunciados, que permiten establecer analogías entre los mismos. Por tanto, el segundo elemento del *bian*, la “clarificación de los puntos de semejanza y diferencia”, implica al menos dos cuestiones: determinar el tipo de semejanza-diferencia entre entidades y denominaciones relevantes para el asunto tratado, y determinar el tipo de relación de semejanza-diferencia al que pertenecen los enunciados empleados en el argumento. Además de estas dos funciones, la semejanza-diferencia cumple otro papel clave para la argumentación al encontrarse en la base de la producción de categorías. Trataremos este punto más adelante, cuando nos ocupemos del concepto de categoría (*lei* 類)

V.2.4. “Examinar los principios de nombre y entidad”, *cha ming shi zhi li* 察名實之理.

El cuarto elemento que compone la descripción del *bian* se refiere a los principios (*li* 理) que rigen la relación entre el nombre (*ming* 名) y lo nombrado (*shi* 實). Este es el tema del que se ocupaba la doctrina de la rectificación de los nombres, un planteamiento que procede de Confucio y que en su versión original constituía una teoría ético-política, ya que se ocupaba principalmente de rectificar las denominaciones asociadas a los roles sociales y políticos, adecuando la conducta al puesto que se ocupa. Cada escuela produjo su propia versión de la rectificación de los nombres, que se convirtió en un elemento central de la epistemología pre-Han. La práctica totalidad de estas versiones se centran en el aspecto referencial del lenguaje y proponen criterios para fijar las relaciones entre las denominaciones estándar recibidas y las realidades que designan, o para la producción de nuevas denominaciones. La versión neomohista de esta doctrina destaca entre todas las demás por superar el ámbito de la mera relación semántica entre un término aislado y su referencia, como veremos a continuación, y constituye un elemento clave en el tratamiento que recibirán los cinco tipos de relaciones entre enunciados al final del “*Xiao qu*”.

El único lugar del *Mo Jing* en el que aparece la expresión *zheng ming* 正名 (rectificación de los nombres) es el canon B67, que identifica la rectificación de los nombres con la diferenciación de tres posibles relaciones entre los términos “eso” (*bi* 彼) y “esto” (*ci* 此). De los tres casos, dos se califican de admisibles (*ke* 可) y uno de inadmisibles (*bu ke* 不可). Los tres casos son estos:

i) “Eso-esto es admisible” (*bi ci ke*, 彼此可): Estamos claramente ante un uso adecuado de ambos términos. Este caso no plantea ningún problema, puesto que consiste en usar “eso” solo para “esa” entidad, y “esto” solo para “esta” entidad. En este ejemplo la referencia de ambos términos es distinta e invariable. La explicación de este caso dice “Eso se aplica a eso y se detiene en eso, esto se aplica a esto y se detiene en esto” (*bi bi zhi yu bi, ci ci zhi yu ci* 彼彼止於彼, 此此止於此)

ii) “Eso-esto es inadmisibles” (*bi ci bu ke* 彼此不可): Este segundo caso es inadmisibles, aunque se enuncia exactamente con los mismos términos que el primero²³⁷. La descripción de la relación entre “eso” y “esto” que se considera inadmisibles es *bi qie ci ye* 彼且此也, “eso a punto de ser esto”. El término *qie* 且 se define en el canon A33 como “decir que es así” (*yan ran ye* 言然也), y en la explicación se especifica que se usa *qie* con un sentido de futuro, cuando algo todavía no es así, pero se espera que vaya a serlo, bien en un futuro inmediato, bien en el mismo momento en que se está produciendo el cambio. Concretamente, dice “De antemano uno dice a punto de (*qie* 且); después, uno dice ya (*yi* 已); en el momento de ocurrir, también es a punto de (*qie* 且).” El sentido de *qie* como “estar a punto de” aparece en el tercer grupo de ejemplos del “*Xiao qu*”, que utilizaremos para explicar qué uso se da a la distinción de estos tres tipos de relaciones “eso-esto”.

iii) “Eso-esto es también admisible” (*bi ci yi ke* 彼此亦可): La descripción de este caso dice “*bi ci zhi yu bi ci, ruo shi er bi ci ye, ze bi yi qie ci ci ye* 彼此止於彼此, 若是而彼此也, 則彼亦且此此也”. Esta descripción tiene tres componentes. El primero de ellos es una relación en la que “eso-esto” se corresponde con “eso-esto”. El segundo establece que este caso es como “ser esto y eso-esto”. El término utilizado para el primer “esto” es *shi*, y la construcción es muy semejante a la que se utiliza en el “*Xiao qu*” (*huo nai shi er ran* 或乃是而然) para establecer las relaciones entre enunciados, como ya vimos en el apartado anterior. El tercer componente se presenta como una conclusión introducida por *ze* 則, y nos dice que si se da el caso anterior, entonces podemos decir que “eso” también está a punto de ser “esto” y por

²³⁷ Esto implica que la pareja “eso-esto” no establece un uso concreto de estos términos, sino que se refiere en general a la relación entre ambos. La relación que se considera admisible o inadmisibles se especifica en los tres casos en el enunciado que sigue a este. Si interpretáramos la pareja como una relación en concreto, entonces en el primer caso se nos estaría diciendo que es aceptable lo mismo que en el segundo caso se nos dice que es inaceptable.

tanto “esto”. Es decir, mientras que en el caso ii) no era admisible decir que “eso” era “esto” por el hecho de que “eso” estuviera a punto (*qie* 且) de ser “esto”, en este caso sí lo es. Por tanto, el tercer caso supone dos relaciones de “eso” y “esto”, y ambas son admisibles: por un lado “eso” y “esto” son diferentes, como en el primer caso, y por otro “eso” es “esto” porque “está a punto de ser esto”.

Los ejemplos del tercer tipo de relaciones entre enunciados del “*Xiao qu*”, que estudiaremos en detalle más adelante, contienen enunciados de los casos segundo y tercero, así que los emplearemos para explicar las diferencias entre ambos supuestos. Dichos ejemplos se componen de dos grupos de enunciados, el primero de los cuales pertenece al segundo tipo de relaciones “eso-esto” (“Estar a punto de caer en un pozo no es caer en un pozo”, *qie ru jing, fei ru jing ye* 且入井, 非入井也), y el segundo grupo al tercer tipo de relaciones “eso-esto” (“Detener a alguien que está a punto de caer en un pozo es evitar que caiga en un pozo”, *hi qie ru jing, zhi ru jing ye* 止且入井, 止入井也). Cada uno de los grupos de enunciados está compuesto por dos enunciados, el primero de los cuales se refiere a una situación que está a punto de ocurrir utilizando *qie* 且. El segundo enunciado de cada grupo representa la misma situación sin *qie*, negando la identidad con el enunciado anterior en el primer caso, y afirmándola en el segundo.

La diferencia entre los dos grupos de enunciados radica en el verbo *zhi* 止, “detener”, que en el segundo caso modifica al sintagma “estar a punto de caer a un pozo”. En el primer grupo de enunciados se nos dice que “estar a punto de caer en un pozo no es caer en un pozo”, ya que se trata de dos situaciones distintas que no se implican necesariamente: puedo estar a punto de caer en un pozo y, finalmente, no caer. Por tanto, en este caso “eso” (estar a punto de caer) y “esto” (caer) no pueden ser identificados. Sin embargo, en el segundo caso (“detener a alguien que está a punto de caer en un pozo, es evitar que caiga en el pozo”) se identifican ambas situaciones porque la primera implica necesariamente la segunda: si yo aparto a alguien del pozo cuando corre peligro de caer en él, la consecuencia necesaria de esta acción es que también evito la situación futura en que dicha persona ya ha caído en el pozo. Aunque las dos situaciones no pueden considerarse idénticas, el verbo *zhi* hace que una situación (en este caso, la evitación de una situación) implique necesariamente a la otra, y entonces podemos decir que “estar a punto de X” equivale a X.

Estos ejemplos del “*Xiao qu*” se emplean como analogías para defender la doctrina mohista de “rechazo del destino”, como veremos al llegar a dicho apartado. Esto nos da una importante pista acerca de la procedencia de la distinción entre los tres casos de relación “eso-esto” que se distinguen en el canon B67. Los mohistas rechazaban tanto el relativismo de Zhuangzi como la noción de destino confuciana. Para refutar el primero, tenían que rechazar la identificación que aparece en el

Zhuangzi entre los términos “eso” y “esto”²³⁸. Una de las bases de esta doctrina de Zhuangzi es la evidencia del cambio constante y cómo unos seres se transforman en otros²³⁹. A partir de la identificación de “eso” y “esto”, Zhuangzi plantea que todas las distinciones conceptuales son artificiales y rechaza de ese modo la “pequeña sabiduría”, esto es, el conocimiento basado en dichas distinciones, frente a la “gran sabiduría”, que se fundamenta en la identificación, y no en la diferenciación, de todos los seres.

En el canon B67²⁴⁰ los neomohistas están atacando esta doctrina. En primer lugar, afirman que cuando “esto” se detiene en “esto” y “eso” se detiene en “eso”, es decir, considerando las situaciones de manera estática, las distinciones conceptuales son legítimas (la primera relación “eso-esto”). A continuación reconocen que se dan procesos de transformación por medio de los cuales una situación da lugar a otra, es decir, “eso” da lugar a “esto”, pero afirman que incluso en tales casos se trata de situaciones distintas que no pueden ser identificadas (la segunda relación “eso-esto”). Por último, reconocen que en el lenguaje a veces hablamos de una situación presente y una situación futura como si fueran equivalentes. Los neomohistas aceptan este uso siempre que entre ambas situaciones se dé una relación de implicación necesaria (la tercera relación “eso-esto”). Que se dé o no esta implicación depende del significado del verbo que modifica la situación: así el verbo “detener”, aplicado como modificador a la situación “estar a punto de caer en un pozo”, implica la situación futura “evitar caer en un pozo”. Pero otros verbos no implican esa relación necesaria: por ejemplo, “mirar a alguien que está a punto de caer en un pozo” no es “mirar a alguien que cae en un pozo”. De ese modo, aunque las situaciones no son identificables, se puede considerar que en el caso de algunos verbos se implican la una a la otra cuando una acción sobre una de ellas necesariamente supone una acción sobre la otra. Sin embargo, aunque una situación implique necesariamente la otra, ello no implica destino puesto que la primera situación requiere de una acción de un sujeto que en sí misma no es necesaria, es decir, que el sujeto podría no haberla llevado a cabo. De este modo, los neomohistas rechazan con un mismo argumento tanto el relativismo de Zhuangzi como el destino confuciano.

²³⁸ “Uno mismo es también el otro (*shi yi bi ye*, 是亦彼也), y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación (*bi yi yi shi fei*, 彼亦一是非), y uno mismo tiene también su propia afirmación y negación (*ci yi yi shi fei*, 此亦一是非). Más, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo? (*guo ke you bi shi hu zai*, 果且有彼是乎哉?) ¿No hay realmente diferencia entre ambos?” Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pg.45.

²³⁹ “El otro surge del sí mismo, aunque también este depende de aquel” (*bi chu yu shi, shi yi yin bi*, 彼出於是, 是亦因彼). Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pg.45.

²⁴⁰ Existe otro argumento contra esta doctrina en el canon B50, muy semejante al ejemplo del “Xiao qu” mencionado.

Lo auténticamente relevante de la distinción que plantean los mohistas entre los tres casos de relación “eso-esto” es que implica una versión de la doctrina de la rectificación de los nombres que, a diferencia de las otras versiones, no se ocupa exclusivamente de las relaciones semánticas entre términos aislados y sus referencias, sino que analizan los matices de significado de dicho término en el contexto de un enunciado. La cuestión ya no es únicamente cuál es el significado correcto de “eso” o de “esto”, sino el modo en que significan dichos términos en función de la semántica del resto de los términos del enunciado en que aparecen. Por ejemplo, no puede decirse sin más que “eso” y “esto” son identificables o no son identificables, sino que lo son o no en función del verbo que los modifica. La rectificación de los nombres no consiste para los neomohistas tan sólo en adecuar el término a su referencia, sino en diferenciar los distintos usos posibles del término en varios contextos. Este planteamiento tiene importantes consecuencias para la argumentación analógica tal y como la conciben los neomohistas. Como veremos más adelante, uno de los tipos de analogía que se diferencian en el “*Xiao qu*” es *mou* 侔, una analogía que se establece a partir de la comparación de enunciados. Dichos enunciados se consideran equivalentes no por su semejanza sintáctica, sino por su semejanza en las relaciones semánticas que representan, como por ejemplo las relaciones entre “eso” y “esto” que acabamos de examinar. De este modo, los neomohistas producen unas tipologías de enunciados equivalentes entre sí cuya semejanza radica, como en la formalización de la lógica deductiva occidental, en las características lingüísticas de los mismos y no en las realidades a las que aluden, pero que a diferencia de aquella, no utilizan exclusivamente las estructuras sintácticas, sino que tienen en cuenta las diferencias de significado que produce en cada término el enunciado como contexto. El resultado es una “formalización” del lenguaje muy distinta a la occidental, que además los neomohistas consideran como un caso de argumentación analógica y no como un razonamiento puramente deductivo. Volveremos sobre esta cuestión al tratar la parte final del “*Xiao qu*”.

V.2.5. “Determinar qué es beneficioso y qué dañino”, *chu li hai* 處利害.

El quinto elemento de la definición de *bian* hace referencia a dos términos clave en la doctrina mohista, “beneficio” y “daño”. Ambos están implicados en el último de los tres criterios mohistas para determinar la aceptabilidad de una doctrina. Como vimos en el capítulo II, el tercer criterio es pragmático y se emplea “*exponiéndolo y usándolo en el gobierno del Estado, y considerando los efectos para las diez mil gentes*”²⁴¹. En el capítulo se afirma expresamente que dichas

²⁴¹ Mozi, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág. 339.

consecuencias se miden en términos de beneficio.²⁴² Este criterio supone que, dado que cualquier afirmación debe tener una aplicación al correcto funcionamiento del Estado y la sociedad, la mejor forma de comprobar su validez es aplicarla a la administración por medio de políticas concretas, y comprobar si sus resultados son beneficiosos o no. En realidad, es el criterio principal del mohismo, ya que, como vimos, los criterios primero y segundo lo presuponen, puesto que el modo de determinar si un soberano es un rey sabio o un tirano consiste en considerar las consecuencias de sus acciones de gobierno.

En los textos neomohistas no hay ningún rastro de los criterios primero y segundo. Los espíritus se mencionan en una sola ocasión, en el párrafo 8 del *“Xiao qu”*, donde el término aparece en uno de los ejemplos del quinto tipo de relaciones entre grupos de enunciados, (*“El espíritu de una persona no es la persona; el espíritu de un hermano mayor es el hermano mayor. Sacrificar al espíritu de una persona no es sacrificar a la persona; sacrificar al espíritu del hermano mayor es, de hecho, sacrificar al hermano mayor”*). Pero en este ejemplo los espíritus no se utilizan como justificación de una doctrina, sino que tan solo se mencionan en la descripción de una situación. No se utiliza en ninguna ocasión el testimonio de ningún texto de la tradición, ni existen tampoco casos de argumentación por ejemplificación histórica. La *“voluntad del Cielo”*, a pesar de constituir una de las diez tesis mohistas, se menciona una sola vez en el párrafo 4 del *“Da qu”*, y precisamente para rechazar su uso como elemento justificativo (*“¿Es correcto hablar de la voluntad del Cielo respecto al tirano? Es su naturaleza ser un tirano. Atribuir esto a la voluntad del Cielo es erróneo.”*) En cuanto a los sabios reyes, sólo se los menciona en tres ocasiones (B16, B52, y *Da qu* 7) y en ninguna de ellas se les toma como modelo para fundamentar una tesis.

Los dos términos que describen este quinto elemento del *bian* aparecen definidos en los cánones. En el canon A26 se define beneficio como *“lo que a uno le gusta obtener”*, y en el canon A27 se define daño como *“lo que a uno le disgusta conseguir”*. El término *“beneficio”* (*li* 利) será a su vez utilizado para definir otros términos tales como *“rectitud”* (*yi* 義) en A8, *“lealtad”* (*zhong* 忠) en A12, *“piedad filial”* (*xiao* 孝) en A13, *“servicio meritorio”* (*gong* 功) en A35, *“desear”* (*yu* 欲) en A85, y *“discurso”* (*yan* 言) en A92. Como puede observarse, *“beneficio”* funciona en los cánones como un término básico que se utiliza para definir otros conceptos éticos y políticos, pero que a su vez solo es definido por el sentimiento de agrado de aquel que lo obtiene.

Un aspecto destacable del uso que hacen los neomohistas de los conceptos de *“daño”* y *“beneficio”* es su carácter relativo. En el párrafo 3 del *“Da qu”* se muestra claramente esta concepción:

²⁴² Ibid. pág. 321.

“En términos de beneficio, cortar un dedo para preservar la mano es escoger el mayor (beneficio); en términos de daño, es escoger el menor (daño). En términos de daño, escoger lo menor no es escoger el daño, sino escoger el beneficio. Lo que se escoge está controlado por los otros. Al encontrar un ladrón, cortar un dedo para perdonar (todo) el cuerpo es un beneficio. Encontrar un ladrón es el daño.”

Según este pasaje, el beneficio no puede establecerse de una manera absoluta, ya que según cuales sean las circunstancias y las alternativas de elección, algo que podemos considerar dañino en sí mismo puede resultar ser la mejor elección, y por tanto aquella que preferiríamos obtener, lo cual según la definición dada sería “beneficio”. Aplicando esta consideración a la función del *bian* que nos ocupa, nos encontramos con que la labor de determinar qué es beneficioso y qué dañino no puede plantearse de una manera ajena al tema de discusión y las circunstancias que lo rodean, sino que debe establecerse para cada caso concreto antes de poder determinar con conocimiento de causa cuál es el curso de acción más adecuado. Desde este planteamiento, el quinto elemento que se refiere al daño y beneficio no puede tener carácter conclusivo, sino que es un medio para determinar qué opción debe ser elegida, del mismo modo que lo era el tercer criterio del mohismo temprano.

V.2.6. “Resolver lo que es dudoso e incierto”, *jue xian yi* 決嫌疑.

V.2.6.1. La resolución de la duda como conclusion del debate.

En el último elemento del *bian* puede reconocerse un doble carácter procedimental y conclusivo. El aspecto conclusivo está marcado por el término *jue* 決, que tiene el sentido de “determinar”, pero también el de “juzgar, zanjar, decidirse”, de modo que la “resolución” de las dudas puede considerarse como un juicio que concluye con el proceso del *bian* y da paso a la toma de una decisión. Esta toma de decisiones prácticas aparece también vinculada al término *yi* 疑, (“duda, sospecha, conjetura”) en una de sus seis apariciones en los cánones²⁴³. En A76, que trata de la relación entre conocimiento y deseo a la hora de decidir qué curso de acción se sigue, se dice así:

“Si deseas preservar tu dedo y la razón no sabe que esto es dañino, esto es un fallo de la razón. Si cuidadosamente consideras esto, no pasarás por alto el daño

²⁴³ El término *xian* 嫌 (“sospechar”, “estar descontento”) no aparece en ningún otro párrafo del *Mozi*, y ocurre muy pocas veces en el resto de la literatura de la época. Aparece dos veces en el *Xunzi*, cinco en el *Lushi chunqiu*, y una más en el *Guanzi*, siempre con una carga valorativa negativa, como “acción sospechosa” u “odioso”

implicado. Si todavía desearas preservarlo, entonces debes sufrir el daño. Es lo mismo que comer carne seca. El beneficio o daño de la carne seca maloliente no puede ser conocido, así que si deseas comer carne seca aunque sea maloliente, esto es no dejar que tu duda (yi, 疑) ponga freno a tu deseo. El beneficio o daño de lo que está más allá del muro no puede ser conocido, así que si lo saltas obtienes dinero pero no saltas, esto es dejar que tu duda (yi, 疑) ponga freno a tu deseo. Considera el principio, “Al hacer (algo) hay un límite al conocimiento y una dependencia del deseo”. Uno puede comer carne seca y no ser sabio; uno puede preservar su dedo y no estar loco. Lo que uno hace y lo que uno no hace, ambos implican duda (yi, 疑)- no hay plan.”

Este canon plantea que cuando tomamos una decisión respecto a llevar a cabo o no una acción, estamos dirigidos por el deseo (se entiende, el deseo de beneficio). Para que la acción elegida tenga el resultado deseado, tenemos que conocer la situación y las consecuencias de la misma, así como las otras alternativas posibles. El ejemplo elegido, “cortar o no un dedo”, se refiere a la relatividad del beneficio: cortarme un dedo no es mi deseo, puesto que para mi constituye un daño, pero si cortando un dedo consigo salvar el brazo o incluso la vida, entonces cortar un dedo es el mal menor y por tanto resulta beneficioso. El problema se plantea cuando no conozco con seguridad las consecuencias de la acción o las alternativas disponibles. En esos casos, tengo una duda (yi 疑), ante la cual caben dos posibilidades: o bien me dejo llevar por mi deseo y realizo la acción aun no estando seguro de sus consecuencias (comer carne maloliente), o bien aplico una regla de prudencia y no sabiendo si la acción es perjudicial o no, me abstengo de realizarla (no saltar el muro). Evidentemente, si conociera con seguridad los efectos que se sugieren en el texto (que la carne está podrida y me va a causar daño, que tras el muro puedo obtener dinero), la elección sería justamente la contraria: no comería la carne y saltaría el muro. Por tanto, la situación de duda provoca que, tanto si actúo (me dejo llevar de mi deseo) como si no actúo (me dejo llevar por la duda), puedo obtener resultados no deseados: daño en el primer caso y la pérdida de un beneficio en el segundo. De este modo, este canon muestra que el objetivo de “resolver la duda” es eliminar los obstáculos que me impiden tomar una decisión respecto a llevar a cabo o no una acción con conocimiento de causa. Este es justamente el objetivo final del *bian*. Como ya dijimos, el *bian* se plantea como un debate entre dos alternativas exhaustivas y excluyentes, asociadas además a la consecución del orden o el desorden, lo cual supone que este tipo de debate está dirigido a la toma de decisiones prácticas siguiendo un modelo que ya era tradicional en los consejos de las cortes chinas: ante un problema se discuten una a una las medidas propuestas, centrándose el debate en cada caso en si una determinada acción debe llevarse a cabo o no. La resolución de la duda es la conclusión del debate que permite tomar la decisión adecuada.

V.2.6.2. La duda como garantía procedimental.

El aspecto procedimental de este elemento puede inferirse del canon B10 en el cual se listan cuatro tipos diferentes de duda (*yi* 疑), cada uno de los cuales aparece ejemplificado en la explicación. El primero de ellos es *feng* 逢 (“toparse con”, “casualidad”) y se ejemplifica así: “*Si uno se topa con alguien ocupado en asuntos, entonces uno supone que es un funcionario. Si uno se topa con un buey en un refugio, uno supone que el verano es fresco. Esto es “toparse” (feng ye, 逢也).*” En este caso nos encontramos con un razonamiento por abducción, en el que, ante una experiencia concreta, se aplica la categoría o causa más probable: si alguien se encuentra realizando una tarea que suelen realizar los funcionarios, probablemente será funcionario; si un buey se refugia en verano, probablemente es que el clima sea más fresco de lo habitual. La duda en este caso surge porque la alta plausibilidad de la abducción no equivale a seguridad: no “sabemos” que se trata de un funcionario, no “sabemos” que el clima es fresco. Simplemente lo suponemos, y como tal suposición, es un conocimiento que puede ser cuestionado.

El segundo tipo se denomina *xun* 循 (“seguir un camino”, “conformarse a”) y los ejemplos correspondientes son: “*Si uno lo levanta, entonces es ligero, si uno lo deja caer, entonces es que es pesado- como la piedra y la pluma. No es que haya fuerza. Seguir puliendo una tablilla de madera escrita. Esto no es habilidad. Esto es “seguir” (xun ye 循也).*” Los tres ejemplos dados representan tareas tan fáciles (levantar lo ligero, hacer bajar lo pesado, pulir lo ya pulido) que realmente ocurren por sí mismas sin necesidad de que intervenga ni la fuerza ni la habilidad de una persona. En este caso, lo que se está cuestionando es que de un hecho se pueda inferir la presencia de una causa determinada, porque el hecho puede haber ocurrido sin la intervención de dicha causa.

El tercer tipo es *yu* 遇 (“encontrarse casualmente”, “concordar”) y como ejemplo se dice: “*Si ocultar el desacuerdo es por beber vino o por llevar a cabo negocios no puede saberse. Esto es “encontrarse con” (yu ye, 遇也).*” Graham traduce este pasaje de una forma diferente, como “*si el desgaste del luchador se debe a beber vino o al sol de mediodía no puede saberse*”²⁴⁴, y en su explicación vincula este tipo de duda con el ejemplo de la enfermedad que puede estar provocada por varias causas alternativas²⁴⁵, que aparece en el capítulo 48 del *Mozi*.²⁴⁶ Ambas traducciones coinciden efectivamente en señalar dos causas posibles para un mismo efecto, de modo que este tipo de duda consistiría en reconocer que a

²⁴⁴ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 360.

²⁴⁵ *Ibid.* Pág. 226.

²⁴⁶ *Mozi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House. 2006. Pág. 459.

partir únicamente del efecto no puede inferirse cuál de las dos causas alternativas es la que lo ha producido.

La explicación del cuarto tipo, *guo* 過 (“pasar por”, “exceder”, “transmitir”), es la más oscura de todas, pero por suerte contamos con otros usos de este término en los cánones que nos permiten plantear una hipótesis sobre su significado. El ejemplo utilizado es: “¿Es conocido? ¿Ya es así? Esto es “ser pasado” (*zhi yu? Yi yi wei ran ye yu? Gou ye* 智與? 以已為然也與? 過也) El uso de *yi* 已, que indica una acción ya completada, sugiere que el segundo enunciado se refiere a algo que hemos “considerado así” (*wei ran* 為然) con anterioridad, frente al primer enunciado, que al carecer de ningún modificador temporal o de modo, tenemos que entender que se refiere a un conocimiento presente. Entre los dos enunciados existe por tanto una diferencia temporal que permite suponer la posibilidad de que se hayan producido cambios, lo cual encajaría perfectamente con el sentido del término *gou* en su sentido general de “pasar por” o “transferir”. Además, el término *gou* aparece en el canon B32 para designar a un tipo de nombres, los “nombres pasajeros” (*guo ming* 過名) como por ejemplo *huo* 或 (algo, alguien). Estos *guo ming* son términos que cambian de referencia según el contexto, como los términos deícticos. En la explicación de este canon se dice que a veces estos términos *guo ming* fijan su significado y mantienen la referencia aunque esta ya no es apropiada, debido a que ha cambiado el contexto:

“Uno sabe que “esto” no es “esto” y también sabe que “esto” no está en “esto”. Sin embargo, uno llama “esto” a sur y norte, habiendo pasado a través y lo toma como que es ya así (yi yi wei ran, 以已為然). Al principio, uno llama “esto” al sur así que en el presente uno llama esto al sur”.

En este caso el error se produce porque una referencia que depende del contexto (como la de considerar que algo está al sur o al norte) se mantiene fija una vez que han cambiado las circunstancias. Como puede observarse, la construcción que aparece en este canon para referirse a lo que “ya es así”, es decir, a lo que se considera que es así de manera fija porque en un momento anterior ha sido considerado así, es idéntica a la que se utiliza en el canon B10. El cuarto tipo de duda sería por tanto aquella que cuestiona el uso de un término a partir de algún cambio en el contexto que abre la posibilidad de que haya cambiado la referencia de este.

Cabe la posibilidad de concebir estos cuatro tipos de duda como estrategias para cuestionar las afirmaciones del oponente en un debate. Podemos imaginar cómo se concretarían estas objeciones en un debate político en el que un oponente propone una medida porque va a producir un determinado efecto, seguramente sobre la base de casos en que dicho efecto se ha producido con medidas semejantes. Las respuestas posibles, siguiendo esta clasificación de la duda, serían: i) el oponente “supone” que se ha producido dicha relación de causa-efecto, pero realmente no lo sabe; ii) el caso que plantea el oponente tiene unas características tales que podría

haber ocurrido por casualidad o sin la intervención de la causa que plantea; iii) existe otra explicación causal alternativa a la que supone el oponente; iv) las circunstancias han cambiado y lo que causó el efecto en el pasado no necesariamente lo causará en el momento presente.

Por tanto, en el *bian* la duda puede no ser sólo un obstáculo a eliminar, sino un método de debate que consiste en el cuestionamiento, siempre que este sea posible, de la evidencia aportada por el oponente. Por tanto, cuando en la definición del *bian* se habla de “resolver las dudas”, se puede estar implicando un cuestionamiento sistemático de todas las propuestas, como un elemento procedimental que asegura que la decisión se toma de la manera correcta. Esta concepción de la duda está atestiguada al menos entre los pensadores dialécticos, gracias a esta anécdota de Hui Shi que recoge el *Han Feizi*. El texto narra un debate en el que dos ministros, Chang Yi y el dialéctico Hui Shi, discuten acerca de la conveniencia o no de atacar los estados de Qi y Qing. Hui Shi, siguiendo su postura pacifista habitual, se opone en solitario a la guerra, mientras que todos los demás consejeros le dan la razón a Chang Yi. Finalmente, la campaña se lleva a cabo y es un éxito. Entonces el rey le reprocha a Hui Shi su postura, que los hechos han demostrado equivocada, y le plantea que si no es capaz de aceptar lo que todo el mundo sabía (que las condiciones para la guerra eran favorables) sería mejor que dejara de hablar. La respuesta de Hui Shi es una rotunda defensa de la duda como garantía procedimental del debate:

“Su Majestad no puede abstenerse de deliberar sobre la situación completa. De hecho, la expedición contra Qi y Qing se convirtió en una ventaja para nosotros. Y así lo esperaba toda la nación. ¡Cuántos hombres sabios hay! Si la expedición contra Qi y Qing se hubiera convertido en una desventaja mientras que toda la nación había esperado que fuera una ventaja, ¿entonces cuántos estúpidos habría? Después de todo, cada estrategia es una duda (yi 疑) de entrada. Quien realmente duda de todo, normalmente considera cada estrategia medio practicable y medio impracticable. Ahora que todos los cerebros de la nación adoptan el lado practicable, eso significa que Su Majestad ha perdido la mitad de los cerebros, en concreto el lado negativo del cerebro. El soberano intimidado por ministros malvados es por lo general uno que ha perdido la mitad de los cerebros del país.”²⁴⁷

En este texto, Hui Shi no valora la duda en función de si la posición defendida es correcta o no, sino como método para asegurarse de que se han planteado todos los posibles aspectos del asunto en discusión. De hecho, la descripción que hace Hui Shi de la duda no se limita al uso de técnicas de refutación con el objeto de derrotar a un adversario, sino que asume el carácter de un principio racional según el cual para

²⁴⁷ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. Pág. 288.

ejercer la duda debemos partir del supuesto de que las dos opciones que se plantean tienen en principio las mismas posibilidades de ser correctas, en lugar de limitarnos a buscar evidencia acerca de aquella con la que previamente preferimos estar de acuerdo. Hui Shi denuncia la uniformidad del pensamiento como un instrumento de aquellos que quieren imponer sus posturas y que pretenden erradicar cualquier tipo de objeción a sus doctrinas. Aunque una decisión tomada sin oposición y basada tan sólo en un aspecto del problema puede ser correcta, como es el caso en esta historia, por las mismas razones podría haber sido incorrecta. La cuestión no es el éxito de la decisión tomada, sino la garantía de que el proceso para tomarla ha tenido en cuenta todas las alternativas y de que la decisión adoptada ha sido lo suficientemente criticada, porque este es el método que nos asegura que estamos tomando nuestra decisión de la manera más racional posible. Desde este punto de vista, la “resolución de las dudas” no sería sólo el momento conclusivo del debate en que puede pasarse a tomar una decisión y ponerla en práctica, sino también todo el proceso dialéctico de planteamiento de objeciones y respuesta a las mismas que asegura la racionalidad del debate.

V.3. Estructura de la descripción del *bian*.

Por último, tenemos que plantearnos qué sentido de conjunto tienen estos seis elementos que componen la descripción neomohista del *bian*. Como dijimos al comienzo de este apartado, los seis elementos pueden contemplarse bien como objetivos del *bian*, bien como etapas del mismo. La primera interpretación supondría que los seis elementos son simplemente los temas de los que se ocupa del *bian*, en los que se producen otros tantos resultados: la decisión acerca de cuál es la correcta entre dos alternativas exhaustivas y excluyentes, la decisión acerca de qué produce orden o desorden, la decisión acerca de las semejanzas y diferencias entre varios elementos, la rectificación de los nombres, la determinación de qué es beneficioso y qué dañino, y finalmente la resolución de las dudas y la toma de decisiones prácticas. Si adoptamos esta interpretación, puede entenderse que un *bian* no necesariamente ha de tratar los seis aspectos, ya que no hay ninguna expresión en el texto que indique que deben darse conjuntamente: un *bian* podría consistir, por ejemplo, tan sólo en el debate acerca de la referencia de un nombre, o de los beneficios que supone una determinada medida política.

La otra opción es considerar que cada uno de estos elementos constituye un proceso necesario para el funcionamiento del *bian*, que cada uno de ellos cumple una función distinta y que entre ellos existen al menos algunas relaciones de precedencia lógica que implican una secuencia. Aquí adoptaremos la segunda

interpretación por varias razones. La primera es que la segunda interpretación contiene a la primera, y por tanto es una visión más abarcante. Esto no es, por supuesto, razón suficiente para suponer que los neomohistas tenían una visión secuencial de estos seis elementos, pero existen otros argumentos que hacen preferible esta interpretación. El primer elemento, *shi-fei*, aparece en los cánones como la definición mínima de *bian*, una condición sin la cual el debate no es un verdadero *bian*. En esa definición de *bian* del canon B34 no se entiende *shi-fei* como un resultado, es decir, como la decisión de qué es correcto y qué no, sino como la demarcación de las dos alternativas contradictorias, que debe ser previa al desarrollo del debate, con independencia de que el objetivo final del mismo sea determinar cuál de ellas es la correcta. El hecho de que el elemento *shi-fei* sea el primero de la lista, sugiere que en el “*Xiao qu*” se está haciendo este mismo uso de los términos. El último elemento, “resolver las dudas”, además de un carácter argumental, tiene un carácter claramente conclusivo asociado a la toma de decisiones prácticas. Por tanto, el primer y último elemento sugieren la existencia de una secuencia de desarrollo desde las condiciones previas necesarias para entablar un *bian*, hasta su resolución.

Entre los elementos centrales existe al menos una relación de precedencia lógica entre el elemento “ semejanza-diferencia” y la “rectificación de los nombres”. Como veremos al tratar el concepto de categoría (*lei* 類), esta es un tipo de nombre que permite trazar inferencias. A su vez, las categorías se establecen a partir de las semejanzas-diferencias y, de hecho, constituyen un tipo de las mismas. Parece por tanto que el tercer elemento es previo lógicamente al cuarto, ya que este último requiere de aquel para poder ser establecido. Por otra parte, los elementos segundo, “orden-desorden” y quinto, “beneficio-daño”, resultarían redundantes si ambos se entendiesen como resultados acerca de la corrección de una postura basándose en sus resultados. Por ello, parece más exacto considerar, como hemos explicado anteriormente, que el segundo elemento constituye una condición previa para el correcto desarrollo del debate, consistente en un acuerdo acerca de qué se considera prueba de orden o desorden. Si lo hacemos así, la impresión de que los seis elementos forman una secuencia se refuerza, ya que las dos condiciones previas para que el debate sea productivo aparecen al comienzo de la lista.

Por último, tenemos constancia de que los mohistas eran capaces de concebir una secuencia argumentativa predeterminada. Los tres criterios mohistas que aparecen en los capítulos 35 a 37 se aplican siempre en ese orden en las argumentaciones de los capítulos centrales de *Mozi*. Por tanto, los mohistas no entendían estos criterios simplemente como argumentos posibles para testar una determinada opción, sino como tres elementos que tenían que aplicarse juntos y en la secuencia apropiada. El hecho de que el criterio pragmático de “beneficio-daño”, el único que los neomohistas conservan de los criterios del mohismo temprano, aparezca tras otros dos elementos que también implican argumentos, como son “semejanza-diferencia” y “rectificación de los nombres”, sugiere que están

refiriéndose a una secuencia argumental como la que encontramos en los textos más antiguos del *Mozi*.

Según este punto de vista, los seis elementos podrían agruparse del siguiente modo:

- i) **Condiciones previas:** Son aquellos pasos que hay que dar antes de iniciar el debate y sin los cuales no existe garantía de que este pueda resolverse. Existirían dos condiciones: que las opciones sean alternativas contradictorias (garantiza que exista una posición vencedora) y que existan criterios comunes mínimos acerca de qué constituye una prueba (garantiza que los argumentos de las dos partes sean conmensurables).
- ii) **Procesos argumentativos:** Se trata ya no de condiciones para iniciar de debate, sino de procesos que se utilizan en el desarrollo del mismo y que, a diferencia de los anteriores, implican argumentación. Estos procesos podemos dividirlos en dos grupos: por un lado, aquellos argumentos que pueden ser propuestos por una parte, “semejanza-diferencia”, “rectificación de los nombres” y “beneficio-daño”. Por otro lado, aquellos argumentos que constituyen réplicas a los argumentos del contrario, y que por tanto necesitan de una posición previa de este para plantearse, representados por “resolución de las dudas”.
- iii) **Conclusión:** El debate termina cuando se han examinado todas las evidencias disponibles y resuelto todas las objeciones, con lo cual puede pasarse a tomar una decisión práctica. Este paso sería la consecuencia del último elemento “resolver las dudas”.

V.4. Resultados del *bian*.

Tras plantear la definición de *bian* a través de sus seis elementos, el “*Xiao qu*” expone cuales son los resultados que se obtienen a partir del mismo:

“Con ello, hay indagación e investigación sobre cómo son las diez mil cosas; hay discusión y análisis de las diversas clases de palabras.” (yan mo lue wan wu zhi ran, lun qiu qun yan zhi bi 焉摹略萬物之然，論求群言之比).

Claramente, existen dos tipos de resultados: los que se refieren a las entidades de la realidad (*wu* 物) y los que se refieren a los términos del discurso (*yan*

言). En ambos casos, las palabras que designan a estos dos campos del debate están modificadas por términos que indican la globalidad del campo: *wan* 萬, “diez mil”, el número que se utiliza para referirse a la totalidad de algo, y *qun* 群, “multitud”. De este modo, los neomohistas expresan su confianza en que el modelo de debate que defienden es capaz de resolver satisfactoriamente todos los asuntos que se puedan plantear.

La cuestión ahora es si el *bian* resuelve del mismo modo en ambos campos. Los términos que se emplean para referirse al tratamiento de ambos tipos de cuestiones son diferentes. Respecto al campo de las entidades reales, se dice que el *bian* “*mo lue*” 摹略. El término *mo* 摹 significa “modelo”, “copia, reproducción”. El término *lue* 略 significa “proyecto, plan” “resumen, generalmente”. Esta es la única ocurrencia de ambos en todo el *Mo Jing*. Sin embargo, el sentido de ambos términos parece lo bastante claro como para inferir que los neomohistas entienden que los resultados que produce el *bian* acerca de las entidades reales no es la realidad en sí misma, ni tampoco una descripción detallada de hechos, sino un modelo simplificado que reproduce aquellos aspectos que nos interesan acerca de las entidades reales. Estos aspectos son su “ser así”, *ran* 然, que como ya hemos visto constituye el elemento conclusivo de los ejemplos de enunciados *shi-ran*, y una de las formas de semejanza que aparecen en el párrafo 15 del “*Da qu*”. Por tanto, lo que aporta el *bian* acerca de la realidad es un modelo simplificado de las semejanzas *ran* que se producen entre las entidades. Graham²⁴⁸ reconoce el carácter de esquematización que tiene este resultado del *bian* respecto a la variabilidad de lo real y lo traduce como “*describiendo se resume lo que es así*”, pero no entra a considerar qué implicaciones tiene esto para la visión neomohista de las relaciones entre el lenguaje y las entidades reales.

En cuanto al campo del discurso, los términos utilizados son *lun qiu* 論求. El término *lun* 論 significa “discutir”, “comparar” “dar un juicio”, y el término *qiu* 求 significa “buscar”. Este último aparece en el párrafo 3 del “*Da qu*” donde se aporta una definición más específica del término, que se describe como una forma de cálculo moral que se diferencia del cálculo meramente pragmático de beneficios y daños, que en este párrafo se denomina *quan* 權, “pesar”. El término *qiu* aparece también en la única regla explícita que figura en el “*Xiao qu*”, la Regla de Oro, que manda: “*Lo que hay en uno mismo, uno no lo critica en los otros; lo que no hay en uno mismo, uno no lo demanda (qiu, 求) en los otros.*”

¿Cuál es el aspecto que se investiga en la “multitud de discursos”? En el caso de las “diez mil cosas”, lo que se buscaba resumir era su “ser así”. En el caso de los discursos, lo que se discute e investiga es su *bi* 比. Este término significa “comparar”, “metáfora” y aparece asociado a una de las formas de argumentación que se tipifican

²⁴⁸ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 476.

en el párrafo 3 del “*Xiao qu*”, concretamente a *mou* 侔, la forma de analogía que compara enunciados (*ci* 辭), y no entidades. En el párrafo 16 del “*Da qu*” aparece caracterizando a las doctrinas mohistas, de las cuales se dice que “examinan secuencias por medio de la comparación” (*cha ci shan bi* 察次山比). El hecho de que el término *mou* sea un término muy poco utilizado por el resto de escuelas, como veremos más adelante, y la reclamación que aparece en el “*Da qu*” de la “comparación de secuencias” como algo definitorio del mohismo, hace pensar que los neomohistas consideraban a esta forma de argumentación como un rasgo propio de las técnicas argumentativas de su escuela. La comparación entre enunciados (*ci* 辭) constituye la totalidad de los cinco grupos de ejemplos de argumentación incluidos en el “*Xiao qu*”, y es posible que la intención principal del texto sea precisamente defender esta forma de argumentación de los ataques dirigidos contra la misma por otras escuelas. En definitiva, el segundo grupo de resultados del *bian* puede referirse a la corrección de las comparaciones que se establecen entre enunciados, y por tanto a los argumentos analógicos trazados entre los mismos, que eran un recurso argumentativo especialmente utilizado por el neomohismo.

A partir de este párrafo podemos plantear algunos puntos clave de la visión que los neomohistas tenían del *bian*: en primer lugar, el *bian* persigue dos tipos de resultados, los referidos al conocimiento de la realidad y los referidos a la correcta o incorrecta utilización de los enunciados. Esta dicotomía “entidades reales/lenguaje”, que ya estaba contenida en las distintas versiones de la doctrina de la rectificación de los nombres del pensamiento pre-Han anterior, parece ser de gran importancia para los neomohistas, ya que, como veremos a lo largo de este capítulo, dicha dicotomía vuelve a aparecer en el “*Xiao qu*” al tratar los cuatro componentes del *bian*, de los que hablaremos en el capítulo VI, y las cuatro formas de analogía, de las que nos ocuparemos en los capítulos VIII a X. De estos dos niveles que componen la dicotomía, los neomohistas prestan comparativamente mucha más atención al nivel lingüístico que al nivel de las entidades reales. Aunque, como veremos, reconocen la existencia de un componente referencial en el *bian* que vincula las discusiones de este con entidades reales, así como una forma de analogía que se ocupa de comparaciones entre entidades, el grueso del discurso del “*Xiao qu*” permanece en el nivel lingüístico del *bian*.

En segundo lugar, el tratamiento de dicho nivel lingüístico es analógico y normativo, ya que el estudio de los discursos se basa en realizar comparaciones entre los mismos con la intención de determinar qué comparaciones son correctas y cuáles no. Como veremos al tratar los cinco tipos de relaciones entre enunciados, al final del “*Xiao qu*”, los neomohistas produjeron una tipología de enunciados entre los que se podían trazar analogías, con la intención expresa de evitar los errores que solían producirse en la argumentación analógica. Estos tipos constituirían así al mismo tiempo una esquematización de las relaciones entre enunciados y un criterio normativo acerca de las analogías que pueden aceptarse entre los mismos. Por

último, el nivel de las entidades reales se describe no como los hechos mismos, sino como un modelo simplificado de estos. Dicho modelo se expresaría, evidentemente, por medio del lenguaje. Esto vincularía los dos niveles de resultados del *bian*. Como veremos en el próximo capítulo, hay razones para creer que los neomohistas consideraban que la relación entre el lenguaje y la realidad era de representación, y no simplemente de designación, de modo que cabría la posibilidad de extraer consecuencias acerca de la realidad analizando no la realidad directamente, sino el lenguaje que se utiliza para representarla. De ser cierta esta interpretación, sería una razón más para explicar la evidente preferencia por la argumentación referida al análisis del lenguaje que presenta el "*Xiao qu*".

VI. Componentes y criterios del *bian*.

Tras describir el *bian* y especificar sus objetivos y diferentes resultados, el primer párrafo del “*Xiao qu*” detalla cinco tareas que debe cumplir el *bian*: seleccionar entidades, manifestar conceptos, exponer causas, seleccionar e inferir. Cada una de ellas se asocia a una unidad lingüística en orden de creciente complejidad: nombres, expresiones, explicaciones y categorías. Estas últimas cumplen dos funciones, “seleccionar” e “inferir”. Las categorías son por tanto un elemento clave en la argumentación, ya que en ellas se basa tanto la elección de las premisas de partida (la “selección”) como el trazado de la inferencia desde estas al caso que se quiere establecer, esto es, la conclusión. En este capítulo trataremos brevemente de los tres primeros componentes, para centrarnos en el tratamiento que dan los neomohistas al concepto de categoría.

Las categorías, esto es, las agrupaciones realizadas sobre la base de una determinada semejanza, son para los neomohistas el fundamento de toda inferencia. Sin embargo, los neomohistas advierten de las dificultades que presenta el uso inferencial de las categorías. Y en los cánones establecen varias limitaciones a dicho uso. Estas limitaciones pueden considerarse como criterios de corrección en la formación y utilización de las categorías, y por tanto como otros tantos criterios de corrección argumentativa, ya que la corrección de la categoría afecta a la corrección de la inferencia que se traza sobre ella. Básicamente, encontraremos dos tipos de criterios: por un lado, los que se utilizan para establecer la aceptabilidad de la categoría misma y que se refieren a su definición (por ejemplo, condiciones tales como no utilizar para definir una categoría semejanzas que comparten otras categorías distintas, o no utilizar categorías artificiales creadas por medio de conjunciones); por otro, los criterios que establecen cuál es el tipo de inferencia que

puede trazarse a partir de una categoría una vez que esta se considera aceptable. En este aspecto, encontraremos en los cánones dos limitaciones a la inferencia desde categorías, a saber: i) No deben trazarse inferencias entre categorías pertenecientes a una categoría supraordenada salvo para las características que sirven para definir esta última; ii) No deben trazarse inferencias entre categorías en base a términos utilizados de manera distinta en ambas categorías.

La primera de estas limitaciones es de suma importancia, ya que implica que las categorías solo pueden utilizarse para inferir conclusiones que estén relacionadas con el tipo de semejanza que se ha utilizado para construir la categoría. Dado que los neomohistas consideran que todas las inferencias se trazan a partir de categorías, este planteamiento puede servir como base para establecer una clasificación de argumentos a partir del tipo de categorías en que se basan, que se asocia al tipo de inferencias que autorizan. A su vez esta clasificación se basaría en la tipología de relaciones de semejanza-diferencia, ya que los distintos tipos de categorías consisten en agrupaciones realizadas sobre distintos tipos de semejanza.

Los neomohistas en ningún momento realizaron esta clasificación de categorías, aunque sí dejaron claro, como vimos en el capítulo anterior, que era posible distinguir varios tipos de semejanzas-diferencias. Por tanto, ya que no disponemos de una clasificación teórica de categorías, recurriremos al estudio de ejemplos prácticos para establecer tentativamente la misma. En este caso, recurriremos no solo a los textos neomohistas sino también a fragmentos pertenecientes a otras escuelas. A partir de ellos encontraremos que en el pensamiento pre-Han se utilizaron de forma inferencial al menos los cuatro siguientes tipos de categorías: categorías de enunciados, categorías de acciones, categorías de entidades (“naturales”) y categorías de principios constitutivos.

Cada una de estas categorías impone unas limitaciones a las inferencias que pueden trazarse, constituyendo así otros tantos criterios de evaluación de los argumentos. Pero junto a estos criterios implícitos, el “*Xiao qu*” plantea una regla explícita, de hecho la única que aparece en todo el texto. Esta regla, que procede de la Regla de Oro confuciana, prohíbe utilizar criterios diferentes para evaluar los propios argumentos y los del oponente. La regla se presenta como un criterio que debe cumplir cualquier forma de argumentación, y solo puede ser aplicada por medio de la comparación entre los criterios con que se aceptan o rechazan dos posturas distintas. Es, por tanto, una regla de carácter analógico, y como veremos en el capítulo VIII, es la que se emplea para justificar las analogías que se trazan en los cinco tipos de relaciones entre enunciados de los que se ocupa el “*Xiao qu*”.

VI.1. Los componentes del *bian*.

El primer párrafo del “*Xiao qu*” contiene una lista de cuatro componentes del *bian* consistentes en una unidad lingüística que se usa para llevar a cabo una determinada tarea, como se muestra en la siguiente tabla.

Unidad lingüística	Tarea
Términos (<i>ming</i> 名)	Seleccionar entidades (<i>ju shi</i> 舉實)
Enunciados (<i>ci</i> 辭)	Manifestar conceptos (<i>shu yi</i> 抒意)
Explicaciones (<i>shuo</i> 說)	Hacer salir las causas (<i>chu gu</i> 出故)
Categorías (<i>lei</i> 類)	Elecciones e inferencias (<i>qu, yu</i> 取, 予)

A simple vista parece observarse una secuencia en la que progresivamente aumenta la complejidad de las unidades lingüísticas y el grado de abstracción de las tareas. Así, entre las unidades lingüísticas la más simple es *ming*, los términos aislados, que al reunirse en enunciados componen unidades *ci*, que a su vez al combinarse en discursos producen las unidades *shuo*. La unidad *lei* parece escapar a esta secuencia, ya que una categoría *lei* es en realidad un tipo de nombre, es decir, un *ming*. Sin embargo, en el párrafo 3 del “*Xiao qu*” se identifican cinco tipos de relaciones entre enunciados, de las que a continuación se aportan sendas series de ejemplos. En la explicación de los tipos 2 y 3 se dice explícitamente que esos enunciados pertenecen a la misma categoría *lei*. En ese caso una categoría *lei* podría ser considerada como una unidad lingüísticamente más compleja que un nombre *ming*, ya que designaría tipos de relaciones entre enunciados, que a su vez se componen de *ming*.

VI.1.1. “Los nombres son los medios para “seleccionar” entidades”: *yi ming ju shi* 以名舉實.

El primer componente relaciona dos términos cuyo significado es inequívoco: los nombres *ming* 名, que se refieren a los términos del lenguaje en general y las entidades reales, *shi* 實. La tarea aquí consignada se vincula por tanto a la función referencial del lenguaje, que lo conecta con la realidad. Podemos suponer que se relaciona con la doctrina de rectificación de los nombres, que es precisamente un grupo de teorías normativas acerca de dicha función.

El problema lo encontramos en el término *ju* 舉, que es el que describe cómo entienden los neomohistas la relación entre nombres y entidades. El caso es que los neomohistas no utilizan el término más habitual para referirse a dicha relación, *zhi* 指, lo cual parece significativo, máxime cuando disponemos de textos en los que los neomohistas diferencian entre ambos tipos de relaciones. Veamos pues a qué se refieren los neomohistas con *ju*.

El término *ju* 舉 (“mencionar”) se define en el canon A31 como “*identificar una entidad*” (*ju ni shi ye* 舉, 擬實也), y se explica que “*informar por medio de su nombre es mencionar esa entidad*” (*gao yi wen ming ju bi shi ye* 告以文名舉彼實也). En este canon aparecen por tanto dos características de *ju*: en primer lugar, *ju* consiste en *ni* 擬 (“identificar”) una entidad; en segundo lugar, por medio de esa identificación el nombre *gao* 告 (“informa”) acerca de esa entidad. El término *ni* 擬 (“ser semejante” o “imitar”) tiene unas connotaciones muy particulares. Ante todo, se trata de un término muy poco común cuya elección no parece casual. Sólo hay otra ocurrencia del mismo en todo el *Mozi*, con el sentido de “propósito”²⁴⁹ y en el resto de las obras seleccionadas tan sólo aparece en seis párrafos²⁵⁰. Graham reconoce el carácter comparativo de *ni*, y por ello traduce el canon como “*presentar el análogo al objeto*”²⁵¹.

El término *gao* 告 (“informar”) se refiere claramente a la transmisión de conocimiento a otra persona, frente a la adquisición de conocimiento por experiencia directa. Este significado de *gao* se hace explícito en A82 (“*Alguien informa (gao 告) acerca de ello es “por transmisión” (chuan 傳). Verlo uno mismo es “en persona”*”), y en B9, donde se diferencia entre cómo se conoce y cómo se hace que otros conozcan (“*Alguien hiriéndole es como es así. Verlo es conocerlo. Informarles (gao 告) es hacer que otros lo conozcan*”). Por otra parte, en B69 se explica que el mecanismo que hace posible la transmisión de información es la capacidad de relacionar lo desconocido con algo ya conocido:

“Si oyes que lo que no conoces es como lo que conoces, entonces conoces ambos. La explicación reside en informar (gao, 告). Ex: lo que está fuera es lo que conoces. Lo que está en la habitación es lo que no conoces. Alguien dice: “El color de lo que está en la habitación es como el color de esto”. Esto es oír que lo que no conoces es como lo que conoces. Uno dice que blanco es como blanco, negro es como

²⁴⁹ The *Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston*, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.299.

²⁵⁰ Una vez en el *Zhuangzi* con el sentido de “compararse a un sabio” (*Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág 132.); dos veces en el *Xunzi*, de nuevo en el sentido de “compararse” (*Xunzi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999. Pág. 53 ; 103) y tres veces en el *Han Feizi* con el mismo sentido (*The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II.Londres. Arthur Probsthain, 1959. Pág. 18-19; 89; 228)

²⁵¹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 285-86

negro. Es como esto es su color; como blanco necesariamente siendo blanco. Ahora conoces que su color es como blanco, por tanto conoces que es blanco. Los nombres son los medios por los cuales lo que no se conoce se hace claro y corregido y no los medios por los cuales se arroja la duda sobre lo que es claro. Es como usar el chi como medida para una longitud desconocida. Lo que está fuera lo conoces por experiencia directa; lo que está en la habitación lo conoces porque es contado.”

Así, “mencionar” (*ju*, 舉) sería emplear un nombre para informar a otro acerca de una entidad A, basándose en que esa otra persona conoce el uso del nombre para referirse a otras entidades, B, semejantes a A. De este modo, el nombre funciona como *ni*, es decir, una “medida” ya conocida que “ocupa el lugar de A” (es decir, otra experiencia B similar a A) y que nos permite conocer A por comparación con B.

¿Por qué los neomohistas complican de este modo la definición de *ju*? Parece que hubiera sido más simple decir que el nombre refiere a la entidad utilizando el término *zhi* 指, (“señalar”), que es el que se usa para designar la relación entre nombre y entidad en la versión de la rectificación de los nombres del *Xunzi*²⁵², y en el capítulo “Ensayo sobre las cosas señaladas” del *Gongsun Longzi*²⁵³. Pero los neomohistas no sólo no emplean este término, sino que en el canon B52 utilizan *zhi* y *ju* como dos tipos de relaciones distintas:

*“Uno es mostrar a la gente a través del nombre, el otro es mostrar a la gente a través del objeto. Cuando planteas (*ju*, 舉) la perfección de Yao, esto es usar el nombre (*ming*, 名) para mostrar a la gente. Cuando señalas (*zhi*, 指) a esta grulla, esto es usar el objeto (*shi*, 實) para mostrar a la gente.”*

En este texto se está relacionando obviamente a *zhi* con la ostensión, que requiere la presencia del objeto, mientras que *ju* consiste en utilizar un nombre para referirse a un objeto ausente. En este párrafo se ve por tanto que los neomohistas no solamente no han utilizado el término *zhi* para definir la relación entre nombres y entidades, sino que de hecho conciben esa relación como opuesta en cierto sentido a *zhi*, entendido como “señalar al objeto presente”, en cuyo caso no es necesaria la utilización de un nombre. Desde este punto de vista, *zhi* no es un concepto adecuado para describir la relación entre un nombre y un objeto, puesto que requeriría que el objeto estuviese presente para poder referirse a él. Si los nombres se comportasen de esa manera, la función informativa del lenguaje, que como hemos visto consiste en que otra persona nos transmite una experiencia que no podemos tener por nosotros mismos, sería simplemente imposible: de ser así, sólo podríamos ser informados de las situaciones presentes, a las que de todos modos ya tenemos acceso por nosotros mismos. Por tanto, según los neomohistas el lenguaje no es

²⁵² *Xunzi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999. Pág.711.

²⁵³ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág.81-84.

informativo porque remita (“señale”) al objeto referido, sino porque “menciona” el objeto a través de una comparación entre la situación o entidad de la que quiere informar el hablante y una situación o entidad análoga que el oyente conoce por experiencia y que ha sido previamente asociada al nombre.

VI.1.2. “Las expresiones son los medios para manifestar conceptos”: *yi ci shu yi* 以辭抒意.

El segundo componente del *bian* son las *ci* 辭, “palabras”, un término que puede referirse a cualquier segmento de expresión lingüística, desde términos aislados hasta enunciados completos pasando por sintagmas²⁵⁴. En el *Mo Jing* el término aparece exclusivamente en el “*Da qu*” y el “*Xiao qu*”, y ni una sola vez en los cánones. Por tanto, el tratamiento que hacen los neomohistas del concepto *ci* pertenecería a la etapa posterior del desarrollo de su doctrina²⁵⁵.

Esto supone un importante cambio teórico: mientras que los cánones se ocupan en varios puntos de los problemas de la referencia de los nombres, pero no hacen ninguna mención a las *ci*, el “*Da qu*” y, sobre todo, el “*Xiao qu*” se centran más bien en el comportamiento de estas últimas. Esta diferencia indicaría un cambio en las formas de argumentación e incluso en la fundamentación de las doctrinas mohistas. En los cánones, los neomohistas se centran en el funcionamiento de los nombres y por tanto están aportando su propia versión de la doctrina de la rectificación de los nombres. Pero en el “*Da qu*” y el “*Xiao qu*”, aunque la cuestión referencial del lenguaje sigue presente, el peso argumentativo, tanto a nivel teórico como en los ejemplos que se utilizan, reside en la comparación entre enunciados. Tenemos constancia de que esta forma de argumentación había sido empleada ya por los dialécticos, ya que el único libro que conservamos de esta escuela, el *Gongsun Longzi*, contiene argumentos de este tipo²⁵⁶. Así, una de las aportaciones del “*Xiao qu*”, y probablemente su objetivo principal a la vista de la extensión de texto que dedican al problema, sería precisamente dotar de base teórica y criterios normativos a este tipo de argumentación analógica basada en las comparaciones entre *ci*.

²⁵⁴ Para mantener esta amplitud del término he decidido traducirlo como “expresiones”, ya que “palabras”, que es la traducción que utiliza Johnston, parece incitarnos a pensar en términos aislados.

²⁵⁵ Las referencias a las *ci* en el *Mo Jing* serían posteriores a los cánones incluso si aceptásemos la propuesta de Graham que considera que una parte del “*Da qu*” constituye un texto anterior a los cánones denominado “*Exponer los cánones*”, ya que todos los párrafos que contienen el término *ci* se encuentran entre los que Graham separa del “*Da qu*” para reconstruir, junto a los párrafos del “*Xiao qu*”, el texto “*Nombres y objetos*”, que Graham considera posterior a los cánones.

²⁵⁶ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág. 77-80.

VI.1.2.1. Fundamento de las *ci*.

El término *ci* puede referirse a cualquier unidad de lenguaje, incluidos los términos, pero en el “*Xiao qu*” se emplea siempre en contraste con los nombres (*ming* 名) que sin duda representan los términos, de manera que podemos entender que con *ci* los neomohistas están refiriéndose exclusivamente a unidades de lenguaje que implican la combinación de varios términos, como sintagmas o enunciados²⁵⁷. El texto más relevante para comprender cómo los neomohistas entienden el funcionamiento de estas *ci* es el párrafo 20 del “*Da qu*” en el que se dice:

“Las expresiones (ci, 辭) se originan de causas (gu sheng, 故生), crecen de acuerdo a razones (li chang, 理長), y proceden de acuerdo a semejanzas (lei xing, 類行). Proponer expresiones (ci, 辭) sin un claro entendimiento de las causas de las que surgen es una locura. Si la gente no sigue el camino (dao, 道), no hay camino hacia delante (xing, 行). Aunque puede haber fuerza en los miembros, si no hay un claro entendimiento del camino (dao, 道), entonces los obstáculos pueden surgir para detener el progreso. Si las expresiones (ci, 辭) se establecen sin haber claridad acerca de las semejanzas (lei, 類), seguro que habrá dificultades.”

Este párrafo relaciona las *ci* con tres conceptos. Uno de ellos constituye el fundamento de las *ci* (*gu* 故, “causa”) y los otros dos (*li* 理 “razón, principio” y *lei* 類, “clase, categoría”) las guías que permiten que dichas *ci* se “extiendan” (*chang* 長) y “procedan” (*xing* 行), es decir, las guías que deben seguirse para poder extraer conclusiones de dichas *ci*. El párrafo afirma que si no se entienden con claridad los fundamentos (*gu*, “causas”) y no se siguen las guías (*li* y *lei*, “principios” y “categorías”), entonces habrá dificultades en el discurso. La caracterización que se hace de las *ci* en este párrafo no es por tanto sólo descriptiva, sino también normativa, ya que sus tres elementos se consideran criterios para la aceptabilidad de la justificación de una *ci* y de la inferencia trazada a partir de la misma. Debe notarse que dos de estos tres elementos son los siguientes componentes del *bian* que establece el párrafo del “*Xiao qu*” del que nos estamos ocupando en este momento, las *gu* (“causas”) que se exponen por medio de “explicaciones”, y las *lei* (“categorías”) que permiten realizar elecciones e inferencias. Si cruzamos la información que nos proporciona este párrafo con la que aparece en el párrafo 20 del “*Da qu*”, de los cuatro componentes del *bian*, el primero se referiría a los nombres *ming* y los otros tres a las *ci*. Con esto parece que el verdadero interés del “*Xiao qu*” es centrarse en el estudio de las *ci*.

²⁵⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.207.

Veamos ahora cómo conciben los neomohistas estos tres conceptos que se relacionan con las *ci*. El primero de ellos, *gu* 故 (“causa”) se define en el canon A1 como “*lo que obtienes antes de que algo suceda*”, y en la explicación de dicho canon se diferencia entre causa menor (necesaria pero no suficiente) y causa mayor (necesaria y suficiente). Por tanto la causa *gu*, sea del tipo que sea, siempre es necesaria para que se produzca el efecto. Aunque el párrafo 20 del “*Da qu*” no especifica si la causa a la que se refiere es suficiente o no, con seguridad podemos asumir que se trata de una causa necesaria. Sin *gu* no hay *ci*.

La cuestión es qué tipo de causa es la que fundamenta una *ci*, es decir, determinar si los neomohistas se están refiriendo a una causalidad física en el mundo real que es representada por la *ci*, o admiten también que esta se refiera a otro tipo de causalidades. Disponemos de dos evidencias que sugieren que el uso que hacen los neomohistas de *gu* es este último. En primer lugar, el término *gu* se utiliza también para introducir el consecuente de una implicación, con el sentido de “por lo tanto”, de modo que el enunciado anterior pasa a ser entendido como una “causa” del segundo enunciado. El término *gu* ocurre con este uso en varios cánones²⁵⁸, que constituyen así otros tantos ejemplos de qué pueden considerar los neomohistas como *gu* de un enunciado. Los enunciados introducidos de esta manera en los cánones abarcan desde efectos de causas físicas²⁵⁹ al efecto de las costumbres en el uso del lenguaje²⁶⁰, pasando por relaciones de implicación lógica²⁶¹ o los motivos que tiene una persona para afirmar o hacer algo²⁶². En segundo lugar, todas las explicaciones de los cánones B pueden considerarse como *gu* de las proposiciones expuestas en sus respectivos cánones. Como ya dijimos, estos cánones se caracterizan por la fórmula “*shuo zai X*” 說在 X, “la explicación reside en X”, que remite a la explicación del canon. Dado que el “*Xiao qu*” considera que las explicaciones (*shuo* 說) son los medios por los que se hacen patentes las causas, podemos entender que cada una de las explicaciones de los cánones B se está considerando como una causa *gu* de las *ci* que se establecen en el canon. Como en el caso anterior, dichas explicaciones abarcan un amplio espectro de relaciones de justificación.

Graham²⁶³ distingue tres sentidos posibles de *gu*, todos los cuales considera que están implicados en la definición de A1: i) lo que “es inherentemente” como base para lo que uno dice, refiriéndose tanto a las características definitorias de un

²⁵⁸ B 19, B 32, B 36, B 66, B 69, B 76 y B 81.

²⁵⁹ B19, “*lejos o cerca hay una apertura y en ella luz, por tanto la imagen se gira en ella*”.

²⁶⁰ B32, “*al principio uno llama “esto” al sur, por tanto en el presente uno llama “esto” al sur*”.

²⁶¹ B36, “*por tanto “hay el conocerla y hay el no conocerla” es admisible*”.

²⁶² B76 “*considera que alguien no sabe que el aprendizaje no es beneficioso, por tanto le enseña*”.

²⁶³ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 264.

objeto como a los hechos; ii) las “razones” que tiene alguien para decir lo que dice, y que incluirían las motivaciones del sujeto que habla; iii) las “causas” que existen detrás de los hechos, es decir, las regularidades del mundo real que relacionan una causa con un efecto. Por tanto, el término *gu* no ha de entenderse exclusivamente como “causalidad física”, sino como cualquier tipo de “razón” que se emplea para explicar un enunciado. Estas “razones” pueden consistir en regularidades de la naturaleza expresadas como leyes generales, pero también en hechos concretos, implicaciones lógicas, o motivos presentes en el sujeto.

VI.1.2.2. Criterios normativos para el uso inferencial de las *ci*.

Según el “*Xiao qu*” debemos ser plenamente conscientes de las razones que fundamentan una *ci* antes de poder usarla en un debate. Pero esta justificación de los enunciados que se emplean en la discusión no es suficiente para garantizar el uso correcto de los mismos, ya que para poder manejarlos y extraer consecuencias de ellos debemos ajustarnos a las guías que constituyen los otros dos elementos, los “principios” (*li* 理) y las “categorías” (*lei* 類)

En su acepción original el término *li* 理 designaba las vetas del jade, significado a partir del cual pasó a utilizarse para referirse a los patrones regulares de la naturaleza a los que debe adaptarse el ser humano²⁶⁴. Este *li* representa por tanto un orden del universo que puede ser conocido por el ser humano, en contraste con el *dao* 道, que se referiría al aspecto inefable de dicho orden natural. De este modo, el *li* es la manifestación del *dao* y consiste en unas “líneas generales” que nos permiten conocer, en parte, la estructura de la realidad²⁶⁵. Sobre esta base, el término *li* acabó adquiriendo dos significados no solamente distintos, sino contrapuestos. Por un lado, lo encontramos en su sentido original de “orden natural” que el hombre debe seguir sin violentarlo. Este es el uso que hace del término Zhuangzi²⁶⁶, pero también Mencio, que lo utiliza para referirse a las inclinaciones naturales del ser humano que son la base de las cuatro virtudes²⁶⁷. Posteriormente el término pasará a designar unos principios que no residen en la naturaleza humana, sino en la “racionalidad humana”, esto es, en lo “cultural” como opuesto a lo “natural”. Este es el sentido con que Xunzi utiliza el término, refiriéndose no a un orden natural cósmico sino al orden racional con que el ser humano estructura el mundo natural. Xunzi también identifica este *li* con el *dao*, pero entiende este no como un orden natural inefable, sino con el

²⁶⁴ CHENG, A. *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002. Pág.51-52.

²⁶⁵ Ibid. Pág.292.

²⁶⁶ Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 54-55.

²⁶⁷ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 334.

“camino de los antiguos reyes” que se basa en la benevolencia y los principios rituales, es decir, con la cultura que modela las tendencias naturales del ser humano.²⁶⁸

La cuestión ahora es si los neomohistas, que también identifican el *li* con el *dao* en el párrafo 20 del “*Da qu*”, se refieren con ello a un *dao* natural como el de Zhuangzi y Mencio, o a un *dao* racional como el de Xunzi. El término *li* sólo aparece en dos cánones. En uno A76 encontramos un ejemplo práctico (de hecho, el único de todo el *Mo Jing*) de un enunciado que se considera como un principio, un *li*. Dicho principio es: “*al hacer algo hay un límite al conocimiento y una dependencia del deseo*”.

El enunciado en sí no nos permite establecer si los neomohistas los entienden como un *li* natural o cultural: podría interpretarse como una regla de conducta racional, pero también puede considerarse que es una descripción de la naturaleza humana, que se caracteriza por estar compelida por sus deseos y tener acceso tan sólo a un conocimiento limitado. Sin embargo, el uso que se hace de este principio indica claramente que ante esta situación los neomohistas no están defendiendo una conducta espontánea como la que se propone en el *Zhuangzi*, sino un cálculo racional. El canon A76, en el que aparece este principio, se ocupa de la toma de decisiones prácticas en situaciones en las que no se conoce el beneficio o daño que puede causar un curso de acción (los ejemplos a los que ya nos referimos de “comer carne seca” y “saltar el muro”). En estos casos, podemos dejarnos llevar de nuestra “duda” y adoptar una regla de prudencia por la cual no llevamos a cabo una acción que teóricamente es posible que cause un daño, aunque con ello nos arriesguemos a perder un beneficio. O podemos dejarnos llevar de nuestro deseo, y llevar a cabo la acción sin conocer realmente los resultados que podemos esperar de la misma. Los neomohistas consideran que esta decisión “*no es sabia*”, de manera que están claramente abogando por una actitud racional que calcula los pros y los contras de una acción y que inhibe las tendencias espontáneas en caso de que no exista información suficiente para adoptar una decisión segura. Esto nos hace pensar que cuando los neomohistas utilizan el término *li*, se están refiriendo a los principios racionales que usan los seres humanos, y no a un orden cósmico.

Pero la ocurrencia más importante de *li* para el tema que nos ocupa la encontramos precisamente al comienzo del “*Xiao qu*”, cuando se describe el cuarto elemento del “*bian*” como “*examinar los principios de nombre y entidad*” (*cha ming shi zhi li* 察名實之理). En este enunciado se vinculan inequívocamente los *li* a las relaciones existentes entre nombres y entidades, y por tanto a la función referencial del lenguaje. Sin embargo, en el párrafo 20 del “*Da qu*” los *li* son el criterio que debe seguirse para que las *ci* se “*extiendan*” (*chang* 長). Aparentemente, la comparación

²⁶⁸ Xunzi, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999. Pág. 169.

entre estos dos textos cuestiona la separación entre función referencial (asociada a *ming*) y análisis del lenguaje (asociado a *ci*) a que hemos hecho referencia anteriormente. Cabe la posibilidad de que ambos textos se refieran a distintas teorías defendidas por los neomohistas en momentos diferentes, pero el hecho de que el término *ci* sólo aparezca en el “*Da qu*” y el “*Xiao qu*”, y no en los cánones, hace más recomendable considerar que ambos textos exponen básicamente el mismo estadio de desarrollo de la teoría neomohista del *bian*. Debemos por tanto intentar compatibilizar ambos enunciados acerca de *li*, el que lo vincula a los nombres en el “*Xiao qu*” y el que lo vincula a las *ci* en el “*Da qu*”.

La solución podemos encontrarla en el canon B67, del que tratamos al examinar el cuarto elemento del *bian*. A partir de dicho canon pudimos establecer que la versión neomohista de la rectificación de los nombres no se ocupaba exclusivamente de la relación semántica entre un término aislado y su referencia, sino del modo en que dichas relaciones semánticas se alteraban cuando los nombres eran modificados por otros términos en el seno de un enunciado. Por tanto, los *li* que determinan la relación entre nombres y entidades incluirían para los neomohistas los principios generales que gobiernan las alteraciones de dicha relación en el seno de un enunciado, y que sirven de base para establecer distintos tipos de relaciones entre enunciados. Desde este punto de vista, podemos entender que cuando el párrafo 20 del “*Da qu*” afirma que las *ci* deben “extenderse” siguiendo los *li*, se refiere a que deben tener en cuenta los principios que rigen los cambios en la relación nombre-objeto según el contexto del enunciado. Graham²⁶⁹ considera que en el párrafo 20 del “*Da qu*” el término *li* se refiere a los patrones de relación entre un elemento principal (por ejemplo, “es caballo”) y los enunciados resultantes de añadir al elemento principal otras secuencias lingüísticas (como por ejemplo “caballo blanco es caballo” o “caballo blanco es caballo, montar un caballo blanco es montar a caballo”).

La interpretación de Graham coincide con la que proponemos aquí en considerar que los patrones *li* se refieren a las combinaciones posibles de términos en un enunciado, a partir de las cuales se puede establecer una tipología de relaciones, que aparecerán al final del “*Xiao qu*”. Graham supone que dichas relaciones son exclusivamente gramaticales, y que dependen únicamente de la posición de los términos en el enunciado, y no de las características semánticas y pragmáticas de términos y enunciados. De este modo, Graham considera que los *li* son en realidad relaciones lógicas, con lo cual está interpretando la teoría neomohista como un planteamiento deductivista. Sin embargo, los ejemplos que aparecen en el canon B67 y en los párrafos finales del “*Xiao qu*” muestran claramente que los neomohistas consideran que existen diferencias entre

²⁶⁹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 481-82.

enunciados que poseen la misma forma gramatical en función de las distintas implicaciones semánticas de los verbos que modifican los términos en el segundo enunciado o enunciado *ran*. Por tanto, la interpretación que hace Graham de los principios *li* que rigen las relaciones entre enunciados debe ser ampliada para dar cabida no sólo a las relaciones estrictamente sintácticas, sino también a consideraciones semánticas e incluso pragmáticas que, según los neomohistas, también determinan que una implicación entre dos enunciados sea aceptable o inaceptable.

La segunda guía de las *ci* que se menciona en el párrafo 20 del “*Da qu*” son las categorías (*lei* 類), que a su vez son el cuarto componente del *bian* según el “*Xiao qu*”. En el “*Da qu*” se afirma que las categorías son la condición para que las *ci* “procedan” (*xing* 行) correctamente. Este *xing* tiene carácter inferencial al menos cuando se asocia con el uso de las categorías, como puede verse en el canon B1 en el que se especifica que el debate se “detiene” (es decir, se obtiene una conclusión) por medio del “proceder de las categorías”: “*Detener se hace por medio de clases (zhi lei yi xing zhi*, 止, 類以行之). No entraremos en este momento a discutir el concepto de categoría, ya que nos ocuparemos de este término clave de la teoría neomohista al tratar del cuarto componente del *bian*. Por el momento, nos limitaremos a señalar que cuando el “*Da qu*” afirma que las *ci* deben tener en cuenta las categorías para proceder correctamente, puede estar entendiendo categorías de dos formas distintas: por un lado, podríamos entender que las categorías se refieren a los tipos de entidades, y que por tanto dichas categorías son nombres (*ming*). Por otro, también podríamos entender que las categorías no son tipos de entidades, sino tipos de enunciados, como se señala en los tipos de relaciones entre enunciados 2 y 3 del “*Xiao qu*”. Según la primera interpretación, lo que el párrafo 20 del “*Da qu*” nos estaría diciendo es que la corrección de las inferencias que tracemos entre varios enunciados *ci* depende de las categorías representadas por los términos que se utilizan en tales enunciados. Según la segunda interpretación, lo que se nos estaría diciendo es que la corrección de la inferencia depende del tipo de enunciados que se están manejando, es decir, de los tipos de relaciones entre enunciados *shi/fei* y enunciados *ran/bu ran*, de las que existe una lista en el “*Xiao qu*”. Como hemos dicho, estas relaciones no dependen exclusivamente de las referencias de los términos tomados de manera aislada, sino que están también determinadas por las interacciones semánticas y pragmáticas entre los mismos. Por tanto, la segunda interpretación contiene la primera, pero no puede reducirse a ella.

La cuestión es a cuál de estas interpretaciones se refiere el “*Da qu*”. Si supusiéramos que se está refiriendo a las categorías de entidades, el párrafo estaría pasando de considerar los términos en un contexto lingüístico (como acabamos de ver, esto es lo que representan los *li*) a considerarlos de forma aislada. Dado que la primera forma de examinar el significado de los términos incluye la segunda, pero no a la inversa, lo esperable es que si los neomohistas estuviesen entendiendo aquí las

categorías como referidas a entidades, estas aparecieran en el texto antes que los *li*. Por ello, parece más verosímil considerar que se trata de categorías de enunciados. Bajo esta interpretación, la secuencia de los tres elementos que se han de tomar en cuenta para manejar las *ci* parece más natural: en primer lugar, hay que atender a la justificación de los enunciados en base a “razones”, lo que determina si un enunciado por sí mismo es aceptable o no; a continuación, tenemos que considerar los diferentes modos posibles en que los enunciados pueden relacionarse entre sí según las modificaciones que sufren los significados de los términos empleados en función del contexto; finalmente, podemos agrupar los enunciados en categorías según el tipo de relaciones que se dan entre ellos, y utilizar dichas categorías de *ci* para “proceder”, esto es, para trazar inferencias, como por ejemplo las inferencias analógicas entre enunciados del mismo tipo que aparecen en los ejemplos del “*Xiao qu*”.

VI.1.2.3. Las *ci* como representaciones de conceptos objetivos.

Una vez establecidos cuales son para los neomohistas los criterios del uso correcto de las *ci*, volvamos al texto del “*Xiao qu*” en el que se afirmaba que esta unidad lingüística servía para mostrar los *yi* 意. Este término, que puede significar “idea, concepto”, “opinión”, “intención”, presenta el problema de que puede referirse tanto al pensamiento subjetivo del hablante como a conceptos objetivos independientes de las creencias de la persona que los utiliza. La cuestión es epistemológicamente relevante, así que debemos plantearnos qué uso dan los neomohistas a este término.

Yi 意 aparece en ocho cánones y dos párrafos del “*Da qu*”. Algunos de ellos parecen utilizarlo en el sentido de “pensamiento del hablante”. Así en el canon A14, se utiliza para definir *xin* 信, (“honradez”, “sinceridad”, “fidelidad”), como “*las palabras estando de acuerdo con los pensamientos*” (*yan he yu yi ye* 言合於意也), y en los cánones A91 y A93 se utiliza como significado de un discurso (“*Seguir lo que se oye* (*wen* 聞) y *captar su significado*(*yi* 意) *es el discernimiento de la mente*”; “*Agarrar lo que se dice*(*yan* 言) y *su significado* (*yi* 意) *siendo visto es la discriminación de la mente*”), probablemente en el sentido de comprender lo que se nos quiere decir²⁷⁰. El término aparece también en los cánones B37 y B40 y en ambos se refiere a entender el significado del discurso de otro.

²⁷⁰ Estos dos cánones carecen de explicación, por lo cual no podemos establecer con seguridad cual es el significado exacto de los mismos.

Sin embargo, también encontramos usos del término en los que parece más natural entenderlo como un concepto objetivo que como un mero contenido de la mente del hablante. Así, en el canon A71 se establece que existen tres tipos de estándares (*fa* 法), que obviamente tienen carácter objetivo, “conceptos” (*yi* 意) “compases” y “círculos”. Por los ejemplos utilizados, debemos entender que en este caso *yi* se refiere a la definición de círculo que aparece en A59. En este mismo sentido de “definición” aparece en B56 donde se dice que “*en el caso de la redondez del pilar, cuando lo vemos, su ser en el concepto (yi 意) no cambia del conocimiento previo*”, es decir, que la redondez del pilar es algo que conocemos al margen de las experiencias concretas puesto que forma parte de la definición del término.

Las dos ocurrencias del término en el “*Da qu*” parecen tener este sentido. El párrafo 15, al que ya nos hemos referido, trata acerca de los tipos de semejanza y diferencia, y comienza diciendo: “conocer y conceptualizar son diferentes” (*zhi yu yi* 智與意異). Algunos editores consideran que estos cuatro caracteres no se corresponden con el contenido del párrafo y que su situación en este lugar se debe a un desplazamiento²⁷¹. Graham²⁷² se encuentra entre ellos, y en su reconstrucción de “*Nombres y objetos*” une este enunciado con parte del párrafo 11 del “*Da qu*”, que es el otro lugar del capítulo en el que aparece el término *yi* 意. Graham²⁷³ interpreta el término como “imagen mental”, y no como “definición de concepto”, y considera que los ejemplos del párrafo 11, que él une a este enunciado, constituyen otros tantos casos en los que la imagen mental de un objeto puede ser interpretada de varias maneras. Por ello, traduce las ocurrencias del término *yi* como “imaginar”. Un planteamiento muy semejante encontramos en Johnston, que traduce *yi* como “pensar en”: “*Pensar (yi 意) en el pilar no es pensar en la madera (fei yi mu ye 非意木也). Es pensar en la madera de este pilar. Pensar en el dedo de una persona no es pensar en la persona (fei yi ren ye 非意人也). Pensar en la captura de la caza es sin embargo pensar en animales.*”²⁷⁴

²⁷¹ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.602.

²⁷² GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.470.

²⁷³ Ibid. Pág.473.

²⁷⁴ Omito el primer ejemplo porque del mismo sólo se conservan seis caracteres que no incluyen el término *yi*. La reconstrucción del ejemplo, por paralelismo con los ejemplos siguientes, incluyendo el término *yi* fue propuesta por Cao Yaoxiang y seguida por Johnston, pero no está generalmente aceptada. Por la misma razón omito el enunciado añadido al comienzo del segundo ejemplo “este pilar es madera”. The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.594.

Graham²⁷⁵ reconoce que su interpretación implica que este párrafo del “*Da qu*” entra en contradicción con el canon A71 que considera a *yi* como un estándar, y por tanto como un punto de referencia objetivo, y no como una imagen mental subjetivamente interpretable. Graham considera que los neomohistas descubrieron, tras escribir los cánones, esta interpretabilidad de la imagen mental, y que ello fue lo que los condujo a descubrir el papel de las proposiciones *ci* y ocuparse de ellas en el último estadio de desarrollo de su teoría. Para ello, Graham considera que las proposiciones no representan imágenes mentales que puedan ser interpretadas, a diferencia de los meros conceptos.

Sin embargo, hay varios puntos en esta interpretación que no parecen convincentes. En primer lugar, Graham está afirmando que la proposición *ci* resuelve los problemas que presentarían los *yi*, que serían imágenes mentales interpretables. Sin embargo, en el “*Xiao qu*” se describe el componente *ci* precisamente como el que manifiesta los *yi*, con lo cual no se entiende de qué manera aquel puede resolver los problemas de subjetividad que este presenta. En segundo lugar, al tratar del canon A71 Graham describe la “idea de círculo” como una “imagen mental”, pero a continuación la identifica con la definición de círculo que aparece en A59 (“*tener la misma distancia respecto a un centro*”) y afirma que todas las definiciones de los cánones son estándares de este tipo²⁷⁶. Sin embargo, es difícil concebir la definición de círculo como una imagen mental que puede ser interpretada de varios modos, y no como un concepto objetivo claramente establecido. Y por último, algunos de los ejemplos de los cinco tipos de relaciones entre enunciados guardan una gran semejanza con los ejemplos de este párrafo del “*Da qu*”. Así, en el segundo grupo encontramos “*un carro es madera; montar en un carro no es montar madera*”, “*un bote es madera; embarcar en un bote no es embarcar en madera*”, y en el quinto grupo encontramos “*preguntar por la enfermedad de una persona es preguntar por la persona; disgustarse por la enfermedad de una persona no es disgustarse con la persona*”. Si estos enunciados quisieran mostrar que una misma imagen mental puede ser subjetivamente interpretada de diferentes maneras, difícilmente podrían ser propuestos como modelo de argumentación aceptable. Sin embargo, los neomohistas los utilizan precisamente como ejemplos de argumentación correcta.

Existe una interpretación alternativa. Graham está suponiendo que en el enunciado “*zhi yu yi yi*” 智與意異, *zhi* representa el conocimiento objetivo y *yi* la imagen mental, que sería menos objetiva puesto que es interpretable. Sin embargo, no resulta evidente que con *zhi* los neomohistas se estén refiriendo al conocimiento seguro, y de hecho este término se define en el canon A5 como “*estar en contacto*”, y se compara con “*ver*”. Sin embargo, en el siguiente canon, A6, se define *shu* 恕 (“*juzgar*”), como “*ver claramente*”. Podemos por tanto suponer, a la inversa de

²⁷⁵ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 473.

²⁷⁶ *Ibid.* Pág. 317.

Graham, que *zhi* no se refiere a un conocimiento más seguro que *yi*, sino al mero contacto con el objeto conocido y que *yi* representa una forma superior de conocimiento que consiste en no solamente tener contacto con la cosa, sino en disponer de un concepto-definición de la misma. En este caso el enunciado en cuestión estaría afirmando que es distinto estar en contacto con un objeto y conocer su definición. Bajo esta interpretación, en los tres ejemplos citados del “*Da qu*” el término *yi* significaría “concepto-definición”. En estos ejemplos se nos estaría hablando por tanto de las relaciones de implicación entre conceptos: el concepto de “pilar” no es el concepto de “madera” (probablemente porque un pilar puede hacerse de otro material y seguir siendo un pilar); el concepto de “persona” no implica el de “dedo” (probablemente porque no es una característica adecuada para definir la categoría “persona”, puesto que otros animales también tienen dedos); sin embargo, el concepto “caza” sí implica el concepto “animal”, puesto que “cazar” es siempre “cazar animales”. Por tanto, los ejemplos pueden ser interpretados de un modo coherente tanto con el objetivismo manifiesto en toda la teoría neomohista, como con los párrafos mencionados de “*Cánones*” y “*Xiao qu*”. Por ello, considero que es más verosímil suponer que cuando los neomohistas afirman que las *ci* manifiestan *yi*, se refieren a que las proposiciones *ci* representan conceptos objetivos, y no meras imágenes mentales, y por tanto que entender una *ci* no es sólo captar la intención del hablante, sino la información objetiva que contienen los conceptos que la forman.

VI.1.2.4. La crítica a las *ci*.

El uso de las *ci* como base para trazar inferencias fue duramente criticado por el resto de escuelas pre-Han, que entendían que este uso de las *ci* suponía la pretensión de argumentar apoyándose tan solo en el lenguaje y dando la espalda a la realidad misma. Por ejemplo en el capítulo 21 del *Xunzi*, “*Disipar la ceguera*”, se hace una relación de seis filósofos a los que se acusa de haberse dejado cegar por un punto de vista que le impedía tomar conciencia de un punto de vista alternativo: del dialéctico Hui Shi se dice que “*fue cegado por las proposiciones y fue insensible a la realidad*” (Hui zi bi yu ci er bu zhi shi 惠子蔽於辭而不知實). Y más adelante se explica “*en una (doctrina) que base la filosofía en proposiciones el pensamiento se volverá enteramente un asunto de calcular las cosas a través de argumentos lógicos*”²⁷⁷ (you ci wei zhi dao, jin lun yi, 由辭謂之道, 盡論矣). En esta crítica hay dos detalles muy significativos: en primer lugar, se oponen las *ci* a la realidad, que es representada por las entidades (*shi* 實). En segundo lugar, se plantea que una doctrina que se base en las *ci* incurre en el error de *jin lun* 盡論, literalmente “agotarse en el discurso” o

²⁷⁷ *Xunzi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999. Pág. 677.

“completamente en el discurso”, es decir, que centra sus análisis en el lenguaje, olvidándose de la contraparte de este, la realidad. En este otro texto del *Lushi chunqiu*, encontramos un planteamiento que relaciona las *ci* con los *yi*, como en la descripción del segundo componente del *bian* que encontramos en el “*Xiao qu*”, pero que al tiempo cuestiona que esto implique que la argumentación deba centrarse en el estudio del lenguaje:

“Obviamente, las cosas no deberían ser juzgadas exclusivamente de acuerdo con las palabras (ci zhi bu zu yi duan shi ye ming yi, 辭之不足以斷事也明矣). Las palabras son el reflejo exterior de los pensamientos (fu ci zhe, yi zhi biao ye, 夫辭者意之表也). Es erróneo prestar mucha atención a los reflejos exteriores y descuidar los pensamientos.”²⁷⁸

Podemos entender el tratamiento neomohista de las *ci* como una reacción a este tipo de críticas: al reconocer un nivel referencial en la argumentación representado por la rectificación de los nombres y vincularlo a las *ci* por medio de los principios *li* que implican el análisis de los términos en su contexto lingüístico, los neomohistas estarían respondiendo a la acusación que afirma que el estudio de las *ci* supone desvincularse del estudio de la realidad. Y al considerar que las *ci* manifiestan conceptos *yi* objetivos, estarían justificando la posibilidad de estudiar estos a través del análisis de las proposiciones que les sirven de vehículo. Por tanto, los neomohistas comparten las reticencias de otras escuelas acerca de aquellas formas de argumentación que se basen tan sólo en el lenguaje en sí mismo, y como veremos más adelante, advierten de los peligros que supone realizar comparaciones entre enunciados. Pero en lugar de concluir, como hacen otras escuelas, que las formas de argumentación que se basan en el análisis del lenguaje deben ser abandonadas, se dedicarán a establecer tipologías de estas formas de argumentación y criterios normativos para las mismas.

VI.1.3. “Las explicaciones son los medios para hacer salir las causas”: *yi shuo chu gu* 以說出故.

El tercer componente del *bian* son las “explicaciones” (*shuo* 說), que sirven para mostrar las causas (*gu* 故). Este último concepto ya lo hemos examinado al tratar de las *ci* que se justifican sobre dichas causas *gu*, de modo que en este apartado nos centraremos en el otro elemento del componente, las explicaciones.

²⁷⁸ *Lushi chunqiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 805.

El término *shuo* 說 tiene un rango de significados bastante amplio, ya que puede significar tanto “decir, exponer”, como “explicación”, “teoría” o “doctrina”. En el canon A71 se define simplemente como “*el medio por el cual se efectúa la clarificación*” (*suo yi ming ye* 所以明也) lo cual nos da una idea de su función, pero no del grado de desarrollo de la explicación, es decir, de si se trata de una sencilla aclaración o de una verdadera teoría. Por suerte, aunque carezcamos de una definición más precisa del término, disponemos de una gran cantidad de ejemplos de “explicaciones”, ya que cada uno de los cánones B concluye con la fórmula “*shuo zai X*” 說在 X (“la explicación reside en X”). Esto nos permite considerar que las ochenta y una explicaciones a estos cánones son ejemplos de *shuo*. Entre ellas encontramos los siguientes casos:

- i) Descripciones de procesos de debate²⁷⁹: Por ejemplo, en B1 se explica el enunciado “*detener se hace por medio de clases*” por medio de una descripción del proceso por el cual se consigue la “detención” con la intervención de los dos debatientes: “*Otro, sobre la base de estos siendo así, dice que esto es así. Yo, sobre la base de estos no siendo así, pongo en cuestión que esto sea así.*” Este proceso ejemplifica el modo en que se utilizan las categorías para resolver el debate. La explicación puede por tanto consistir en un procedimiento, algo que es consistente con la definición que se da de “estándar” en el canon A71 que contemplaba como posibles estándares tanto una definición como un ejemplo de la clase o un procedimiento para obtener un ejemplo de la clase.

- ii) Relaciones de implicación o no implicación²⁸⁰: Muchas explicaciones de los cánones contienen relaciones de implicación entre enunciados. En algunos casos, dichas relaciones aparecen dentro de un caso que se utiliza como ejemplo de la situación descrita en el canon. Por ejemplo, el canon B2 afirma que “*Hacer inferencias sobre clases es difícil. La explicación reside en su ser grande y pequeño.*” La razón que se alega para dicha dificultad, las relaciones de inclusión de clases, se ejemplifica por medio de las cuatro clases “buey”, “caballo”, “cuadrúpedos” y “cosa”. Finalmente, la explicación extrae una implicación de la identificación de estas clases: “*Si que estos son así significara que este fuera necesariamente así, entonces todo se confundiría.*”

En otros casos, toda la explicación se desarrolla a través de implicaciones. Por ejemplo, en el canon B34 se explica la proposición “*Decir es debate sin vencer ciertamente no es correcto*” desglosando las

²⁷⁹ B1, B47.

²⁸⁰ B2, B33, B34, B37, B50, B58, B60, B63, B65, B66, B70, B71, B72, B 73, B75, B 76, B 77, B78, B79, B 81.

consecuencias que tienen las tres posibilidades que existen de debate entre dos posiciones: que las dos posiciones no sean contrarias, en cuyo caso ambas pueden ser correctas, que sean contrarias pero no contradictorias, en cuyo caso ambas pueden ser incorrectas; y que sean contradictorias, en cuyo caso una y solo una es correcta. O en el canon B66 en el que se explica el enunciado *“Las bases para tomar “buey-caballo no es buey” como inadmisibile y como admisible son las mismas”* mostrando que la clase artificial “buey-caballo” puede describirse también como “no caballo-no buey” y por tanto que de la conjunción de clases puede predicarse tanto “buey” como “no buey”, lo que conduce a una contradicción y hace inadmisibile el uso de esta categoría conjunta.

La explicación puede consistir también en la exposición de un argumento y el correspondiente contraargumento, con lo que el tipo de explicación por implicación se combina con la descripción de un debate. Así, en el canon B72 se explica el enunciado *“Sin límite” no excluye “universal”* exponiendo la objeción contra la doctrina neomohista del “amor universal” que se basa en la imposibilidad de conocer si el mundo tiene o no un límite, y la réplica neomohista según la cual el desconocimiento del límite del mundo no implica el desconocimiento del límite de la humanidad.

- iii) Clasificaciones²⁸¹: En algunas ocasiones la explicación consiste en una tipología con sus respectivos ejemplos. Así, el canon B3 afirma *“Las cosas “gastan” el mismo nombre”*, y su explicación desglosa siete formas en que puede darse este caso.
- iv) Ejemplos analógicos²⁸²: En muchas ocasiones, las explicaciones contienen ejemplos analógicos, y en algunos casos la analogía constituye el grueso de la explicación, como en el caso del canon B45 en que se explica la afirmación *“Hay conocer eso no por medio de los cinco senderos (cinco sentidos)”* recurriendo a una analogía entre el papel jugado por los ojos en la visión (esto es, uno de los cinco senderos) y el papel jugado por el fuego (esto es, la luz), cuya concurrencia es necesaria para que se dé la visión, pero que no ve. El carácter analógico del ejemplo queda bien patente en el enunciado final de la explicación: *“Ver es por medio de los ojos es como ver es por medio del fuego”*.
- v) Ejemplos de una clase (no analógicos)²⁸³: Existen muchos casos en los que la explicación consiste en un ejemplo que pertenece a la clase sobre la que

²⁸¹ B3, B67.

²⁸² B4, B5, B8, B9, B45, B46, B61.

²⁸³ B6, B10, B12, B16, B31, B32, B36, B38, B40, B41, B42, B43, B44, B49, B51, B52, B64, B69.

versa el enunciado del canon. Por ejemplo, el canon B10 distingue cuatro tipos de duda (“toparse”, “seguir”, “encontrarse con” y “ser pasado”) y los explica por medio de casos representativos de las mismas. O B36 donde el enunciado “*En una (cosa) hay el conocerla y hay el no conocerla*” se explica por medio del ejemplo clásico de la dureza y blancura de una piedra.

- vi) Explicaciones del significado del canon²⁸⁴: A veces la explicación consiste simplemente en una aclaración de cómo se están usando los términos que aparecen en el canon. Por ejemplo, el canon B80 dice “*Escoger lo bajo para buscar lo alto*”, y explica este enunciado aclarando que “alto” y “bajo” se utilizan aquí en su sentido valorativo (bueno-malo) y no en su sentido físico.

- vii) Descripciones de procesos (físicos, económicos)²⁸⁵: Los cánones que Graham clasificó como proposiciones de las ciencias se caracterizan por consistir en la descripción de procesos que implican relaciones de causalidad. Así, los cánones B19 a B24 explican el comportamiento del reflejo en un espejo en función de la curvatura de este y la distancia y posición del objeto reflejado. Y los cánones B25 a B28 describen el funcionamiento de cuatro mecanismos (balanza, polea, escalera móvil y construcción de un pilar) en base a las relaciones entre pesos, empujes, etc. Como ya hemos señalado antes, es posible que estos cánones tengan una intención analógica y que su objetivo no sea, como pensaba Graham, resumir el conocimiento que tenían los neomohistas sobre óptica y mecánica, respectivamente, sino servir como fuente para una analogía, aplicables, respectivamente, a la metáfora taoísta del espejo y a las formas de argumentación *yuan* y *tui* que aparecen en el “*Xiao qu*”. En cualquier caso, la explicación que se tomaría como fuente de la analogía consiste en relaciones entre variables que son causa de determinados efectos.

Lo expuesto hasta aquí no pretende ser una clasificación exhaustiva de las formas de explicación que encontramos en los cánones. En muchas ocasiones encontramos que en una misma explicación se combinan varios de los elementos citados, y es posible que algunos de los casos agrupados en un epígrafe puedan ser divididos en varios grupos tras un análisis más exhaustivo. Sin embargo, este examen superficial basta para establecer que lo que los neomohistas entienden por “explicación” abarca un amplio espectro de justificaciones de los enunciados que pueden ir desde la mera aclaración del significado del mismo hasta argumentaciones

²⁸⁴ B7, B 39, B48, B56, B80.

²⁸⁵ B18, B19, B20, B21, B22, B23, B24, B25, B26, B27, B 28, B29, B 30.

que contienen relaciones necesarias, tanto de implicación lógica como de regularidad física, pasando por ejemplos y analogías. Esta variabilidad de las “explicaciones” se corresponde con la variabilidad de las “causas” que están representando, y a la que ya hicimos referencia en el punto anterior. Por tanto, debemos entender que este componente del *bian* se refiere a las razones que se aportan para justificar una postura en un sentido muy amplio, y no exclusivamente a “demostraciones” ni a teorías en el pleno sentido del término, aunque tampoco se excluyan estas.

VI.1.4. “A través de las clases se hacen las elecciones; a través de las clases se trazan las inferencias”: *yi lei qu, yi lei yu* 以類取以類予.

El último componente del *bian* son las clases o categorías, *lei* 類, a las que se le atribuyen dos funciones, “seleccionar” (*qu* 取) e “inferir” (*yu* 予). Comenzaremos examinando el significado de estas dos funciones.

VI.1.4.1. La inferencia *yu* 予.

El término *yu* 予 (“dar, conceder”) se utiliza tan sólo dos veces más en el *Mo Jing*. La primera de ellas se encuentra en el canon B68, donde aparece en el sentido de “dar algo a otro” (*shi ren yu ren jiu* 使人予人酒, “si tú haces que una persona de vino a otra”). Como puede observarse, en este uso *yu* no tiene sentido argumentativo. Si lo tiene sin embargo la otra ocurrencia de *yu* en el “Xiao qu”, donde se asocia a la forma de argumentación analógica *tui* 推, en un párrafo en el que se utiliza también *qu* 取, y que muestra claramente la relación entre ambos:

“Inferir” (tui, 推) es tomar lo que no ha sido establecido (bu qu, 不取) e identificarlo con lo que ha sido establecido (qu, 取), y así hacer un juicio (yu zhi ye, 予之也). Es como decir: “El otro es lo mismo, así que ¿cómo puedo decir “el otro es diferente”?”.

Este texto muestra dos aspectos cruciales de *yu*: en primer lugar, la inferencia *yu* parte de la existencia previa de una selección *qu*, con lo cual, las dos funciones de las categorías *lei* forman una secuencia en la que la categoría es tanto el medio que se utiliza para establecer los elementos a partir de los cuales se va a trazar la inferencia como la justificación de dicha inferencia. En segundo lugar, la inferencia *yu* es una inferencia analógica puesto que explícitamente se dice que consiste en afirmar algo no establecido sobre la base de su semejanza con algo que ya se ha establecido. Este punto es de gran importancia, puesto que *yu* se está utilizando en la

descripción de los componentes para denominar a todas las inferencias, ya que no existe en los cuatro componentes ningún otro elemento que se pueda identificar con un movimiento inferencial. Debemos tener presente que *yu* se está utilizando para designar el proceso de emitir un juicio en un tipo de argumento, *tui*, que previamente ya ha sido calificado de argumento comparativo. Es posible por tanto que el término en sí mismo se refiera simplemente al proceso de emitir un juicio, y que el carácter analógico proceda del tipo de argumento del que se está hablando. Sin embargo, la preocupación que los neomohistas muestran por la utilización de un vocabulario técnico y preciso, y el hecho de que este término no aparezca en ningún otro párrafo del *Mo Jing*, debe hacernos tener en cuenta la posibilidad de que efectivamente *yu* represente la inferencia que se traza desde una posición establecida hacia otra semejante. Si este fuera el caso, ya que en el cuarto componente se afirma que todas las inferencias se basan en categorías (un planteamiento que, como veremos, reaparece en otros párrafos del *Mo Jing*), esto implicaría que los neomohistas consideran que todas las inferencias se fundamentan en relaciones de semejanza-diferencia.

VI.1.4.2. La selección *qu* 取.

El término *qu* 取 aparece una vez más en el párrafo 3 del “*Xiao qu*”, en donde se dice (probablemente acerca de las *ci*, como veremos más adelante) que “*hay su ser escogidas (qu 取) y hay aquello por lo cual son escogidas. En su ser escogidas pueden ser lo mismo pero no son necesariamente lo mismo en aquello por lo que son escogidas.*” Esta es una de las razones por las que, según el “*Xiao qu*”, hay que tomar precauciones a la hora de trazar comparaciones. Nos ocuparemos de este asunto más adelante. Por el momento, nos limitaremos a señalar que el párrafo reconoce que la elección de un mismo enunciado como punto de partida puede deberse a motivos diferentes, pero no aporta ninguna información acerca de cuáles son esos motivos o cuál es el proceso por medio del cual se realiza la selección.

El uso argumentativo más claro del término *qu*, aparte de su aparición en la descripción de la analogía *tui*, lo encontramos en los cánones A96 y A97. Estos dos cánones aparecen en una secuencia que se ocupa de cómo actuar en determinadas situaciones argumentativas. La secuencia comienza con cuatro cánones (A90-93), cuyas explicaciones se han perdido, y que se ocupan de “oír” y “hablar”, lo cual, en el contexto en que se encuentran, probablemente se refiera a entender la posición del oponente y mostrar con claridad la propia. Los siguientes cánones de la serie, A94 y A95, se ocupan respectivamente de las cinco formas posibles de asentimiento entre las dos partes del debate, esto es, los distintos modos de conceder algo que establece la otra parte. A continuación, los cánones A96 y A97, en los que aparece *qu*, describen cómo se debe actuar en dos situaciones distintas, cuando el estándar

es el mismo, y cuando el estándar es diferente. Por el contexto, podemos entender que se refiere a una coincidencia o discrepancia de estándares entre las dos partes que intervienen en el debate. La primera de estas reglas prácticas de debate recomienda, cuando el estándar es el mismo:

“Escoge (qu 取) lo que es lo mismo y mira las variaciones sutiles (qiaochuan 巧傳)”.

La segunda regla, cuando no hay coincidencia de estándar, recomienda:

“Selecciona esto (qu ci, 取此), escoge eso (ze bi, 擇彼); pregunta acerca de la causa, mira la propiedad (yi, 宜). Une el ser negro de una persona y el no ser negro de una persona para establecer el límite de “persona negra”.

Graham²⁸⁶ interpreta que estos dos cánones se refieren a la coincidencia o no del objeto examinado con el estándar. En el caso de que el objeto encaje exactamente con el estándar, basta con utilizar la semejanza entre dicho objeto y el estándar. Sin embargo, en el caso en que el objeto no encaje con el estándar, es preciso recurrir a otro criterio, lo “apropiado” (yi 宜). Este término aparece en A84 como uno de los tres significados del término *he* 合 (“relación” o “correspondencia”), diferenciándose así de la “relación exacta” (*zheng* 正) y la “relación necesaria” (*bi* 必). Esta relación “apropiada” parece consistir en una relación relativa a proporciones²⁸⁷, lo cual se adecua perfectamente al ejemplo del canon A95 referido a qué debe ser negro en una persona para que esta sea adecuadamente denominada “persona negra”. Según Graham, el criterio *yin* 因, del que se habla en el siguiente canon, A96, es la fijación de esta relación de adecuación.

Aceptando el análisis general de Graham, me parece sin embargo que su interpretación de que la semejanza o diferencia de estándar se refiere al encaje del objeto con el estándar no es adecuada. En primer lugar, esta opción no tiene en cuenta el contexto de estos cánones, que como hemos visto se encuentran en una serie que hace referencia a las relaciones entre las afirmaciones de los dos contertulios. En segundo lugar, no parece que si el canon A94 se refiriese a la situación en que el objeto encaja perfectamente con el estándar, sea necesario recurrir al examen de las “variaciones sutiles” (*qiao chuan*, 巧傳). Graham explica esto suponiendo que el canon se refiere a los “giros sofisticados” que intentan rechazar

²⁸⁶ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 345-56.

²⁸⁷ El término *yi* 宜 se utiliza en el canon B42 para criticar la afirmación de la teoría de las Cinco fases según la cual una fase siempre vence a otra, por ejemplo el fuego al metal. Este canon afirma que cuál de los dos elementos venza al otro depende de la proporción (*yi*) en que se encuentren, pues si hay más metal que fuego, este lo agotará sin fundirse. En B43 se utiliza también para explicar que una proporción desmesurada de algo beneficioso, como la comida, lo convierte en algo perjudicial.

un estándar a pesar de su evidente aplicación al objeto, y pone como ejemplo el argumento “caballo blanco no es caballo” de Gongsun Long²⁸⁸. Sin embargo, si suponemos esto, estaríamos suponiendo que el canon se ocupa de una situación de debate, y no de una situación en que un individuo evalúa de manera aislada si un objeto encaja o no con el estándar. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, aunque los neomohistas matizan algunos de los argumentos de los dialécticos, en ningún momento los rechazan como “sofisterías”, a diferencia del resto de las escuelas. De hecho, algunos de los argumentos que se ponen como ejemplo al final del “*Xiao qu*” son claramente versiones de los argumentos dialécticos.

La alternativa sería considerar que la semejanza o diferencia de estándares se refiere a los estándares que utiliza cada una de las partes. En ese caso, lo que el canon A94 nos estaría diciendo es que, en la situación en que ambas partes utilizan el mismo estándar, la argumentación consiste en partir de dicha semejanza (“escogerla”, *qu*) y buscar diferencias sutiles. Imaginemos una situación en que un debatiente defiende “A es X” y otro defiende “A no es X”. Si ambos están de acuerdo en la definición de X (es decir, en el estándar), deben aplicar el estándar de diferente modo, pues de lo contrario también estarían de acuerdo en las posturas que defienden. Es decir, uno de ellos tiene que encontrar alguna diferencia relevante en A que haga que, en este caso, no se aplique X. El caso contrario lo encontramos cuando los dos contertulios utilizan estándares diferentes, es decir, defienden distintas definiciones de X. En este caso, el peligro es que cada uno de ellos fundamente su postura desde su propio punto de vista, sin que ambas posturas puedan ser comparadas entre sí y el debate se convierta por tanto en improductivo. Ante esta situación, el canon A95 recomienda efectivamente recurrir a un criterio diferente al estándar, que consiste en “*selecciona esto (qu ci, 取此), escoge eso (ze bi, 擇彼)*”. Tanto los términos *qu* como *ze* significan “elegir”, pero el último tiene además el sentido de “diferenciar”. Los términos *ci* y *bi* guardan entre sí una relación *fan*, como vimos en su momento, de manera que representan opciones contrapuestas. La primera “elección” se correspondería con los “casos positivos” (los que considero que son X), mientras que la segunda, que puede traducirse como “diferenciar lo otro”, consistiría en los casos negativos (los que no considero X).

En resumen, las *qu* tendrían una función semejante a las premisas de un argumento, puesto que son los puntos de partida desde los cuales se va a trazar una inferencia. En su función argumental, las *qu* representan aquello que se ha establecido en el debate, sea por el medio que sea, y a partir de lo cual se va a justificar la aceptación o rechazo de otra cuestión, basándose en la semejanza (como en el caso de *tui*) o en la diferencia (como en el caso de las “variaciones sutiles”) con la *qu* establecida.

²⁸⁸ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 345.

VI.1.4.3. La categoría como nombre informativo.

La elección de aquello que se establece (*qu* 取) y la inferencia que se traza desde lo establecido (*yu* 予) ambas se llevan a cabo por medio de las categorías *lei* 類. Este concepto, pues, es una pieza clave en la teoría de la argumentación neomohista. Ahora nos ocuparemos de su definición, sus criterios de aceptabilidad y la forma en que se aplica a la argumentación.

El término *lei* no aparece definido en los cánones, pero su utilización en varios de ellos es suficiente para entender qué características le atribuían los neomohistas. En primer lugar, veamos qué tipo de concepto es. Según el canon A79, las categorías son uno de los tres tipos de nombres (*ming*) que existen. Este canon distingue entre: i) *Da* 達 (“penetrante”), que se define como aquel nombre que necesariamente recibe toda entidad (es decir, basta que exista la entidad, *you shi* 有實, para que le convenga el nombre), y cuyo ejemplo es *wu* 物 (“cosa”); ii) *Lei* 類, clases o categorías, cuyo ejemplo es “caballo”. En este caso, no basta con que exista la entidad, sino que esta debe “ser como” (*ruo shi ye zhe*, 若實也者) para que pueda aplicársele el nombre. En ese caso, el nombre se aplica también de forma necesaria; iii) *Si* 私, los nombres que se aplican solo a una entidad, y cuyo ejemplo es “Zang”, un nombre de esclavo que sirve para referirse a “cualquiera”, como nuestro “mengano”. En este caso, y a diferencia de los dos anteriores, no se dice que el nombre se aplique de forma necesaria.

La clasificación diferencia por tanto los nombres de dos formas complementarias: según su generalidad y según su capacidad informativa. Respecto a su nivel de generalidad, se distingue el nombre más general que se aplica a todo ser (“cosa”), los nombres propios que sólo se aplican a un individuo y, entre estos dos tipos extremos, todos los nombres de clases que se aplican a grupos naturales de entidades. En cuanto a la capacidad informativa del nombre, el único tipo que nos informa acerca de qué clase de entidad estamos hablando es el nombre *lei*. Ni los nombres *da* ni los nombres *si* pueden transmitir información acerca del tipo de cosa que denominan, porque ambos pueden ser aplicados a cualquier cosa. Sin embargo, aunque ambos tipos de nombres pueden aplicarse a cualquier entidad, se diferencian porque el primero se aplica necesariamente a todas las entidades, mientras que el segundo solamente “puede” ser aplicado a una entidad cualquiera. Esta es la otra forma de clasificar los nombres, que se dividirían en dos grupos: aquellos que, una vez instituidos, se aplican de forma necesaria, y aquellos que nunca superan la relación meramente convencional, esto es, los nombres propios.

La intención de esta clasificación parece ser destacar el papel esencial que tienen para el conocimiento los nombres *lei*, ya que son los únicos que son al tiempo informativos y necesarios (esto es, no dependen de una convención privada). La intención final de esta clasificación probablemente sea atacar los argumentos

taoístas que criticaban al pensamiento que empleaba distinciones conceptuales, alegando que todas las entidades pueden ser consideradas semejantes y que todas pueden ser consideradas diferentes. Estos dos casos extremos están ejemplificados en el canon A79 por el nombre *da* y los nombres *si*, respectivamente, y claramente diferenciados de los nombres *lei*. De este modo se muestra que las conclusiones acerca de la denominación que se puedan obtener a partir del uso de nombres *da* o nombres *si* no pueden ser aplicadas al otro tipo de nombres, los nombres *lei*.

VI.1.4.4. Criterios de aceptabilidad de las categorías: los “planteamientos salvajes”.

Sin embargo, afirmar que una categoría es un nombre que, una vez instituido, designa de manera necesaria a un tipo de entidad porque “es como”, no parece suficiente para asegurar la objetividad de la categoría. La postura anticonceptualista de Zhuangzi, a la que se opone la teoría neomohista, afirma que todos los conceptos parten de distinciones en una realidad continua y cambiante y que todas ellas son igualmente artificiales, de modo que ningún conjunto de categorías estaría más justificado que otro conjunto cualquiera²⁸⁹. Por tanto, para poder refutar esta postura, los neomohistas necesitan establecer criterios que permitan diferenciar las categorías aceptables de las inaceptables.

Uno de esos criterios aparece en el canon B65 que dice:

“Planteamientos salvajes” (kuang ju 狂舉) son inadmisibles como medios para conocer diferencias. La explicación reside en “tener” (o “en su ser inadmisibles).

Ex: Salvaje: Buey y caballo son ciertamente diferentes pero tomar “el buey tiene incisivos”, “el caballo tiene cola” como una explicación de “buey no es caballo” es inadmisibles. Esto es lo que ambos tienen, no lo que uno tiene y el otro no tiene. Si dices “buey y caballo no son una clase” sobre la base de que los bueyes tienen cuernos y los caballos no tienen cuernos, esto es la clase no siendo la misma. Pero si no planteas “los bueyes tiene cuernos, los caballos no tienen cuernos” como la base para que las clases no sean la misma, esto es un planteamiento salvaje. Es como “buey tiene incisivos, caballo tiene cola”.

Este canon parte de dos categorías que se consideran obviamente distintas, y critica las explicaciones que se dan de dicha diferencia (esto es, las definiciones de las categorías), planteando que existen definiciones aceptables y definiciones inaceptables (que se califican de “planteamientos salvajes”) con independencia de que la diferencia entre categorías sea real. La definición no puede consistir en la

²⁸⁹ Zhuangzi, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág.44-46.

elección de una característica cualquiera que tenga la clase (“incisivos”, “cola”), sino que se requiere de una característica que sea común a todos los miembros de la clase y al mismo tiempo no sea común a otras clases, como se dice explícitamente en el texto: “Esto es lo que ambos tienen, no lo que uno tiene y el otro no tiene” (*shi ju you, bu pian you, pian wu you* 是俱有, 不偏有、偏無有).

Hasta aquí tenemos una concepción clara de cómo debe construirse la definición de una clase en función de semejanzas y diferencias. Pero el párrafo que viene a continuación es problemático. En primer lugar, admite que el planteamiento de “buey y caballo no son una clase” sobre la base de que el primero tiene cuernos y el segundo no, es efectivamente una diferencia de clase. Pero a continuación dice “Pero si (no) planteas “los bueyes tienen cuernos, los caballos no tienen cuernos” como la base para que las clases (no) sean la misma, esto es un planteamiento salvaje. Es como “buey tiene incisivos, caballo tiene cola”. Las dos negaciones (*bu* 不) aparecen entre paréntesis porque las distintas ediciones difieren en incluirlas o no. Johnston²⁹⁰ opta por incluir ambas, siguiendo a Wu Feibai, con lo cual este enunciado no hace sino repetir lo ya dicho por el anterior: si no utilizamos para definir las clases una característica que tenga una clase pero esté ausente de la otra, estaremos basando la clase en una definición arbitraria, esto es en un “planteamiento salvaje”. Otra posibilidad es eliminar ambas negaciones, como hacen Mou Zongsan y J. Chmielewski²⁹¹, y entonces el enunciado diría que es un “planteamiento salvaje” utilizar una característica diferencial entre las dos clases para decir que se trata de la misma clase, esto es, la situación inversa a la que plantean los enunciados anteriores, de modo que en conjunto se nos estaría diciendo que no es admisible ni utilizar características comunes para diferenciar clases, ni utilizar características no comunes para identificar clases. En ambos casos el sentido es perfectamente coherente. El problema es que la versión más común es la que sigue Graham²⁹², debido a que así aparece este enunciado en la *Patrología Taoísta* que constituye para nosotros el texto original. En esta versión, aparece la segunda negación, pero no la primera, con lo cual este enunciado estaría diciendo que utilizar “los bueyes tienen cuernos, los caballos no tienen cuernos” como base para diferenciar ambas clases, es un “planteamiento salvaje” y de este modo se equipararía esta forma de definición con “buey tiene incisivos, caballo tiene cola”.

Pero esta afirmación estaría en clara contradicción con lo dicho en el resto de la explicación. Graham²⁹³ intenta solucionar esta contradicción relacionando este

²⁹⁰ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 550-52.

²⁹¹ Ibid. Pág. 552.

²⁹² GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.437.

²⁹³ Ibid. Pág.438.

párrafo del canon con tres textos: un par de párrafos del *Zhuangzi*²⁹⁴ y del *Huainanzi*²⁹⁵ en los que se diferencia entre las características que tienen los bueyes y caballos por naturaleza y las que tienen por obra de los seres humanos, como por ejemplo la perforación de sus narices o bocas; y un párrafo del *Lushi chungiu*²⁹⁶ en el que, dentro de una lista de prodigios, se señala el caso de caballos a los que les crecen cuernos. Graham interpreta así que lo que quiere decir el enunciado en cuestión del canon B65 es que la característica de tener o no cuernos no es suficiente para definir a bueyes y caballos, ya que dicha característica puede ser alterada bien por mano del ser humano, bien por medio de prodigios. De ello, Graham concluye que “los neomohistas aceptan la conjunción de cuernos e incisivos para distinguir a bueyes de caballos, pero no los cuernos solo.”²⁹⁷

Esta explicación presenta varios problemas. Por una parte, el enunciado que combina “cuernos e incisivos” para definir a los bueyes no aparece en los cánones, sino en el texto del *Huainanzi* que cita Graham, de modo que realmente no hay constancia de que este sea el modo como los neomohistas definen “buey”. Por otra parte, en el *Mo Jing* no hay referencia alguna a prodigios, y el tono racionalista que en general tienen los textos de esta escuela hace difícilmente aceptable que considerasen los prodigios como una objeción relevante para la definición de una categoría. Si aceptamos esta edición, que es la única en la que el último enunciado no es simplemente redundante, debe existir una razón de más peso para que los neomohistas no acepten dicha definición

Para resolver esta cuestión contamos con dos textos en los que apoyarnos, los dos únicos de toda la literatura pre-Han en los que aparece *kuang ju* 狂舉, (“planteamiento salvaje”): el canon B75 y un párrafo del cuarto capítulo del *Gongsun Longzi*.

El canon B75 trata la cuestión de si la benevolencia y la rectitud son internas o externas. Este mismo debate aparece en el libro “*Gaozi I*” del *Mencio*, en el que Gaozi considera que la benevolencia es interna, pero la rectitud es externa, mientras que Mencio considera que ambas son internas. El canon B75 toma parte en este debate negando explícitamente en el canon la postura de Gaozi (“*Tomar la benevolencia como siendo interna y la rectitud como siendo externa es erróneo*”) y negando también implícitamente en la explicación la postura de Mencio (que ambas sean internas). La postura neomohista es que benevolencia y rectitud no son ni internas ni externas, sino ambas cosas a la vez. El argumento que desarrollan es este:

²⁹⁴ *Zhuangzi*, Barcelona, ed. Kairós, 2007. Pág. 173-74.

²⁹⁵ *The Huainanzi*, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 58.

²⁹⁶ *Lushi chungiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 215.

²⁹⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 438.

“La benevolencia es igual que el amor; la rectitud es igual que el beneficio. Amor y beneficio se relacionan con “esto” (el yo); lo que es amado y lo que es beneficiado se relacionan con “eso” (los otros). Amor y beneficio no son ni internos ni externos; lo que es amado y lo que es beneficiado no son ni externos ni internos. Decir que la benevolencia es interna y la rectitud es externa y combinar el amor con lo que es beneficiado son ejemplos de “planteamientos salvajes” (kuang ju, 狂舉). Es como el ojo izquierdo siendo externo y el ojo derecho siendo interno.”

En este párrafo tenemos tres ejemplos de “planteamientos salvajes”: “benevolencia es interna y rectitud es externa”, “el ojo izquierdo es externo y el ojo derecho es interno” y el más importante de todos, porque nos da la pista de en qué consiste el “planteamiento salvaje”, “combinar el amor con lo que es beneficiado”. La descripción que se hace de la benevolencia y de la rectitud en términos de “amor” y “beneficio” deja claro que ambas son cualidades intencionales, que se producen en un sujeto pero que necesariamente van dirigidas a un objeto: el sujeto ama, pero para que se produzca amor, tiene que amar algo; el sujeto beneficia, pero para que se produzca beneficio, tiene que beneficiar a alguien. Es el mismo caso de la vista: los ojos que ven están en el sujeto (son “internos”), pero sólo pueden ver algo externo a ellos mismos. Podemos concebir la vista como una actividad en la que la facultad de visión de los ojos “sale” a buscar el mundo, o como una experiencia en la que el mundo exterior “entra” a través de los ojos, o sea, como un proceso activo o un proceso pasivo. Podemos incluso concebir la vista como una combinación de ambos procesos, que parece ser la interpretación que aceptan los neomohistas. Pero lo que no podemos hacer es caracterizar un ojo con un proceso y el otro con el inverso. Es el mismo caso de la benevolencia y la rectitud. Por tanto, en este texto el “planteamiento salvaje” se refiere a un caso en que tenemos dos elementos, X e Y, que pueden ser descritos desde dos puntos de vista distintos y complementarios, A y B, y decidimos describirlos no desde el mismo punto de vista (o desde ambos al tiempo, que sería lo más correcto), sino que describimos X desde A e Y desde B.

El otro caso de utilización de la expresión “planteamiento salvaje” lo tenemos en el capítulo 4 del *Gongsun Longzi*, “Ensayo sobre lo que se transforma y lo que no”. Este ensayo aparece una discusión acerca de clases, concretamente “buey”, “cordero”, “caballo” y “gallo”:

“- [...] Y porque si juntamos (he, 合) un cordero con un buey no tenemos un caballo, ni si juntamos un buey y un cordero tenemos un gallo.

¿Qué significa todo eso?

Pues que como el cordero y el buey son diferentes (en base a que el buey no tiene incisivos delanteros superiores pero el cordero sí), no puede considerarse buey a un cordero ni tampoco cordero a un buey. Y que no porque tengan rasgos comunes (ambos tienen cuernos) es permisible tomar a un cordero por un buey ni a un buey por un cordero. En suma, que pertenecen a especies diferentes.

Consideremos ahora el caso de un cordero, un buey y un caballo. Desde el punto de vista de si tienen cuernos o no, el cordero y el buey sí los tienen, mientras que el caballo no. Más desde el punto de vista de si tienen crin o no, el caballo sí la tiene, pero el buey y el cordero no. En consecuencia, no puede decirse que un cordero y un buey den un caballo. No lo dan, luego no ha lugar de hablar de caballo. Y es que el cordero no es dos, ni el buey es tampoco dos- pero el buey y el cordero sí que lo son, y en este caso el cordero y el buey están contenidos en dos, quedando excluido el caballo.

Veámoslo ahora desde el punto de vista del pelo y las plumas. Los bueyes y los corderos tienen pelo, mientras que los gallos tienen plumas. En los gallos las patas cuentan por un elemento (wei ji zu, yi, 謂雞足, 一), su número de patas (que es dos) cuenta por otro elemento (su zu, er, 數足, 二), y estas dos más aquel primer elemento da tres. Paralelamente, puede sostenerse en cuanto a los bueyes y a los corderos que sus patas cuentan por un elemento, que su número de patas es cuatro y que estas cuatro más aquel primer elemento da cinco. Viendo, pues, que en el caso de los bueyes y los corderos más sus patas da siempre cinco, pero que en los gallos más sus patas da siempre tres, cabe concluir que los bueyes y los corderos no son gallos. Y que, no siéndolo, no ha lugar hablar de gallos. Este razonamiento se basa en que los tres (el buey, el caballo y el cordero) pertenecen a especies diferentes, del mismo modo, por cierto, que derecha e izquierda da dos y no uno. Y cuando alguien está llamando gallo a un cordero o a un buey, estamos ante una designación delirante (kuang ju, 狂舉), no estamos llamando a las cosas por su nombre.”²⁹⁸

Este sorprendente argumento parece demostrar algo banal, que bueyes, corderos, caballos y gallos son especies diferentes, a través de una complicada serie de razonamientos, mucho más oscuros que su conclusión. Pero en realidad el objetivo de esta argumentación no es obtener la conclusión de que los ejemplos citados pertenecen a distintas clases, lo cual se da por sabido y garantizado desde un principio, sino analizar cómo se comportan las definiciones que damos de dichas clases. El argumento comienza afirmando que si juntamos “buey y cordero” no incluye “caballo” y que si juntamos “buey y cordero” no da “gallo”. Que existan dos ejemplos en el argumento nos permite suponer que se va a hablar de dos formas distintas de cometer un “planteamiento salvaje” (*kuang ju* 狂舉).

La primera de estas formas es “buey y cordero no es caballo”. Al final del texto se identifican los “planteamientos salvajes” con la conclusión contraria (la identificación de la unión de dos clases con la tercera), de modo que podemos suponer que aquí se está considerando que el argumento presentado no es un

²⁹⁸ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág.86-87.

“planteamiento salvaje”. Pero a partir de dicho ejemplo podremos inferir cuál sería el error al construir las clases que sí constituiría un “planteamiento salvaje”. En este caso se nos dice: sabemos que buey y cordero son especies distintas porque se diferencian por tener y no tener incisivos delanteros. Ahora bien, las dos especies tienen rasgos comunes, como es tener cuernos, aunque al diferenciarse por los incisivos, siguen siendo especies distintas. Si juntáramos los bueyes y los corderos, tendríamos un nuevo conjunto, formado por dos especies, cuya definición ya no podría ser tener o no incisivos, pero sí podría ser “tener cuernos”, puesto que esta característica es común a los dos miembros del conjunto. El caballo quedaría excluido de este grupo, por dos razones: en primer lugar, carece de la característica “tener cuernos”; en segundo lugar, posee una característica que no está presente en ninguna de las otras dos especies, “tener crin”. De este modo, si reunimos “buey y cordero”, podemos seguir diferenciándolos de “caballo”. Ahora debemos preguntarnos, si este argumento nos conduce a la conclusión correcta (la exclusión del caballo), ¿cuál sería el “planteamiento salvaje” que nos conduciría a la “confusión de los nombres” (la inclusión del caballo)? Creo que dicho planteamiento debería ser algo así: partimos de dos especies que sabemos que son diferentes (buey y cordero) pero queremos unirlos en un conjunto. Dado que existen muchos rasgos que comparten las dos especies, podemos elegir entre varias características para definir dicha unión. Podríamos elegir “tener cuatro patas”, que también es una característica común, en lugar de “tener cuernos”. El problema es que ahora la definición del grupo no incluye sólo a bueyes y corderos, sino también a los caballos. Para solucionar esto, podemos incluir una característica de los caballos que los diferencie de bueyes y corderos. Pero esa característica debe diferenciarlos de ambos, y no solo de uno de los miembros del grupo. Si en lugar de escoger “tener crin” escogiéramos “tener incisivos superiores”, diferenciaríamos el caballo del buey, pero no del cordero. En ese caso, al añadir la característica “no tener incisivos superiores” a la característica “tener cuatro patas” para definir nuestro grupo, estaríamos excluyendo a los caballos, pero también a los corderos.

Veamos ahora el otro argumento. Como en el caso anterior, se parte de admitir la diferencia de clase entre “bueyes y corderos” y “gallos” sobre la base de que los primeros tienen pelo y los segundos no tienen pelo sino plumas. Una vez establecido esto, no se vuelve a hacer uso de esta diferencia (como ocurría con la característica “tener incisivos superiores” en el argumento anterior), sino que se pasa a tratar los dos grupos en función de sus patas. En ambos casos, se pone una primera condición que es “tener patas”. Los dos grupos cumplen esta condición, pero no de la misma manera, ya que los gallos tienen dos patas y los bueyes y corderos tienen cuatro. Si atendiéramos tan sólo a la condición “tener patas” (*wei ji zu* 謂雞足, “decir que los gallos tienen patas”), entonces la condición sería cumplida del mismo modo por “bueyes y corderos”. Sin embargo, si enumeramos las patas (*su zu*, 數足, “contar patas”) el resultado es diferente para “gallos” y “bueyes y corderos”. En este caso, podemos suponer que el “planteamiento salvaje” se produciría si utilizásemos la

primera condición sin utilizar la segunda, creando una similitud ficticia sobre la base de una característica que ciertamente es común a un nivel abstracto, pero que no se cumple del mismo modo en los dos grupos.

Finalmente, el texto nos dice que no establecer las clases como se hace en el argumento conduce a la “confusión de los nombres” debido al uso de “planteamientos salvajes”. En este caso, por tanto, los “planteamientos salvajes” serían los tres errores que hemos inferido de los argumentos correctos expuestos en el texto: i) definir una agrupación de clases con una característica que comparten otras clases que no pertenecen al grupo; ii) diferenciar un grupo de clases respecto a otras clases con una característica que comparte algún miembro del grupo; y iii) utilizar una característica que cumplen los miembros del grupo de un modo, sin diferenciar que existen otras clases que cumplen la misma característica pero de otro modo. De estos tres criterios de aceptabilidad de la definición de una categoría, los dos primeros se encuentran presentes en el canon B65, cuando rechaza que puedan definirse los bueyes por tener incisivos o los caballos por tener cola. En cuanto al tercero, no aparece como tal en los cánones, pero existen algunos ejemplos relacionados. Así, en B12 se admite que “bueyes y caballos” son dos, pero pueden ser considerados como uno en cuanto a “tener cuatro patas”, al tiempo que en B2 se considera que “tener cuatro patas” no puede ser simplemente identificado con “bueyes y caballos” puesto que se trata de una clase más abarcante que contiene también a otros tipos de animales.

A estas tres formas de “planteamiento salvaje” debemos añadir la que se infería de B75, esto es, iv) cambiar el punto de vista a la hora de señalar las diferencias entre dos clases. La cuestión ahora es qué relación guarda esto con el problema que plantea el párrafo final de B65, en el que se dice: *“Pero si no planteas “los bueyes tienen cuernos, los caballos no tienen cuernos” como la base para que las clases no sean la misma, esto es un planteamiento salvaje. Es como “buey tiene incisivos, caballo tiene cola”*. Como vimos, si mantenemos las dos negaciones, el texto no produce ninguna dificultad y se limita a redundar en lo ya dicho, en este caso que “buey tiene incisivos, caballo tiene cola” es un “planteamiento salvaje” ya que las características escogidas son compartidas por las dos clases. El problema surge si eliminamos la primera negación, en cuyo caso se nos estaría diciendo que “los bueyes tienen cuernos, los caballos no tienen cuernos” es tan inadmisibile como “los bueyes tienen incisivos, los caballos tienen cola” como base para establecer las clases. Evidentemente, en el enunciado acerca de los cuernos no se produce el error de que las dos clases compartan las mismas características. Tampoco se produce el error iii), consistente en que cumplan la condición de diferente manera, puesto que los caballos no tienen cuernos en absoluto. Ni el error ii), consistente en que algunos miembros del primer grupo carezcan de la condición, puesto que todos los bueyes tienen naturalmente cuernos. Nos quedarían por tanto dos posibilidades de error: en primer lugar, el error i), ya que las características empleadas para definir ambas clases son compartidas por muchas otras clases. En segundo lugar, podemos

interpretar que se está produciendo un error iv), al definir ambas clases desde puntos de vista diferentes, la primera desde las características que tiene (lo que es) y la segunda desde las características que no tiene (lo que no es). Si decimos que lo que no tiene cuernos no es un buey, estamos definiendo “no buey”. Pero no podemos equiparar “no buey” a “caballo”, como de hecho se señala en el canon B34, en el que se distingue claramente entre términos contrarios y contradictorios, y del que ya hablamos anteriormente. En cualquier caso, hagamos la interpretación que hagamos del último pasaje del canon B65, es obvio que los neomohistas consideran que las clases se definen a partir de semejanzas y diferencias, y que no pueden utilizarse cualesquiera semejanzas y diferencias posibles, sino que estas deben ajustarse a una serie de criterios para evitar producir clases espurias.

VI.1.4.5. Criterios de aceptabilidad de las categorías: *fa* y clases conjuntas.

Estos criterios de corrección de las *lei* pueden entenderse como una precisión de la descripción de las semejanzas y diferencias de clase que se citan en los cánones A87 y A88, de los que ya tratamos en un apartado anterior. Aquí la semejanza de clase (*lei tong* 類同), y la diferencia de clase (*bu lei* 不類), se definen respectivamente como “tener algo en lo que se es semejante” (*you yi tong* 有以同) o “no tener algo en lo que se es semejante” (*bu you tong* 不有同). Esta definición no da prioridad a las “clases naturales” que sirven constantemente como ejemplo de clase en los cánones (como “buey” o “caballo”), ya que permite agrupar los objetos de muchas maneras sobre cualquier cualidad semejante (o distinguirlos sobre cualquier cualidad diferente). Esto supondría aceptar el planteamiento de Zhuangzi, que se encontraba también en las paradojas dialécticas, según el cual todo puede ser considerado semejante y todo puede ser considerado diferente. Ahora bien, los neomohistas no aceptan que esto conduzca al relativismo. La limitación que impone el canon B65, que impide los “planteamientos salvajes”, pretendería evitar la formación de clases artificiales y el rechazo de las categorías naturales sobre la base de diferencias irrelevantes.

Los cánones inmediatamente anterior y posterior a B65 incluyen también información importante acerca de la delimitación de las clases. En B 64 se dice:

“Cuando las cosas pertenecen juntas bajo un criterio (fa, 法) esto completa (una clase), por ejemplo, la colección junta de cuadrados.

Cuando los cuadrados completan (una clase) todos tienen el criterio aunque puedan ser diferentes. Si algunos son de madera y algunos son de piedra no daña su ser agrupados juntos como cuadrados. Ellos completan (una clase) tal como “cuadrados”. Las cosas son todas como esto.”

En este canon no aparece el término *lei*, pero por el sentido general del mismo, parece justificada la traducción de Johnston que añade el término *lei* siguiendo a Sun Yirang²⁹⁹. El canon afirmaría por tanto que las clases están formadas por todas aquellas entidades que cumplen un determinado criterio, con independencia de que puedan ser diferentes respecto a otras características ajenas al criterio. Esto implica que, según el canon A71, que especifica qué puede actuar como *fa*, las clases se podrían definir por medio de un concepto, de un procedimiento o de un ejemplar paradigmático. Esta caracterización de la clase supone que todos los miembros de la misma deben compartir la característica seleccionada para formar la clase, y que el resto de diferencias entre ellos son irrelevantes. De este modo se evita el supuesto del relativismo de Zhuangzi, según el cual, todos los entes pueden ser considerados diferentes. Aunque efectivamente lo sean, esas diferencias no afectan a su pertenencia a la clase siempre que cumplan el criterio seleccionado.

El canon B66, en el que tampoco aparece el término *lei* pero que usa los dos ejemplos clásicos de clase (buey y caballo), se ocupa de la combinación de clases por medio de la conjunción. Este canon plantea que de la conjunción de dos clases puede tanto predicarse una clase como su negación. El texto dice:

“Las bases para tomar “buey-caballo no es buey” como inadmisibile y como admisible son las mismas. La explicación reside en la unión.

Ex: Si es admisible que “algunos no son bueyes” es “no buey” entonces algunos son “no bueyes y algunos son bueyes” es (también) admisible. Por tanto, nunca es admisible decir que “buey-caballo no es buey”, y nunca es admisible decir “buey-caballo es buey”, puesto que es admisible de algunos pero inadmisibile de los otros. Y decir “buey-caballo es buey” nunca es admisible si también es inadmisibile. Es más, si buey no son dos y caballo no son dos, pero buey-caballo son dos entonces “buey no es no buey”, “caballo no es no caballo”, y “buey caballo no es buey y no es caballo” son sin dificultad.”

Este canon trata sobre la conjunción de clases y plantea que de una conjunción así es tan admisible predicar una de las clases como predicar su negación, por lo cual ninguna de las dos opciones es realmente admisible, porque cualquiera de ellas supone incurrir en una contradicción. Si decimos “buey y caballo no es buey”, entonces estamos aceptando que pueda predicarse del conjunto de la clase una característica que sólo cumplen unos miembros de dicha clase (los caballos), pero no el conjunto de la misma. Si esta predicación “parcial” fuera admisible, por la misma razón podría predicarse del conjunto la otra característica, esto es, “es buey”, ya que esta también es cumplida por algunos miembros de la clase conjunta. En ese caso, de la misma clase conjunta podría predicarse “es buey” y “es no buey”. La continuación

²⁹⁹ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.548.

del argumento lo relaciona con el contenido del capítulo del *Gongsun Longzi* “Ensayo sobre lo que se transforma y lo que no”³⁰⁰, que también plantea la conjunción de clases en términos de “uno” y “dos”. El canon B66 afirma que tanto “buey” como “caballo” no son “dos” (esto es, son una clase que no contiene dos clases), mientras que “buey y caballo” si lo es. De cada una de las clases por separado puede afirmarse que “A no es no A”, pero de la clase conjunta no puede negarse una de las dos clases, ni tampoco afirmarse, sino que habría que decir, como señala Graham³⁰¹, que “A y B es no-B y no-A”. En definitiva, este canon considera que, aunque es posible formar una clase con la unión de dos clases cualesquiera, de la clase conjunto no se puede predicar ninguna de las dos clases por separado, ni tampoco negarlas por separado. Lo único que se puede decir es que la clase conjunto no equivale a ninguna de las dos clases previas. La conclusión obvia, aunque el canon no la haga explícita, es que no es conveniente utilizar este tipo de clases conjuntas, dado que sólo consiguen introducir confusiones.

VI.1.4.6. La inferencia a partir de categorías.

Por último, nos ocuparemos de aquellos cánones en los que se muestra de qué modo las categorías *lei* son utilizadas en las inferencias. El canon B1 presenta el mecanismo básico por el que las categorías se emplean para establecer una conclusión. Dice:

“Detener se hace por medio de clases. La explicación reside en la semejanza.

Ex: Detener: Otro, sobre la base de estos (ci, 此) siendo así, dice que esto es así (shuo shi qi ran, 說是其然). Yo, sobre la base de estos no siendo así, pongo en cuestión que esto sea así.”

Este canon se refiere a la obtención de una conclusión que resuelve (*zhi* 止, “detener”) un debate. Dicho debate aparece resumido en la explicación y consiste en dos discursos contrapuestos basados en los conceptos de semejanza y diferencia: el primer contertulio propone una semejanza (“esto es así”, *shuo shi qi ran*, 說是其然), y un segundo la cuestiona (“pone en cuestión que esto sea así”, *yi shi qi ran*, 疑是其然). Los contertulios se basan, respectivamente, en afirmar que “esto” (*ci*, 此) es así (*ran*, 然) o no es así (*bu ran* 不然). *Ci* y *shi* deben considerarse como instancias distintas, ya que de lo contrario el argumento consistiría en una mera petición de

³⁰⁰ Libro del maestro Gongsun Long, Madrid, Trotta, 2001. Pág. 85-86.

³⁰¹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 440.

principio por repetición de la misma tesis. Pero el canon no indica de qué tipo de instancias se trata. Puede interpretarse, como hace Graham³⁰², que *ci* se refiere a un ejemplar de una clase, y *shi* a la clase, de modo que el objetivo del argumento sería fijar las clases a partir de las semejanzas entre entidades. También puede considerarse que el “detener” que abre el canon no se refiere a la fijación de clases, como supone Graham, sino a la conclusión del debate. Esta es la opción que propone Jiang Baochang, y sigue Johnston³⁰³. En ese caso, *shi* no sería una categoría sino un enunciado, como los enunciados *shi* de los que ya hemos tratado al examinar los tipos de semejanza, y que aparecen en los ejemplos finales del “*Xiao qu*”. Bajo esta interpretación, el papel de la categoría que constituye la base de la inferencia puede ser doble: por un lado, la semejanza de clase de los términos empleados en los enunciados; por otro, la semejanza de clase de los propios enunciados, esto es, la tipología que aparece en el “*Xiao qu*”. Por otra parte, podría pensarse que tanto *ci* como *shi* son ejemplares de una determinada categoría y que el argumento consiste en una inferencia analógica desde las características de un ejemplar a las del otro, sobre la base de su semejanza de clase.

Independientemente de cuál fuese la intención de los neomohistas al plantear esta descripción del debate, el hecho de que pueda ser interpretado como una descripción de la construcción de una categoría a partir de ejemplos concretos o como una argumentación analógica a partir de las relaciones de implicación entre enunciados, indica que lo que se presenta en este canon es, en realidad, un procedimiento muy genérico. Dicho procedimiento consta de dos tipos de movimientos: en el primero de ellos, el proponente utiliza las semejanzas de “ser así” (*ran*) de los casos citados para establecer su tesis; en el segundo, el oponente señala diferencias de “no ser así” (*bu ran*) para cuestionar la tesis. El canon no indica si los casos empleados por el oponente son o no los mismos que ha utilizado el proponente, es decir, si el oponente está cuestionando que los casos alegados sean “así”, o está proponiendo contraejemplos que no son “así”. En cualquier caso, el oponente no pretende establecer la tesis contraria a la del proponente. En ningún momento extrae de sus ejemplos la conclusión de que *shi es bu ran*, sino que se limita a poner en duda la tesis propuesta por su contertulio.

Este punto muestra varias cosas. En primer lugar, que se está siguiendo la práctica propia de los consejos cortesanos de discutir una sola tesis cada vez, de modo que el primer debatiente propone una tesis y el segundo la rebate, pero no propone una tesis alternativa (el segundo contertulio no “establece” *shuo* 說, como el primero, sino que “duda” *yi* 疑). Esto implica una asimetría en la carga de la prueba semejante a la que supone la regla de prudencia de la presunción de

³⁰² Ibid. Pág.348.

³⁰³ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.466.

inocencia en un proceso judicial: el proponente debe fundamentar su tesis para que sea aceptada, pero el oponente puede limitarse a mostrar que no está suficientemente fundamentada, sin necesidad de fundamentar la tesis contraria.

En segundo lugar, la descripción que hace el texto del debate supone que las posturas defendidas por cada uno de los debatientes no son alternativas *shi/fei*, ya que si lo fueran la evidencia contra una de ellas sería necesariamente evidencia a favor de la otra y, por tanto, el oponente no se limitaría a cuestionar *shi/ran*, sino que afirmaría *shi/bu ran*. Sin embargo, si entendemos que estos movimientos argumentales se realizan en el seno de un debate práctico como el que describen los neomohistas en su definición de *bian*, entonces dichos movimientos sí contribuyen a la resolución de un debate entre alternativas *shi/fei*. Estos debates prácticos típicamente se establecen entre la propuesta de un curso de acción concreto (“debe hacerse A”) y su rechazo (“no debe hacerse A”). A lo largo del debate, el proponente de la medida A tendrá que justificar argumentativamente la deseabilidad de hacer A, mientras que el oponente puede limitarse a cuestionar sus argumentos sin necesidad de proponer una medida alternativa ni tan siquiera de establecer una tesis acerca de la medida A. Por ejemplo, si el proponente dice que hacer A producirá un determinado efecto, el oponente puede limitarse a cuestionar que dicha relación causa-efecto sea segura, sin necesidad de afirmar ninguna otra relación de causa-efecto alternativa. Ahora bien, si el oponente tiene éxito al cuestionar la tesis del proponente, la medida A no será adoptada, lo que en la práctica supone que el debate ha concluido aceptando como correcta la alternativa *fei* del oponente, “no debe hacerse A”. Hay que hacer notar que esta situación sólo puede darse cuando el debate se ocupa de la toma de decisiones prácticas. Si estuviéramos discutiendo una cuestión teórica como “A es cierto/A es falso”, la no demostración de “A es cierto” no implicaría la demostración de “A es falso”, sino que la cuestión quedaría en suspenso. Sin embargo, cuando se trata de adoptar un curso de acción no cabe la opción de dejar la cuestión en suspenso, puesto que no actuar es de hecho tomar un determinado curso de acción.

Además del canon B1, que establece el mecanismo general de uso de las categorías para trazar inferencias, tenemos dos cánones que ponen límites a este uso, advirtiendo de posibles errores en el mismo. El primero de ellos es el canon B2, que aparece justo a continuación del texto que acabamos de tratar. Dice:

“Hacer inferencias sobre clases (tui lei, 推類) es difícil. La explicación reside en su ser grande y pequeño.

Ex: Al hablar de animales de cuatro patas, ellos son diferentes de buey y caballo, y diferentes de la totalidad de las cosas, siendo una mayor (clase que la primera) y una menor (clase que la primera). Si que estos son así significara que este fuera necesariamente así, entonces todo se confundiría.”

Este canon utiliza el término *tui* 推 para designar la inferencia sobre clases de la que se está tratando. *Tui* es una de las formas de argumentación que se catalogan en el segundo párrafo del “*Xiao qu*”, de modo que es posible que en este canon se esté haciendo alusión a este tipo concreto de argumentación, y no a cualquier inferencia en general. Si adoptamos esta hipótesis, podemos tomar la descripción que se hace en el “*Xiao qu*” de este tipo de argumento y aplicarla a los términos de clase que aparecen en B2.

Tui se define como: “tomar lo que no ha sido establecido e identificarlo con lo que ha sido establecido, y así hacer un juicio. Es como decir: “El otro es lo mismo, así que ¿cómo puedo decir “el otro es diferente”?” En este tipo de argumento se parte de algo conocido, A, y se aplica a algo desconocido, B, sobre la base de que A y B son lo mismo. Según el canon A87 este “ser lo mismo” constituye una semejanza de clase, de modo que podemos decir que A y B pertenecen a la misma categoría al menos respecto a ese “mismo” que se utiliza en el argumento. En el ejemplo de B2 se citan cuatro clases, que en orden de mayor a menor inclusividad serían “cosas”, “cuadrúpedos”, “bueyes” y “caballos”. “Bueyes” y “caballos” forman parte de la clase “cuadrúpedos”, de modo que si aplicáramos el esquema de argumentación *tui* a estas clases, podríamos decir “los bueyes y los caballos son lo mismo (cuadrúpedos), así que no son diferentes”. Obviamente, esto es erróneo, ya que a pesar de que bueyes y caballos pertenezcan a la misma clase de “animales cuadrúpedos”, siguen siendo diferentes entre sí. El otro ejemplo posible, utilizando la categoría “cosas”, nos revela la intención del canon: “los cuadrúpedos y X son los mismo (cosas), así que los cuadrúpedos no son diferentes de X”. Aquí X representa a cualquier entidad o categoría que pueda existir (es decir, que sea una “cosa”). Si admitiésemos este argumento, podríamos identificar dos clases cualesquiera y la diferencia entre tipos de entidades desaparecería por completo, o como dice el canon “*todo se confundiría*”. Este es precisamente el efecto que tenía la crítica de Zhuangzi a los conceptos, de modo que este canon puede considerarse como un intento de delimitar qué inferencias entre categorías son admisibles y cuáles no, a fin de evitar las conclusiones escépticas de Zhuangzi.

Esta restricción impuesta a *tui* se refiere a la utilización de clases que se incluyen unas en otras, y consiste en no identificar dos clases subordinadas que pertenezcan a una misma clase supraordenada, es decir, no identificar “bueyes” y “caballos” sobre la base de su pertenencia a la clase “cuadrúpedos”. Evidentemente, las clases que pertenecen a una misma clase supraordenada tienen que tener alguna característica común que justifique dicha pertenencia, como se reconoce al calificar a “bueyes” y “caballos” de cuadrúpedos. Los neomohistas no niegan esta semejanza, de modo que presumiblemente están considerando que una clase supraordenada sólo puede utilizarse para inferir las semejanzas que definen a dicha clase, pero no para suponer a partir de ellas otro tipo de semejanzas.

El canon B6 plantea otra advertencia acerca de la comparación entre clases. Dice:

“Diferentes clases no son comparables (yi lei bu bi, 異類不毗). La explicación reside en la medida. Ex: De la madera y la noche, ¿cuál es más larga? Del conocimiento y el grano, ¿cuál es el mayor? De las cuatro cosas- rango, familia, buena conducta y precio- ¿cuál es la más valiosa? Del ciervo rabudo y la garza, ¿cuál es el más alto? De la cigarra y la cítara, ¿cuál es más triste?”

El problema en estos casos surge por ambigüedades del lenguaje, ya que en todos los ejemplos se aplica a dos clases un mismo término que sin embargo se refiere a dos formas de medida completamente distinta. Los dos primeros ejemplos son los más obvios. En el caso de la madera y la noche, a ambas le podemos aplicar el término “largo”, pero en el primer caso refiriéndonos a una dimensión espacial y en el segundo a una dimensión temporal. En el caso del conocimiento y el grano, en ambos casos podemos decir que hay “mucho”, pero el primero no puede medirse por unidades de volumen como el segundo. En ambos casos, se trata de medidas inconmensurables entre sí, por mucho que podamos referirnos a ellas con los mismos términos.

Los otros tres ejemplos son menos obvios. En el caso de las cuatro clases “rango”, “familia”, “conducta” y “precio”, todas coinciden en constituir valores para el ser humano. En principio, podemos decir que esos valores son comparables entre sí, y plantearnos qué es más valioso para nosotros, obtener un cargo o mantener una buena conducta. Lo que afirman los neomohistas es precisamente que no debemos establecer este tipo de comparaciones, y por tanto debemos suponer que recomiendan establecer las comparaciones únicamente dentro del seno de cada categoría. O sea, decir que un cargo es más valioso que otro (jerárquicamente superior) o que una conducta es mejor que otra, pero no relacionar ambas cuestiones en un único esquema de valores. Esta negativa a establecer comparaciones entre los distintos tipos de valores tiene mucho sentido si tenemos en cuenta cuáles son las doctrinas mohistas y como fueron atacadas. La “buena conducta” por antonomasia es para los mohistas el “amor universal”. Esta doctrina había sido criticada desde la escuela confuciana alegando que suponía un detrimento del papel esencial de la familia. Por otro lado, los mohistas defendían que el criterio ético se basaba en la búsqueda del beneficio, lo cual según los confucianos suponía desestimar la corrección de la conducta para ocuparse únicamente de la ganancia, es decir, suprimir los valores éticos para sustituirlos por el mero pragmatismo. La negativa de los neomohistas a establecer estas comparaciones supone que estas críticas constituyen un cambio de tema. Según los neomohistas, deberíamos plantearnos si es mejor amar universalmente o amar particularmente, dejando la cuestión de la familia al margen, lo mismo que debemos discutir qué acciones traen mayor o menor beneficio, y que acciones son correctas o incorrectas, por separado,

como muestra la diferencia que se establece en el párrafo 3 del “*Da qu*” entre un cálculo moral (“buscar”, *qiu* 求), y otro meramente pragmático (“pesar”, *quan* 權). .

En el caso del ciervo y la garza los neomohistas nos estarían diciendo que sólo debemos comparar las clases con aquellas clases que le son más cercanas. La división clásica de los seres vivos entre “animales” y “pájaros” supone que, en este caso, estaríamos comparando dos ejemplos pertenecientes a géneros distintos, lo cual puede llevar a confusión: evidentemente, un ciervo es un animal de tamaño medio, ya que existen mamíferos mucho más grandes que él, mientras que una garza es un pájaro bastante grande, ya que la mayoría de las aves son mucho más pequeñas. Aunque el ciervo sea más grande que la garza, resulta engañoso decir que la garza es pequeña y el ciervo grande. El último ejemplo es un juego de palabras. El texto dice “*diao yu se shu se?*” 虬與瑟孰瑟? , utilizando dos veces el término *se* 瑟, la primera vez en su acepción de “cítara”, y la segunda en su acepción de “grave, majestuoso”. El ejemplo nos advierte acerca de aquellos casos en los que un término tiene varios significados que pueden producir asociaciones que no se corresponden con la realidad: que el sonido de la cítara haya hecho que su nombre se utilice también como adjetivo “majestuoso” no implica que ambos significados sean equivalentes, ni siquiera que el sonido de la cítara sea más majestuosa que otro sonido.

Antes de concluir este apartado, debemos mencionar un párrafo del “*Da qu*” que muestra claramente que los neomohistas consideran que la inferencia basada en categorías incluye la argumentación analógica. Se trata del párrafo final del texto, consistente en una lista de 13 tesis que resumen el contenido del capítulo. Los trece elementos de la lista presentan el mismo esquema: se expone brevemente la tesis, y esta va seguida por la fórmula *qi lei zai X* 其類在, que tanto Graham como Johnston traducen como “la analogía reside en”, y que literalmente dice “su clase reside en”. La traducción como “analogía” está plenamente justificada, ya que la mayoría de las categorías se designan con nombres que deben referirse a historias que se utilizan como ejemplos (“*las serpientes entrelazadas*”, “*una rata en un agujero*”, “*el pozo sobre el río*”, etc.). El texto no describe las historias que servirían como ejemplos, ni conservamos en ningún otro texto historias que puedan relacionarse con ellas, de manera que solo disponemos del nombre de los mismos. Sin embargo, es obvio que la relación de estos con la tesis sólo puede ser analógica, puesto que no hay coincidencia alguna en el asunto de que se habla (las tesis que se defienden con los ejemplos citados antes son, respectivamente, “*el amor de las dos épocas es el mismo*”, “*un hombre puede ser seleccionado y matado*”, “*al amar a los padres se considera su conducta y no quienes son*”). Por tanto, aquí el término *lei* no se está utilizando como un tipo de entidad, sino como un grupo de enunciados que guardan entre sí una relación analógica (por tanto de semejanza), y que incluye los ejemplos que se utilizarían como fuente de la analogía y los enunciados que exponen las tesis que se defenderían por medio de la inferencia analógica.

En resumen, el cuarto componente del *bian* consiste en el uso de las categorías *lei* como fundamento para establecer proposiciones (*qu* 取) e inferir conclusiones de las mismas (*yu* 予). Al mismo tiempo, los neomohistas advierten de los peligros que supone operar con clases, ya que no todas las comparaciones entre clases son admisibles. Por ello, los neomohistas plantean una serie de restricciones que delimitan el uso aceptable de las clases, concretamente: i) las clases tienen que estar bien definidas; ii) se deben evitar las conjunciones artificiales de clases; iii) se deben evitar las inferencias entre diferentes niveles de clasificación (supraordenados y subordinados), salvo para aquellas características que formen parte de la definición de la clase; y iv) se deben evitar las comparaciones entre clases con diferentes criterios de medida, o basadas en términos que se aplican de distinto modo a las clases comparadas.

VI. 1.4.7. Tipos de categorías como base de la inferencia.

En el “*Xiao qu*” se afirma que las inferencias se basan en categorías, esto es, en agrupaciones de elementos que comparten alguna característica relevante. Ahora bien, el espectro de aquello que puede ser considerado una categoría es muy amplio: una categoría puede ser una clase natural, como “buey” o “caballo”, puede ser una agrupación de entidades distintas que comparten una característica (como “ser blanco”), puede ser un conjunto de entidades cuya naturaleza se base en un mismo elemento (“lo húmedo”, “lo seco”, el *yin* y el *yang*), pueden ser aquellas situaciones en las que se aplica un mismo principio general, o incluso puede ser una agrupación de enunciados en base a sus características lingüísticas. Según el tipo de categoría que se está utilizando para establecer la posición de partida y la inferencia, varía la forma de justificación del argumento: por ejemplo, un argumento que se base en clases naturales parte de la suposición de que las entidades que pertenecen a una misma especie comparten todas sus características esenciales. Sin embargo, un argumento que se base en categorías formadas a partir de elementos tales como el *yin* o el *yang* parte de la suposición de que las entidades que comparten un determinado elemento natural responden entre sí por simpatía, como vibran por simpatía con el mismo tono dos cuerdas adyacentes. El tipo de analogía que se establece en uno u otro caso es en realidad muy diferente.

Dado que en el *Mo Jing* existen tan solo dos textos en los que se menciona el término *lei* como base para una inferencia concreta, en este caso recurriremos a textos de otras obras para determinar los diferentes tipos de categorías a partir de las cuales puede trazarse una inferencia.

VI.1.4.7.1. Categorías de enunciados.

En cuanto a los textos neomohistas, sólo existen dos casos en los que se especifique que una analogía consiste en casos de una misma categoría. El primero de ellos lo encontramos en los párrafos 6 y 7 del “*Xiao qu*”, que se ocupan, respectivamente, de las relaciones entre enunciados “es esto y no es así” (*shi er bu ran* 是而不然) y “no es esto y es así” (*bu shi er ran* 不是而然). En ambos casos se dice que todos los ejemplos citados “son de una misma clase” (*tong lei* 同類). Presumiblemente, las otras tres relaciones entre enunciados que se listan en el “*Xiao qu*” tienen el mismo fundamento, y se consideran por tanto como “categorías”, dado que los cinco tipos aparecen agrupados y reciben el mismo tratamiento. Por tanto, podemos asegurar que los neomohistas consideran que al menos uno de los tipos de categorías en que puede basarse un argumento son aquellas que se forman con los enunciados que comparten características lingüísticas.

El otro caso lo encontramos en el último párrafo 21 del “*Da qu*”, en el que se listan 13 proposiciones acompañadas de una analogía. Cada una de dichas analogías se introduce con la fórmula “su clase está en” (*qi lei zai* 其類在), por lo que parece que se entiende que la proposición propuesta y el ejemplo análogo se consideran como miembros de una misma categoría. Cada una de las analogías funcionaría como el nombre del tipo o categoría que permite establecer el argumento. Desgraciadamente, no conservamos el desarrollo de ninguna de estas analogías, de modo que es imposible conocer con seguridad qué clase de categoría constituyen. En esta lista nos encontramos con dos casos diferentes: en siete de los trece casos la analogía parece hacer referencia a una historia, como las que se recogen en las colecciones de ejemplos del *Han Feizi*, cuya denominación no guarda ninguna relación directa con la proposición que se pretende defender con la misma. Por ejemplo, se dice que la proposición “*en el amor de las dos edades hay el “denso” y el “delgado”, pero el amor de las dos edades es el mismo*” pertenece a la misma clase que “*las serpientes entrelazadas*”, o que la proposición “*al amar a los padres de uno, no considerar su conducta sino quienes son*” es análoga a “*el pozo sobre el río*”. Los otros seis casos, por el contrario, pueden ser interpretados como alusiones a un principio general, ya que los nombres de las analogías parecen guardar alguna relación directa con la proposición que defienden. Por ejemplo, la proposición “*en el espacio de un día un millón de cosas brotan, pero el amor no es por ello más profundo*” se considera del tipo “*aborrecer el daño*”, que indica una actitud ética que podría funcionar como un principio general que justificase el trazado de analogías entre la proposición defendida y otras situaciones a las que se aplicase el mismo principio. En los párrafos previos del “*Da qu*” se exponen y defienden las doctrinas que aparecen resumidas en esta lista de proposiciones, y en algunos casos se utilizan analogías, pero todas ellas son del mismo tipo que las que podemos encontrar en el “*Xiao qu*”, es decir, analogías entre enunciados que comparten sus características lingüísticas. Por tanto, la lista que aparece al final del “*Da qu*” sugiere que los

neomohistas consideran que, además de las categorías de relaciones entre enunciados, un argumento puede basarse en categorías formadas sobre principios generales y categorías formadas sobre semejanzas entre situaciones (que a su vez podrían basarse en principios generales o no, lo que es imposible de determinar sin conocer en qué consisten las analogías).

VI. 1.4.7.2. Categorías de acciones.

Al margen de los textos neomohistas encontramos varios casos en los que se utiliza el término *lei* para designar una analogía. Por ejemplo, al comienzo del capítulo 50 del *Mozi* encontramos este texto:

“Gongshu Pan dijo: “Maestro, ¿Qué puedo hacer por ti?” Mozi contestó: “En la región del norte hay uno que me ha insultado. Quiero hacer uso de ti para matarle.” Gongshu Pan se disgustó. Mozi dijo: “Déjame ofrecerte catorce libras de oro.” Gongshu Pan dijo: “Mi rectitud es fuerte. Yo no mato personas”. Mozi se inclinó de nuevo, diciendo: “Permíteme explicarte. Mientras estaba en el norte, escuché que estabas haciendo unas escalas y que ibas a atacar al estado de Song. ¿De qué crimen es culpable Song? El estado de Chu tiene exceso de tierra pero no suficiente población. Matar aquello de lo que no hay suficiente en la lucha por aquello de lo que tienes en exceso no puede ser sabio. Atacar Song cuando no ha cometido ningún crimen no puede llamarse benevolente. Saberlo y no impedirlo no puede llamarse ser leal. Intentar impedirlo y no poder hacerlo no puede llamarse ser fuerte. Tomar como correcto no matar a pocos, pero matar a muchos no puede llamarse entender la analogía(bu ke wei zhi lei,不可謂知類)”³⁰⁴

En este argumento, Mozi comienza interpelando al oponente para establecer su posición ante un caso. El compromiso que asume Gongshu constituye un acto de valoración práctica real: no es lo que Gongshu dice que haría ante un determinado caso, sino lo que efectivamente hace ante un caso que debemos suponer, tal como lo presenta Mozi, que considera real y no parte de una argumentación. Una vez que ha obtenido este compromiso, Mozi no recurre inmediatamente a la analogía, sino que desarrolla una argumentación con varios componentes, de los cuales tan sólo el último es analógico: Song no ha cometido ningún crimen, luego no está justificado atacarle; el ataque a Song no es recomendable desde el punto de vista pragmático, ya que supone perder vidas humanas para ganar territorio, cuando Chu tiene escasez

³⁰⁴ Ibid. Pág. 725.

de lo primero y abundancia de lo segundo; no ser capaz de detener el ataque implica no ser benevolente, no ser leal o no ser fuerte, lo que constituye un intento de persuasión directamente dirigido contra Gongshu, cuyas virtudes y capacidades se están poniendo en cuestión; y finalmente, el elemento analógico: matar a pocos y matar a muchos constituyen casos del mismo tipo (*lei* 類) y por tanto deben ser juzgados del mismo modo. Este planteamiento contiene una acusación de contradicción, basada en el anterior acto de valoración de Gongshu, que se ha negado a participar en el asesinato de un individuo particular, pero accede a fabricar máquinas para emprender una guerra ofensiva.

La cuestión ahora es en qué consiste la categoría a la que se recurre para establecer la analogía. Se trata de una semejanza entre acciones que incluye no sólo la acción misma sino también los motivos de esta. Hay que recordar que los mohistas defienden la aplicación de la pena de muerte a los criminales. Por tanto, la categoría en la que está pensando Mozi no puede ser simplemente “matar personas” por cualquier motivo, ya que esto incluiría la ejecución de criminales. El argumento de Mozi se cuida de excluir esta posibilidad: al presentar el primer caso, Mozi dice que el individuo al que quiere matar le ha “insultado”, no que haya cometido un crimen contra él. Se trata por tanto de una ofensa personal que depende de la subjetividad del ofendido, y no de una acción objetivamente delictiva. Igualmente, en su exposición del segundo caso Mozi hace hincapié en que el estado de Song no ha cometido ningún crimen y, por tanto, que su invasión no puede estar justificada desde ese punto de vista. Por tanto, la categoría en cuestión sería “matar personas por motivos diferentes al castigo de los crímenes”, o sea, “matar personas inocentes”. Cualquier otra diferencia que pueda existir entre dos casos de “matar personas” se considera irrelevante. Específicamente, se considera irrelevante el número de personas a las que afecta la acción: es igualmente incorrecto matar a uno o matar a muchos y, por tanto, la valoración del caso (y con ello la categoría) depende de las características de la acción y de sus motivos, pero no de su cantidad. También podemos considerar que el argumento excluye implícitamente cualquier diferencia que pueda suponerse entre la actuación de un individuo y la del Estado: el primer caso presentado por Mozi consiste en una venganza personal, el segundo en una acción política. Al equipararlos, Mozi está asumiendo que no hay ninguna razón de Estado que pueda justificar lo que no es justificable en la conducta de un individuo particular y, por tanto, que cualquier diferencia que pueda señalarse entre ambos casos, diferente del motivo de castigar un crimen, es irrelevante. Así pues la categoría se refiere a la semejanza entre situaciones reales (no entre enunciados) que incluyen no sólo el efecto de la acción sino ante todo los motivos de la misma.

En el *Mencio* encontramos un ejemplo en el que se utiliza el término *lei* para designar la semejanza entre dos acciones de diferente tipo. El texto dice:

“Zhou Xiao dijo: “En el reino de Jin hay muchos cargos, pero yo no he oído que nadie se apresure para obtenerlos. Si hay que preocuparse tanto de ocupar un puesto, ¿por qué un hombre superior encuentra tan difícil el desempeñarlos?” Mencio respondió: “Cuando nace un varón, se desea encontrarle esposa; cuando nace una hembra, encontrarle marido. Este deseo de los padres lo tienen todos los hombres, pero si sin esperar la orden de los padres ni las negociaciones de los intermediarios, los jóvenes escarban un agujero en la pared para verse o saltan la valla para estar juntos, sus padres y todas las personas de la vecindad los despreciarán. Nunca he oído que los antiguos no quisieran desempeñar cargos públicos, pero tampoco que los quisieran de forma que no se ajustara a sus principios (dao, 道). Si hubieran deseado el cargo de forma no conforme a su recto proceder, hubieran sido como los jóvenes que abren agujeros en el muro (yu zuan xue xi zhi lei ye, 與鑽穴隙之類也).”³⁰⁵

En este argumento Mencio compara la situación de dos jóvenes que no esperan a que sus familias concierten el matrimonio y se ven a escondidas con la de los letrados que no esperan a que los príncipes soliciten sus servicios sino que los ofrecen buscando atajos para obtener puestos en la corte. Ambas conductas, la de los jóvenes que inician su relación antes del matrimonio y la de los letrados que se apresuran para obtener cargos, son, según Mencio, de la misma clase (*lei* 類)

¿En qué consiste esta categoría que permite trazar una analogía entre ambas situaciones? A diferencia del ejemplo anterior, en este caso no se trata de dos instancias de una misma conducta. En el ejemplo del *Mozi*, la categoría se refería a un determinado tipo de acción asociado a un determinado tipo de motivo. En el ejemplo del Mencio, por el contrario, tenemos dos tipos de acciones distintas (buscar esposa, buscar un cargo). Los dos tipos de acciones guardan una serie de semejanzas, que pueden observarse en la descripción de las mismas: ambas persiguen un objetivo que se considera deseable, adecuado y natural; ambas están reguladas por la costumbre y los principios rituales; y ambos objetivos pueden obtenerse por medios distintos de los que prescriben las costumbres. Mencio no resume estas semejanzas en un principio general (como, por ejemplo, “perseguir un objetivo deseable y bueno en sí mismo es correcto si se hace de acuerdo a las normas de rectitud”). Puede por supuesto considerarse que un principio de este tipo está implícito en el argumento, pero también puede suponerse que Mencio no está pensando en un principio general, sino que se limita a señalar las semejanzas entre dos acciones e inferir que, en consecuencia, las valoraciones de las mismas también deben ser semejantes. En cualquier caso, la relación entre las dos acciones puede considerarse del mismo tipo que en el caso anterior, en el que se trataba de dos ejemplos de la misma acción. Sin embargo, se emplea para los dos casos el término *lei*.

³⁰⁵ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 271.

VI.1.4.7.3. Categorías “naturales”.

En el *Mencio* encontramos también un caso muy distinto a los dos anteriores. En esta ocasión la categoría *lei* se refiere, no a un tipo de acción, ni a un principio, sino a un tipo de entidad. Es por tanto un ejemplo de analogía basada en una clase “natural”. El texto dice así:

“Mencio dijo: “En los años de abundancia, los jóvenes son excelentes, en los años de escasez, pésimos. Esta diferencia no se debe a sus cualidades naturales, sino a que las circunstancias ahogan su corazón.”

Tenemos el ejemplo de la cebada: una vez que se esparce la semilla y se cubre de tierra, con el mismo suelo y el mismo tiempo de siembra, germina, nace, y cuando llega el tiempo, todas las plantas están maduras. Si hay diferencias, será porque el suelo es más o menos fértil, porque lluvias y rocíos la alimentaron de distinto modo y porque el trabajo humano sobre ella no fue igual.

En consecuencia, si todas las cosas de la misma especie se parecen (gu fan tong lei zhe, ju xiang si ye, 故凡同類者，舉相似也), ¿por qué se duda solamente al llegar al hombre? Los grandes sabios y nosotros somos de la misma especie (sheng ren yu wo tong lei zhe, 聖人與我同類者).

Por eso decía Long zi: “Aunque uno que hace abarcas no conozca el tamaño de los pies, yo sé que no las hará como cestas”. Todas las abarcas se parecen, igual que se parecen todos los pies del mundo.

Lo mismo pasa con la boca y los sabores, que se gustan con el mismo paladar. Yiya, el famoso cocinero, alcanzó a saber antes que nosotros todos los gustos de nuestra boca. Supongamos que su gusto hubiera sido distinto del nuestro, del mismo modo que lo es el de los perros y caballos, que no son de nuestra misma especie; entonces, nadie hubiera seguido los gustos de Yiya. En lo que se refiere al paladar, todo el mundo sigue las recetas de Yiya y esto es porque los paladares de todos los hombres se parecen.

También se puede decir algo así del oído: en lo que respecta a los sonidos, todos se guían por el maestro Kuang porque el oído de todos se parece.

También es así con la vista; todos reconocen que Zidu era bello y el que así no lo reconociera sería porque era ciego.

Por eso digo que si todos los hombres coincidimos en cuanto a gusto en tener el mismo paladar, en cuanto oído el mismo sonido y en cuanto vista en ver la misma belleza, ¿vamos a ser distintos nada más que en lo que respecta al corazón?; ¿en qué, pues, somos iguales en lo que tiene que ver con el corazón?: en lo que llamamos principios naturales y en la rectitud. Los sabios supieron antes que

*nosotros lo que igualmente tenemos de forma natural en nuestro corazón y por eso los principios naturales y la rectitud agradan a todos nuestros corazones, como la carne de diversos animales agrada a todas nuestras bocas.*³⁰⁶

He reproducido este largo párrafo completo porque contiene una justificación del uso de este tipo de categorías para trazar analogías a través de una serie de ejemplos que a su vez son analógicos, como medio para fundamentar el principio según el cual todas las cosas que pertenecen a la misma especie se parecen entre sí. El párrafo aparece en el libro VI.A del *Mencio*, que se ocupa principalmente del debate acerca de si la naturaleza humana es buena (posición que defiende Mencio) o moralmente indiferente (posición que defiende Gaozi). Tras una serie de debates, aparece este párrafo en el que, por medio de un discurso continuo al margen del debate, Mencio justifica su posición acerca de la naturaleza moral del ser humano valiéndose del principio que sirve de base a este tipo de analogías trazadas entre miembros de una misma clase natural.

El párrafo comienza estableciendo la posición que quiere defender Mencio: las diferencias en cualidad moral entre los seres humanos no se deben a diferencias en sus respectivas naturalezas, sino a diferentes circunstancias. El planteamiento de Mencio es por tanto que todos los seres humanos poseen en su naturaleza los principios morales, pero que desarrollan estos o no en función de que el ambiente permita o impida el cultivo de la moralidad intrínseca a los mismos.

El primer paso del argumento que utiliza Mencio para justificar esta conclusión es una analogía entre el cultivo de la cebada y el cultivo de la moralidad humana. El caso fuente de esta analogía es el de las semillas de cebada que, según Mencio, son por su naturaleza semejantes, debiéndose las diferencias que podemos encontrar en las plantas que crecen a partir de ellas no a características propias de las semillas, sino a las circunstancias que han rodeado su siembra y crecimiento (suelo, agua, tiempo y trabajo). A partir de este ejemplo, Mencio infiere un principio general que servirá de puente hacia la diana de la analogía. Dicho principio establece que las cosas de la misma categoría (*lei* 類) “*todas se parecen entre sí*” (*ju xiang si* 舉相似). Este principio podría entenderse de dos formas: en primer lugar, como un principio muy general que se refiere a cualquier categoría posible. En este sentido el principio sería circular, ya que una categoría es precisamente una agrupación de elementos que son semejantes en algún sentido. Bajo esta interpretación, el principio sería el supuesto básico para trazar cualquier tipo de analogía, pero constituiría una fundamentación débil de las mismas. En efecto, si suponemos que el término *lei* se refiere a cualquier categoría posible, estaríamos incluyendo en el principio aquellas categorías que formamos con elementos dispares sobre la base de que comparten una determinada característica (por ejemplo, los “objetos blancos”). Como ya vimos, en el *Mo Jing* y en otros textos del periodo se advierte acerca de los peligros de

³⁰⁶ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág.333-34.

formar categorías “artificiales” y de llevar la comparación entre miembros de una categoría más allá de las semejanzas que se utilizan para definir la categoría.

La segunda posibilidad, que es probablemente la que se corresponde con este párrafo tanto por el contexto del mismo como por la continuación del argumento, es que *lei* se refiera en este caso única y exclusivamente a las categorías “naturales”, es decir, a tipos de entidades que tienen una serie de características que derivan de su naturaleza innata, y que no dependen de una agrupación realizada por los seres humanos. Es decir, una “especie”, que es el término utilizado en la traducción del texto. Esta es la interpretación más probable por varias razones: porque los dos ejemplos utilizados se refieren efectivamente a especies de este tipo (cebada y ser humano); porque los ejemplos que se utilizan como fuente de la segunda analogía, de la que hablaremos más adelante, se limitan a características biológicas de los seres humanos (pies, gusto, oído, vista); y sobre todo, porque los debates que preceden a este párrafo se ocupan precisamente de discutir las características de la “naturaleza innata” (*xing* 性) del ser humano. El término *xing* se refiere a las disposiciones de los seres vivos, y se utiliza también para referirse a la “vida” y a los impulsos que esta conlleva, especialmente el impulso sexual. Se trata por tanto de un concepto eminentemente biológico. En este sentido, las categorías serían los tipos de seres vivos que pueden ser agrupados como semejantes con seguridad puesto que proceden unos de otros.

Entendido de este modo, el principio que extrae Mencio vendría a decir, “los seres de la misma especie (seres vivos que se producen unos a otros) se parecen entre sí”, debido a que comparten una naturaleza innata que determina buena parte de sus características. Esta interpretación es además la más caritativa en lo que se refiere a la justificación del principio en el argumento de Mencio. En efecto, si se entiende que el término “categoría” se refiere a cualquier categoría posible, entonces lo que Mencio estaría haciendo sería extraer un principio sumamente general a partir de un único caso, el de la semilla de cebada, que no constituiría razón suficiente para establecer dicho principio acerca de todo tipo de agrupaciones, incluidas las que son diferentes de las clases “naturales”. Es decir, se trataría de una generalización sumamente precipitada a partir de un caso único. Sin embargo, si consideramos que las clases *lei* en este caso se refieren exclusivamente a clases “naturales” de seres vivos, entonces el ejemplo de la cebada sí es suficiente para extraer el principio, ya que es representativo del conjunto de las clases de este tipo. Por tanto, la categoría que sirve de base a este argumento es una categoría de categorías, la categoría de “seres vivos” que se caracterizan por poseer una naturaleza semejante que se transmiten unos a otros, y que a su vez acoge un gran número de categorías distintas (entre ellas la categoría “cebada” y la categoría “ser humano”). Sobre esta categoría se infiere que lo que es cierto para el resto de miembros de la categoría (el resto de especies) es también cierto para el miembro que constituye la diana de la analogía, la categoría “ser humano”. Pero a

continuación Mencio plantea una nueva conclusión que en realidad no deriva del argumento anterior, y que será objeto de la segunda analogía: los sabios y nosotros somos de la misma especie.

Este enunciado es evidente si entendemos que se refiere a que los hombres de la antigüedad que son considerados sabios por la tradición, como Yao o el duque Zhou, eran seres humanos y por tanto pertenecían a nuestra especie. Pero esto es trivial para el asunto que se está discutiendo. La cuestión no es si esas personas pertenecían a la especie humana, sino si su característica de ser “sabios” puede considerarse que deriva de la “naturaleza innata” de los seres humanos. También podríamos decir que una determinada persona es “rica”, pero ello no significa que “ser rico” sea necesariamente una característica innata en la especie humana. Lo que Mencio quiere defender es precisamente que la “sabiduría” (entendida como sentido moral) sí es una característica innata en los hombres, y que las diferencias en su desarrollo derivan, como en el caso del crecimiento de la cebada, de diferencias ambientales y no naturales. Ahora bien, el principio anteriormente mencionado no implica necesariamente que el sentido moral sea una característica esencial del ser humano. Para establecer que dicho rasgo sí es común y pertenece a la naturaleza humana, Mencio tiene que plantear otra analogía, esta vez centrada en la categoría de especie humana.

En este argumento Mencio introduce un nuevo elemento de comparación junto a las características de la “naturaleza innata”: las creaciones culturales que dependen directamente de dichas características. Como fuente de la analogía plantea cuatro casos. El primero de ellos es el de las abarcas y los pies. Las abarcas son un artilugio creado por el hombre, por tanto un producto cultural, no natural. Sin embargo, las abarcas han sido creadas para ponérselas en los pies, y por ello siguen el modelo de los pies. Dado que los pies son una característica natural de la especie humana, todos los pies son semejantes entre sí, de modo que las abarcas que los toman como modelo también son semejantes entre sí, aunque ellas carezcan de una naturaleza propia que les haga ser de ese modo. Los siguientes ejemplos repiten el mismo esquema y se refieren al gusto-cocina, oído-música y vista-estándares de belleza.

Una vez se plantean estos cuatro casos, Mencio traza la analogía con el sentido moral. Del mismo modo que nuestra naturaleza innata nos dota de una forma física semejante (los pies) y de unos sentidos semejantes (gusto, oído y vista), nos dota también con una mente o corazón (*xin* 心). Si el resto de características naturales de los seres humanos nos hacen semejantes e implican unos agrados y desagradados semejantes, y unos desarrollos culturales adecuados a dichas tendencias, por analogía debe ocurrir lo mismo con la mente.

El aspecto más relevante de este ejemplo es que al menos parte de los argumentos utilizados por Mencio no serían considerados habitualmente como

analogías en el pensamiento occidental, sino como generalizaciones empíricas. En efecto, cuando nos encontramos con inferencias que proceden de rasgos observados en algunos miembros de una especie a generalizaciones acerca de las características de la especie, no solemos entenderlos como comparaciones. Sin embargo, en este caso Mencio plantea una serie de semejanzas y a continuación pide al oponente razones por las cuales el sentido moral deba ser considerado diferente de los casos expuestos. Esta es la forma de proceder que, como veremos más adelante, se corresponde con el argumento *tui*, que en el “*Xiao qu*” es considerado indudablemente como un argumento por comparación. Por tanto, un argumento como este muestra que la distinción entre generalización empírica y argumento por comparación no sólo no está presente en el pensamiento chino, sino que probablemente no sea pertinente para ellos, en tanto que conciben ambas argumentaciones como casos de comparación a partir de categorías.

VI.1.4.7.4. Categorías de principios constitutivos.

En el *Lushi chunqiu* podemos encontrar un tipo distinto de categoría que se utiliza como base para trazar inferencias y que, sin embargo, es rechazado como tal por otras escuelas, como por ejemplo la propia escuela neomohista. Se trata de categorías en las que los miembros de la misma comparten un mismo principio constitutivo, y sobre las que pretende inferirse la capacidad de afectarse mutuamente entre los miembros de la categoría:

*“Las cosas del mismo tipo (lei tong, 類同) pueden atraerse las unas a las otras, los olores de un tipo pueden converger los unos con los otros, y los sonidos de un tipo pueden responder los unos a los otros. Por tanto, cuando se toca Gong, el correspondiente tono de Gong puede ser oído. Y cuando se toca Jue, el correspondiente tono de Jue puede ser oído también. Los dragones traen la lluvia y la sombra sigue al objeto. La gente común atribuye la buena o mala fortuna al destino. ¿Cómo podrían conocer la verdadera razón de ello? Así, si un país está en desorden, finalmente provocará la agresión de otros estados”*³⁰⁷

Este argumento se basa en las correlaciones defendidas por teorías cosmológicas como la del *yin-yang* o los Cinco Procesos³⁰⁸, que en este caso se califican de categorías *lei*.

³⁰⁷ *Lushi Chunqiu, Library of Chinese Classics*, Guanxi, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 947-49

³⁰⁸ Este tipo de doctrinas fueron sistematizadas por primera vez por Zou Yan 鄒衍 (305.240 a.c.), que reinterpretó los conceptos de *qi*, *yin/yang* y Cinco Procesos y reuniéndolos en una doctrina al

Tenemos aquí una doble analogía. Por un lado, se está trazando una analogía entre una serie de casos fuente, que constituyen instancias del principio general según el cual las cosas que pertenecen a la misma categoría establecen relaciones entre sí, y un caso diana que se refiere a las respuestas que producen las acciones políticas de un estado sobre las acciones políticas de los demás estados. Dado que las relaciones que se establecen en los primeros casos se consideran análogas a las relaciones del último caso, todos los ejemplos se están considerando como miembros de una categoría. Ahora bien, esa categoría está formada por ejemplos que se caracterizan precisamente por consistir en relaciones que se basan en la pertenencia a una misma categoría. La categoría sobre la que se basa la analogía principal del argumento está formada por tanto por categorías que a su vez fundamentan relaciones de analogía. Los ejemplos que se aportan de este tipo de

tiempo metafísica e histórica, ya que aporta una explicación tanto acerca de cómo surgen y se transforman todos los seres, como de la sucesión de las dinastías. La idea central de este tipo de pensamiento es que todo cuanto existe se compone de *qi* 氣, un principio único de la realidad, al tiempo material y espiritual, que por procesos de condensación y dispersión da lugar a los diez mil seres, esto es, a todo cuanto existe. Zou Yan identificó esos procesos de condensación y dispersión con los principios *yang* 陽 (activo, expansión) y *yin* 陰 (pasivo, contracción) que constituyen las dos fases complementarias del ciclo sin fin del *qi*, siendo cada una el origen de la otra, como los latidos de un corazón. En la doctrina de Zou Yan el *yin* y el *yang* aparecen como prototipo del dualismo, representando dos principios que engloban todas las oposiciones binarias presentes en el pensamiento chino: por un lado, el elemento *yang* (Cielo, gobernante, hombre, padre, noble, activo, etc.) y por otro el elemento *yin* (Tierra, ministro, mujer, hijo, plebeyo, pasivo, etc.). De este modo los conceptos de *yin* y *yang* dividen la realidad en dos conjuntos de relaciones: por un lado, la oposición binaria entre el elemento *yang* y el elemento *yin* de la pareja (por ejemplo, Cielo/Tierra); por otro, la influencia mutua de los elementos pertenecientes al mismo tipo (por ejemplo, del Cielo sobre el hombre y de la Tierra sobre la mujer).

El otro elemento central de la doctrina de Zou Yan es la teoría de los Cinco Procesos (*wu xing* 五行): agua, fuego, madera, metal y tierra. Los Cinco Procesos no son, a pesar de sus nombres, tipos de materia, y en una primera época tampoco fases de un ciclo, sino cinco procesos relacionados con la supervivencia humana, y cada uno vinculado a un recurso material: el agua humedece y desciende; el fuego quema y asciende; la madera se tuerce y se rectifica; el metal se moldea; y la tierra se planta. Los Cinco Procesos son por tanto originalmente las tendencias y características de cada tipo de materia que pueden ser aprovechadas para la obtención de recursos. Posteriormente, y por influencia de la idea de sucesión presente en las divisiones cuatripartitas como las cuatro estaciones, se llegó a concebir estos cinco procesos como un ciclo en que cada uno de los procesos “conquista” al otro: el agua apaga al fuego, el fuego funde el metal, el metal corta la madera, la madera excava el suelo, y el suelo embalsa el agua, comenzando así de nuevo el ciclo. A esto se unió la noción de correlación entre lo semejante ya presente en la teoría del Yin y el Yang, de modo que los cinco procesos se hicieron corresponder con otros grupos de cinco elementos: los cinco colores, las cinco notas, las cinco direcciones, los cinco tipos de criaturas, las cinco vísceras, etc. El resultado es un sistema correlativo en el que cada uno de los elementos influye sobre los elementos del mismo tipo. La novedad introducida por Zou Yan fue hacer una lectura política de este ciclo de los “Cinco Procesos”, interpretando el surgimiento y caída de las dinastías como un fenómeno natural determinado por la sucesión de etapas de predominio de los Cinco Procesos.

categorías abarcan un espectro bastante amplio de relaciones: el primero de ellos se refiere a la cualidad que tienen los sonidos de producir sonidos semejantes por eco o simpatía. En este caso un suceso de un determinado tipo provoca otra serie de sucesos semejantes procedentes de otras instancias. El segundo caso no puede describirse exactamente así, ya que un dragón no es el mismo tipo de entidad que la lluvia. Para entender este ejemplo, tenemos que suponer que se refiere a las relaciones que se establecen, según la teoría del *yin* y el *yang* y la teoría de los Cinco Procesos, entre entidades en las que predomina uno de estos principios. Dado que el dragón se asocia al elemento agua, la presencia de un dragón en un lugar atrae la lluvia. Por último, el ejemplo del objeto y la sombra se refiere a dos realidades de distinto tipo pero que se dan necesariamente unidas, ya que una es la causa de la otra. Encontramos por tanto reunidas bajo un mismo principio tres tipos de relaciones bastante distintas: una relación necesaria de causa-efecto, una relación de “simpatía” (que también es una relación de causa-efecto, pero que tiene la peculiaridad de que el efecto es exactamente el mismo tipo de situación que la causa), y finalmente una relación de atracción mutua entre entidades que comparten un principio. Esta última relación, a diferencia de las dos anteriores, implica asumir una postura metafísica concreta, aquella según la cual todos los seres del mundo están compuestos por unos elementos básicos (*qi*, *yin-yang* o Cinco Procesos), y mantienen unas relaciones de atracción hacia aquellas entidades en las que predomina el mismo elemento que predomina en ellas.

Este tipo de categorías que se refieren a principios constitutivos semejantes compartidos por entidades de distinta especie tuvo su origen entre los *fang shi* 方士, especie de chamanes que practicaban la medicina, la geomancia, la astrología, la adivinación, métodos de longevidad, etc, y que tuvieron una gran influencia en las cortes chinas de la época. Social, cultural y profesionalmente estos *fang shi* estaban enfrentados a los *shi* 士, esto es, los caballeros de la baja nobleza que ofrecían sus servicios en las cortes y que representaban la cultura literaria, de entre los que surgieron las diversas escuelas filosóficas. No es de extrañar, por tanto, que muchos filósofos despreciarían las doctrinas de los *fang shi* como meras supersticiones sin base racional alguna.

Un claro ejemplo de rechazo del pensamiento correlativo podemos encontrarlo en el *Mo Jing*, en cuyo canon B42 se dice:

“Entre los cinco procesos (wu xing, 五行) no hay uno que constantemente venza (a todos los otros). La explicación reside en lo apropiado; Explicación: Si combinas agua, tierra y fuego, el fuego pierde. Sin embargo, el fuego funde el metal, si el fuego es mayor, y el metal extingue el carbón, si el metal es mayor. Si combinas la madera consigo misma (合之府木), la madera “pierde” a la madera. Es como

*distinguir los números de ciervos y peces- simplemente depende de las circunstancias.*³⁰⁹

Como puede verse, los neomohistas rechazan frontalmente la doctrina de los Cinco Procesos, aunque no rechazan que existan regularidades en la naturaleza ni que a partir de estas puedan conocerse relaciones de causalidad necesarias, de las cuales dan varias muestras en el *Mo Jing*. Esto implica rechazar las categorías implicadas en este tipo de doctrinas (los Cinco Procesos que se mencionan aquí, o los conceptos de *yin* y *yang*, que no aparecen ni una sola vez en los textos neomohistas), pero no las categorías naturales, que de hecho ellos utilizan. Como veremos en el siguiente capítulo, en el "*Xiao qu*" los neomohistas plantean que los distintos tipos de argumentos por comparación podían fracasar cuando se llevaban demasiado lejos. Una de las formas en que podría ocurrir esto sería suponiendo el tipo de semejanzas típicas del pensamiento correlacional, y las relaciones de atracción o sucesión que inferían de ellas los seguidores de estas doctrinas.

VI.1.4.7.5. Diferencias inferenciales entre los tipos de categorías.

En definitiva, podemos concluir de los ejemplos anteriores que tanto los neomohistas como el resto de escuelas utilizan argumentos analógicos que dicen basarse en la pertenencia de los dos casos, fuente y diana, a una misma categoría. Ahora bien, esto no supone ni que se considere aceptable cualquier inferencia basada en una categoría, ni que todas las categorías proporcionen el mismo tipo de base al argumento analógico.

Hemos visto que los neomohistas, que afirman que la inferencia se realiza por medio de categorías, rechazan sin embargo que puedan ser empleadas de este modo las categorías propias del pensamiento correlacional. Por tanto, admitir el concepto de categoría como base de la inferencia no implica admitir como aceptable cualquier tipo de categoría. Los textos no nos permiten establecer si los neomohistas consideraban que las categorías formadas a partir de semejanzas tales como el *yin* y el *yang* eran inaceptables, o si simplemente no las consideraban categorías. Lo más probable es que admitiesen que se trataba de categorías formadas, como todas las demás, sobre la base de semejanzas y diferencias, pero inadecuadas para trazar las inferencias que se pretendía obtener de ellas. Como vimos anteriormente, los neomohistas admitían que las categorías artificiales como las que se formaban por medio de la conjunción eran efectivamente categorías, pero que no debían ser empleadas en las inferencias. Por otra parte, tenemos constancia de que otras

³⁰⁹ *The Mozi. A complete translation. Translated and annotated by Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 523.*

escuelas rechazaban las inferencias sobre categorías de enunciados, que constituyen la base del argumento *mou*, cuya defensa es seguramente el objetivo principal del “*Xiao qu*”. Por tanto, aunque diferentes escuelas utilicen el concepto de “misma categoría” como fundamento para realizar comparaciones e inferir conclusiones, ni consideran que todas las categorías sean igualmente aceptables para esta función, ni están de acuerdo en cuáles son las categorías a partir de las que pueden trazarse inferencias aceptables.

En cuanto al tipo de inferencia que puede llevarse a cabo, depende del tipo de categoría utilizado. En los anteriores ejemplos hemos visto que en los argumentos pre-Han se utilizan al menos cuatro tipos de categorías: las categorías de relaciones entre enunciados, que constituyen ejemplos de *mou*; categorías de acciones o situaciones, acompañadas de sus respectivas valoraciones, y que pueden incluir también motivos o consecuencias; categorías de entidades, en las que destacan las categorías naturales; y categorías de relaciones entre entidades, que incluirían tanto situaciones de causa-efecto como relaciones de simpatía y, sobre todo, relaciones correlativas basadas en principios constitutivos de carácter metafísico. En cada uno de los casos, el tipo de conclusión inferida era diferente: en el caso de los argumentos *mou*, de la aceptación de la relación entre un par de enunciados se infiere la necesidad de aceptar dicha relación entre otro par de enunciados de características semejantes; en el caso de las categorías de acciones, de la valoración de una de ellas se infiere la obligación de valorar en los mismos términos acciones semejantes; en el caso de las categorías naturales, de la posesión de una característica por parte de un miembro de la categoría se infiere la posesión por el resto de miembros de la categoría; finalmente, de una categoría de principio constitutivo se infieren una serie de correlaciones y/o relaciones de causa-efecto entre los miembros de la categoría.

El caso es que a pesar de estas diferencias, los pensadores pre-Han describen todos estos argumentos del mismo modo: como comparaciones establecidas a partir de categorías construidas sobre la base de semejanzas. Esto, unido al hecho de que no existan en esta tradición denominaciones para distinguir las inferencias deductivas de las generalizaciones o de otro tipo de argumentos, sugiere que están concibiendo todos los argumentos a partir de un mismo proceso básico, el de comparación entre elementos de una categoría. Aunque ni los neomohistas ni ninguna otra escuela pre-Han desarrolla una clasificación explícita de categorías que permita diferenciar tipos de argumentos, esta forma de describir los mismos permite plantear que el estudio de las categorías podría proporcionar una tipología de esta clase, como veremos en el capítulo XI.

VI.2. La Regla de Oro.

El primer párrafo del “*Xiao qu*” concluye con una regla de conducta:

“Lo que hay en uno mismo, uno no lo critica en los otros; lo que no hay en uno mismo, uno no lo demanda en los otros.” (you zhu ji bu fei zhu ren, wu zhu ji bu qiu zhu ren, 有諸己不非諸人, 無諸己不求諸人).

Esta regla guarda una estrecha relación con la denominada “Regla de Oro” que constituye el fundamento del planteamiento ético de Confucio. Dicha regla define el concepto de *shu* 恕, (“considerar al prójimo como a uno mismo”), uno de los dos medios por los que el ser humano se perfecciona para desarrollar la virtud de *ren* 仁, que consiste básicamente en una actitud de reciprocidad. La regla ordena usar los propios sentimientos como criterio para tratar a los demás, actuando con ellos como a mí me gustaría que actuaran ellos conmigo. En el *Lun Yu* se expone esta regla del siguiente modo:

*“Zigong preguntó: “¿Hay alguna frase que pueda servirme hasta el fin de la vida?” Confucio respondió: “El perdón de los demás (shu, 恕). Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a otros”.*³¹⁰

Esta regla muestra claramente que Confucio, a pesar de partir de los rituales y la piedad filial propias de la ética feudalista, está convirtiéndolos en una ética universal en la que ya no me debo sólo a los de mi grupo, sino que he de comportarme con todos los seres humanos de modo que evite producirles lo que mi propia experiencia me dice que es doloroso. Confucio fue el primero en plantear una ética universalista de este tipo en China.

La regla del “*Xiao qu*” aparece literalmente, en el capítulo 9 “*Las técnicas del gobernante*” del *Huainanzi*, la colección de ensayos recopilada por el rey de Huainan, Liu An, que fue entregada al emperador Wu de la dinastía Han en 139 a.c. Este libro, que pretende ser un manual para la instrucción del gobernante ilustrado, se compuso a partir del trabajo de los escolares de diversas escuelas reunidos en la corte de Liu An, y contiene una gran cantidad de citas literales procedentes de otros textos. La regla del “*Xiao qu*” aparece aquí en el contexto de una defensa de la ley impersonal frente a la acción directa del soberano que guarda una gran semejanza con la postura de Han Feizi. Para que pueda apreciarse correctamente el uso que se hace aquí de esta regla, reproduciré completo el párrafo 23 del capítulo 9 en el que aparece la misma:

“La ley es el estándar de medida del mundo, el nivel y la cuerda de marcar del gobernante. Aquel que proclama las leyes lo hace así para imponer ley en lo sin

³¹⁰ *Los cuatro Libros. Analectas.* Paidós, Barcelona 2002, Pág.178.

ley; aquel que establece recompensas lo hace así para premiar a aquellos que merecen recompensa. Después de que la ley se ha establecido, aquellos que obedecen la ley son premiados, aquellos que se separan de la línea de marcar son castigados. Para el honorable y el noble, no se disminuyen los castigos, y para los humildes y plebeyos los castigos no son incrementados. Si alguno desobedece la ley, aunque sea digno debe ser castigado. Si alguno coincide con el estándar, aunque sea indigno debe ser encontrado inocente. Así se abrirá el camino del bien público, y el de los intereses privados será cerrado.

En los tiempos antiguos se estableció un sistema de funcionarios responsables para refrenar al pueblo y así prevenir que hicieran lo que quisieran. La posición del gobernante se estableció para controlar a los funcionarios y que así ellos no tuvieran que llevar la política por sí mismos. Leyes, registros, corrección y rectitud fueron usadas para contener al gobernante de modo que no pudiera ejercer la autoridad absoluta. Donde nadie puede seguir ciegamente sus propios deseos, el Camino triunfa. Cuando el Camino triunfa, los Patronos se manifiestan. Así el gobierno regresa a la no-acción. La no-acción no significa que el gobernante se paralice y esté inerte, sino que nada emane de la personalidad del gobernante.

La pulgada viene del grano de mijo; el grano de mijo viene de la forma física. La forma física viene de las sombras; las sombras vienen del sol. Esta es la raíz de los estándares de medida. La música viene de las notas pentatónicas; las notas vienen de los tonos de la flauta; la flauta viene del viento. Este es el ancestro del sonido. La ley viene de la rectitud. La rectitud viene de lo que es apropiado para la gente. Lo que es apropiado para la gente concuerda con el corazón humano. Este es el sine qua non del gobierno.

Así, aquellos que penetran en la raíz no se confunden con las ramas. Aquellos que ven lo fundamental no se confunden con los detalles. La ley no es un regalo del Cielo, no es un producto de la Tierra. Fue concebida por la humanidad pero conversamente es utilizada para rectificarla. Así, lo que tienes en ti mismo no debes criticarlo en otros; de lo que careces tú mismo no debes buscarlo en otros (you zhu ji bu fei zhu ren, wu zhu ji bu qiu zhu ren, 有諸己不非諸人, 無諸己不求諸人); lo que está establecido para los inferiores debe no ser despreciado por los superiores; lo que está prohibido al pueblo no debe ser practicado por el gobernante mismo. Un país que puede decirse que está perdido no es el que no tiene gobernante sino el que no tiene leyes.

Retorcer la ley no significa no tener leyes, sino más bien que las leyes no son empleadas. Eso es equivalente a no tener leyes. Cuando el gobernante primero establece la ley, empieza por convertirse él mismo en ejemplo y estándar; así la ley se implanta en el mundo. Confucio dijo: “Si el gobernante mismo es recto, entonces aunque no emita órdenes, se cumplen; si no es recto, aunque emita

órdenes, no se siguen” (Analectas 13.6) Así cuando las prohibiciones se aplican incluso al gobernante mismo, sus órdenes serán cumplidas entre la gente.”³¹¹

Este párrafo es una curiosa mezcla de doctrinas legistas y confucianas. El planteamiento inicial es idéntico al desarrollado por Han Feizi: para conseguir el orden en el Estado hay que establecer una ley que determine los premios y castigos, y que una vez establecida actúe impersonalmente al margen de las opiniones y deseos de aquellos que la aplican, como ocurre con instrumentos tales como el nivel o la línea de carpintero. Esta ley se aplicará universalmente a todos los miembros del Estado, tanto nobles como plebeyos, con lo cual se eliminan los códigos de conducta feudales ligados a los linajes, y ni siquiera el propio soberano podría incumplir la ley. De este modo, la ley actúa por sí misma, y el gobernante puede dedicarse a la “no acción”, que en este texto se presenta claramente como una garantía de que el soberano no ejerza la autoridad en función de sus deseos personales. A continuación, este planteamiento, claramente legista, se justifica desde un punto de vista confuciano. Los confucianos defendían que el orden del Estado derivaba de la virtud del soberano: si un soberano acomodaba sus acciones a las virtudes de la rectitud y la benevolencia, entonces los súbditos, por imitación, actuarían correctamente. Ante este planteamiento, las leyes eran un instrumento secundario. En el texto, la virtud de la rectitud aparece como la fuente de la que emana la ley, combinándose así las doctrinas del gobierno por la ley y el gobierno por carisma. La ley se concibe como producto del ser humano, no como procedente del Cielo o la Tierra, tal como planteaba el confuciano Xunzi³¹², y se afirma que esa ley, inventada por el hombre, es la que sirve para rectificar al propio hombre. Aquí es donde aparece la regla del “*Xiao qu*”.

Por tanto, la regla según la cual “*lo que tienes en ti mismo no debes criticarlo en otros; de lo que careces tú mismo no debes buscarlo en otros*” se presenta como una regla emanada de la racionalidad humana y que obliga a que la ley que establece el soberano sea seguida por el soberano mismo, que debe rectificar sus acciones adecuándose a dicha racionalidad y conteniendo los deseos privados que proceden de su naturaleza humana. Esta naturaleza, según el planteamiento de Xunzi³¹³, a quien se está siguiendo en este punto, es egoísta, y tiende a desear para sí mismo lo que no se está dispuesto a conceder a los demás. Se está por tanto reconociendo que en el ser humano existe una tendencia a la asimetría ética, a imponer a los demás restricciones que no se aceptan para uno mismo. Esta tendencia debe ser rectificadas por medio de la ley, que es universal y no admite excepciones. De ese modo, el ser humano introduce el orden en la realidad por medio de la racionalidad, y pone freno a la conducta desordenada que procede de su naturaleza egoísta utilizando la cultura.

³¹¹ LIU AN, *The Huainanzi*, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 320-21.

³¹² Xunzi, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999. Pág. 169.

³¹³ Ibid. Pág. 741-76.

El “*Xiao qu*” no se ocupa específicamente de ética ni de política, sino de las reglas del debate. La aparición de esta regla en dicho texto supone que debe ser interpretada, no en un sentido político, como en el caso del *Huainanzi*, sino como una regla argumental. Si consideramos que esta regla en el “*Xiao qu*” es a la argumentación lo que en el *Huainanzi* es a la organización del Estado, entonces el modelo que se está empleando es el de una ley que procede de un ser humano (el debatiente en el caso del “*Xiao qu*”, el soberano en el caso del *Huainanzi*) y que debe ser respetada también por la persona que la genera una vez que ha sido establecida.

Esta es la única regla explícita que aparece en todo el “*Xiao qu*”, y su situación al final del primer párrafo, que trata de la descripción general del *bian* y sus componentes, supone que se entiende como una regla que afecta al conjunto del *bian*, y no solo a tipos específicos de argumentos, que serán tratados a partir del segundo párrafo. Sin embargo, como veremos más adelante, la descripción del funcionamiento de al menos dos de esos tipos de argumentos, *yuan* y *tui*, es una aplicación de esta regla general. Por tanto, la regla parece presentarse como un criterio básico acerca de qué movimientos son aceptables en el debate y cuáles no, a partir de la cual pueden fundamentarse criterios normativos para la argumentación. Sorprendentemente, esta regla ha recibido muy escasa atención en los estudios sobre la teoría neomohista del *bian*. Graham³¹⁴, que une el párrafo que trata acerca de los cuatro componentes del *bian* con el párrafo posterior que trata sobre los cuatro tipos de analogía, sitúa entre ambos la Regla de Oro, pero no le dedica ni un solo comentario, centrándose exclusivamente en examinar las relaciones entre los cuatro componentes y los cuatro tipos de analogía, sin siquiera explicar qué papel juega la citada regla en la teoría neomohista.

Aquí adoptaremos la postura contraria, considerando que esta regla es el criterio normativo básico y principal de la teoría neomohista que permite entender no sólo las valoraciones que se hacen acerca de los argumentos, sino también las estrategias que se adoptan en el debate. Las implicaciones de esta regla son las siguientes:

- i) Se trata de una regla tanto ética como racional. Éticamente, la regla prohíbe tratar a los demás con criterios diferentes de los que me aplico a mí mismo. Como regla racional, supone considerar que una justificación de una postura ha de ser universal, es decir, que si consideramos que un argumento es aceptable en un caso, debemos considerar también aceptables argumentos semejantes en casos semejantes. La universalizabilidad de los recursos argumentativos es, por tanto, la garantía básica de toda argumentación.

³¹⁴ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 482-85.

ii) La regla actúa por “falsación”, identificando casos en los que la regla se incumple y calificándolos de inaceptables. La regla no puede justificar de manera definitiva la aceptabilidad de un argumento, ya que el hecho de que un debatiente acepte en sí mismo y en el otro un determinado argumento, no implica que dicho argumento sea correcto. Sin embargo, una violación de la regla sí muestra como inaceptable un argumento ya que, si en algún caso yo no acepto el argumento sobre el que supuestamente he justificado una postura, ello implica que realmente no consideraba dicho argumento como una justificación universalmente aceptable.

iii) La regla implica dos compromisos. El primero consiste en utilizar los mismos criterios para valorar los propios argumentos y los de mis oponentes: si yo utilizo un argumento, no puedo rechazarlo en el otro. Si ya he rechazado un argumento en el otro, no puedo a continuación recurrir a él. El segundo compromiso tiene que ver con la carga de la prueba, y consiste en pedir a los otros tan solo el tipo de justificaciones que yo puedo aportar acerca de mi propia postura.

iv) La regla tiene un carácter normativo, no descriptivo. El texto citado del *Huainanzi* deja claro que los seres humanos no se comportan de manera natural y espontánea de esta forma, y es por ello que su conducta tiene que ser rectificada por medio de la regla, y esta misma asunción puede suponerse que está presente en el texto del “*Xiao qu*” desde el momento en que la regla tiene la forma de un imperativo. Sin embargo, una vez conocida la regla, puedo dirigir el debate con la intención de mostrar que mi oponente incumple dicha regla. En esos casos, que trataremos en los capítulos dedicados a las formas de argumentación *yuan* y *tui*, la regla puede servir también como base para describir los pasos sucesivos que se producen en el debate.

v) La regla actúa por comparación, ya que no permite examinar la aceptabilidad de un argumento aislado, sino siempre en su relación con otros argumentos ya aceptados o rechazados, o con la capacidad, o falta de ella, de aportar el mismo tipo de justificaciones que se exigen a los demás. La regla tiene por tanto un carácter analógico. Más adelante estudiaremos los tipos de argumentos *yuan* y *tui*, y veremos que la descripción de su funcionamiento parte de esta regla general y la concreta un poco más: en ambos casos se realiza una inferencia basada en la semejanza entre dos casos, y se pide al oponente que acepte dicha inferencia si no es capaz de señalar una diferencia relevante entre los casos que haga inaplicable la Regla de Oro.

vi) La regla permite evaluar la justificación de una postura sin necesidad de recurrir a la verdad de los datos. Al aplicar la regla para refutar una justificación solamente es necesario mostrar que existe una contradicción entre dos

elementos aceptados o rechazados por el oponente. Esto implica que este no está realmente aceptando o rechazando una postura por las razones alegadas, sino por otras distintas y, en consecuencia, que dichas razones no pueden contar como una justificación. Pero para realizar este movimiento, no es ni siquiera necesario estar de acuerdo con lo que acepta o rechaza el oponente. En el capítulo X veremos algunos ejemplos en los que efectivamente uno de los debatientes exige al otro que trate de forma universal un principio que él mismo no comparte. La regla, por tanto, permite e incluso fomenta la argumentación basada en las posiciones del oponente como estrategia de debate.

vii) La regla está libre de contenido en tanto que no especifica qué argumentos son aceptables y cuales rechazables, sino tan solo que la aceptación o rechazo de argumentos debe hacerse de modo universal. Esto puede pensarse que conduce a un fuerte relativismo que encajaría con dificultad con las evidentes pretensiones objetivistas de la escuela neomohista. El texto del *Huainanzi* nos muestra una forma de evitar dicho relativismo. Allí se dice que la ley no procede del Cielo ni de la Tierra, sino del hombre, lo que quiere decir que es un producto cultural. Por otra parte, la ley o los estándares, son concebidos mayoritariamente por los pensadores pre-Han como convencionales. Lo importante no es tanto qué estándar concreto se utilice, sino que este sea aplicado universalmente. Ahora bien, el *Huainanzi* deja también claro que la ley procede de la rectitud y esta de lo que es apropiado para la gente. Es decir, aunque la ley no es natural sino cultural, nace para servir a unos seres humanos que tienen deseos, gustos y necesidades que sí son naturales. Esto es lo que garantiza la objetividad de la ley: aunque unas mismas necesidades quizá puedan cubrirse por medios muy diferentes, el recurso a lo “apropiado” para la gente excluye la posibilidad de que una ley sea inmoral. Esta es una justificación confuciana de la objetividad de la Regla de Oro que no pudo ser empleada del mismo modo por los neomohistas. Pero podemos imaginar que ellos suponían, de un modo semejante, que había justificaciones que, de modo natural, no parecían aceptables a nadie una vez que eran expuestas en detalle. Los criterios acerca de qué constituye una definición correcta podrían ser ejemplo de ello. Por tanto, es de suponer que los neomohistas creyesen que en la práctica no se daba realmente la situación que teóricamente permite la Regla de Oro: defender una justificación que se sabe inaceptable sobre la base de que se permite a los demás hacer lo mismo.

VII. Tipos de argumentos.

En este capítulo nos ocuparemos de la tipología de argumentos que contiene la teoría neomohista. En el “*Xiao qu*” aparecen tres clasificaciones de argumentos: i) un grupo de tres argumentos (*huo* 或, *jia* 假, *xiao* 效), de los cuales los dos primeros son apenas mencionados, mientras que el tercero se explica con cierto detenimiento; ii) un grupo de cuatro argumentos (*pi* 辟, *mou* 侔, *yuan* 援, *tui* 推), todos ellos con carácter comparativo, y que recibirán un tratamiento conjunto en lo que se refiere a los posibles errores que se pueden cometer en ellos; iii) finalmente, una clasificación de cinco tipos de relaciones entre enunciados que se presentan como un medio para evitar los errores mencionados anteriormente. El “*Xiao qu*” no especifica que esta tipología se refiera a alguno de los cuatro tipos de argumentos comparativos en particular, pero en la práctica todos los ejemplos que se ofrecen se corresponden con argumentos *mou*, por lo cual consideraremos que estos cinco tipos son otras tantas formas que puede adoptar un argumento *mou*.

En primer lugar nos ocuparemos del grupo de tres argumentos e intentaremos mostrar que el último de ellos, *xiao*, se refiere a los argumentos por comparación en general y, por tanto, que constituye la denominación conjunta para el grupo de cuatro argumentos que el “*Xiao qu*” describe a continuación. En un segundo apartado, nos ocuparemos de este grupo de cuatro y dividiremos esta clasificación en dos secciones, una que diferencia los argumentos en función del elemento sobre el que se establece la comparación (entidades o enunciados, *pi* y *mou*, respectivamente) y otra que describe dos estrategias de debate diferentes, una que parte de las posiciones del oponente (*yuan*) y otra que parte de las posiciones del proponente (*tui*). Ambas clasificaciones pueden solaparse, de modo que un mismo argumento puede ser calificado como *pi* o *mou*, y como *yuan* o *tui*. Los siguientes capítulos los dedicaremos a profundizar en estos cuatro tipos de argumentos.

La tercera clasificación, los cinco tipos de relaciones entre enunciados, serán considerados como diferentes formas de arguemnto *mou*, y por tanto serán expuestos en el capítulo IX, dedicado a este tipo de argumento. Pero dado que esta tipología responde a la intención de evitar los errores que pueden producirse en los arguemntos por comparación, y que dichos errores se presentan como comunes a las cuatro formas de comparación, y no como exclusivos del argumento *mou*, nos ocuparemos de dichas fuentes de error en el tercer apartado de este capítulo. La exposición de estas fuentes de error tiene una división cuadripartita, paralela en parte a la de los cuatro tipos de argumentos por comparación: Sin embargo, las cuatro fuentes de error tienen un sentido muy semejante, y por ello las consideraremos como un criterio general, aplicable a los cuatro tipos de argumentos, según el cual, la inferencia tiene una base (concretamente, la categoría a partir de la que se establece la inferencia) que le sirve de garantía, de modo que el riesgo de que la inferencia fracase aumenta a medida que nos alejamos de la base. En la práctica, esto supone que tan solo aquellas inferencias que se refieren a la semejanza que sirve para construir la categoría están suficientemente justificadas.

VII.1. Tipos de argumentos.

El segundo párrafo del “*Xiao qu*” consiste en una enumeración de siete tipos de argumentos. El primer problema que se plantea en este párrafo es la agrupación de los mismos. Los cuatro últimos (*pi* 辟, *mou* 侔, *luan* 援, *tui* 推) aparecen de nuevo agrupados en el tercer párrafo, en el que se discute acerca de los límites que se han de establecer para su correcto funcionamiento. Parece por tanto claro que los neomohistas consideran que estos cuatro argumentos forman un grupo diferente. La cuestión es entonces qué relación existe entre estos cuatro tipos y los otros tres que se citan antes (*huo* 或, *jia* 假, *xiao* 效).

Graham³¹⁵, en su reconstrucción de “*Nombres y objetos*”, separa los enunciados que se refieren a estos tres procesos y los sitúa en una sección anterior del documento uniéndolos a otros pasajes del “*Da qu*” que tratan de las formas de denominación. Supone, por tanto, que estos tres términos no se refieren a procesos argumentativos, como los otros cuatro, sino a los nombres basados en la forma y los nombres basados en la localización de los que se habla en el párrafo 14 del “*Da qu*”.

³¹⁵ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 470-73.

Johnston³¹⁶ mantiene el párrafo en la situación que tiene en la *Patrología Taoísta*, considerando así que se trata de tres formas de argumentación. Pero se limita a aceptar la división propuesta por Wu Feibai en dos grupos de 3 y 4 respectivamente, sin explicar en ningún momento cuál es la relación entre ambos grupos. Dado que una de las hipótesis de partida que hemos utilizado es que el “*Xiao qu*” constituye un tratado continuo, supondré, como Johnston, que los tres primeros conceptos están en el lugar adecuado y que se refieren, por tanto, a formas de argumentación.

Entre los tres procesos, *huo* 或, *jia* 假, y *xiao* 效, existe una clara diferencia de tratamiento. *Huo* y *jia* apenas son indicados con una definición que no supera los cuatro términos. Por el contrario, se utilizan varios enunciados para explicar el significado de *xiao*. Parece por tanto que la importancia que el texto concede a uno y otros es muy distinta. Considero que la explicación más verosímil para ello es suponer que *xiao* es más importante que los otros dos para la temática que va a seguir desarrollando el texto. El propio texto deja claro que no todos los procesos citados en este párrafo tienen la misma importancia para el asunto que se quiere tratar, ya que la continuación del texto se refiere únicamente al grupo de cuatro, y no vuelve a mencionar a ninguno de los miembros del grupo de tres. Sin embargo, el desarrollo mucho más extenso de *xiao* frente a los otros dos, que prácticamente sólo son mencionados, indica que *xiao* debe ser también relevante para la exposición de la temática subsiguiente. Dado el contenido de la descripción de *xiao* y el de los miembros del grupo de cuatro, creo que *xiao* puede estar designando al conjunto de los cuatro. *Xiao* se referiría por tanto en general a la argumentación que utiliza la comparación y los cuatro procesos nombrados a continuación serían subtipos de este grupo.

VII. 1.1 El argumento *huo*.

El primer proceso es *huo* 或, que se define como “no completo” (*bu jin ye* 不盡也). El término *huo* significa “algo-alguien” y en este sentido se utiliza en 17 cánones, con algunos matices de significado³¹⁷. También tiene el sentido de “a veces”, y con

³¹⁶The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 622.

³¹⁷ Estos matices son: un indefinido “algo” A 42, A50, B 11, B 13, B 27; varios casos que cumplen condiciones distintas, es decir “algunos x, algunos y” A 44, A 68, B 64, B 66, B 68, y también en los párrafos 18 y 21 del “*Da qu*”; una parte de un conjunto, A46; como personas que defienden una postura o realizan una acción, es decir, “alguien dice/hace x”, A75, A82, B 9, B 34, B 69 ; o como dos alternativas clasificatorias, B52.

este uso aparece en el canon B43 y en el “*Xiao qu*” donde se utiliza también para referirse a las distintas relaciones entre enunciados que constituyen los tipos de los que se van a poner ejemplos.

Todos estos usos muestran que *huo* tiene la connotación de algo parcial, algo que constituye tan sólo un aspecto o una posibilidad dentro de un conjunto o un abanico más amplio de alternativas. Pero se dan pocas pistas acerca de en qué consistiría un proceso de argumentación denominado *huo*. El texto que puede guardar mayor relación con ese uso de *huo* es el canon B73, en el que el término se utiliza junto a *jin*, el concepto que se emplea en el segundo párrafo del “*Xiao qu*” para describir el proceso *huo*. Este canon dice:

“No conocer su número pero conocer su ser “agotado” (jin 盡). La explicación reside en cuestionar (wen 問).

Ex: Objeción: Si no conoces su número, ¿cómo conoces que amar a la gente es algo que lo “agota”? Respuesta: Hay algo que se deja fuera en este cuestionar (huo zhe yi hu qi wen ye 或者遺乎其間也). Si él exhaustivamente pregunta (jin wen, 盡問) por la gente, entonces ama exhaustivamente (jin ai 盡愛) a aquellos por los que pregunta. Entonces no conoce el número, pero conoce que amarlos lo “agota”, es sin dificultad.”

Este canon, como los inmediatamente anterior y posterior, se ocupa de refutar alguna de las objeciones a la doctrina mohista del amor universal. Una de dichas objeciones era que no es posible amar a todos los seres humanos si no conocemos a todos los seres humanos. El canon plantea que algo puede “agotar” a los seres humanos aunque su número sea desconocido. El término que se emplea aquí, *jin* 盡 (“agotar, finalizar”, “todo, entero”) se define en el canon A43 como “*donde no hay nada que no es como eso*”, y se pone como ejemplo del mismo una dicotomía exhaustiva y mutuamente incompatible: “*solo hay o estar en reposo o estar en movimiento*”. Por tanto, *jin* es algo que puede aplicarse a toda una clase sin excepción.

La explicación de B73 comienza planteando la objeción: si no conocemos el número de personas que existen, no podemos saber que nuestro amor las “agota”, es decir, se extiende a todas ellas. La objeción no se refiere a que para amar algo haya que conocerlo, sino más bien a que sin conocer a todos los seres humanos no sabemos si nuestro amor puede realmente abarcarlos a todos. Cabe plantear que exista un ser humano tal que si lo conociese me sería imposible amarlo. Se trata por tanto de lo que en la filosofía occidental se conoce como “problema de la inducción”: si no conozco todos los casos existentes (y ello es imposible ya que la humanidad es un conjunto ilimitado, como se discute precisamente en el canon anterior, B72), siempre cabe la posibilidad de que exista una excepción. La respuesta neomohista consiste en trazar una analogía entre los verbos “amar” y “preguntar”. Si admitimos

que podemos “preguntar” acerca de toda la humanidad en su conjunto sin necesidad de conocer a todos sus miembros, entonces tenemos que admitir que también podemos “amar” a toda la humanidad en su conjunto. Se trata de una argumentación analógica que parte de las posiciones del oponente. “Preguntar por toda la humanidad” significa hacerse preguntas, y darles respuesta, acerca de las características comunes a todos los seres humanos, es decir, plantearse en qué consiste la “naturaleza humana”. Los confucianos, los legistas, los yangistas, incluso los relativistas más extremos como Zhuangzi, hacían afirmaciones tajantes acerca de en qué consistía la naturaleza humana. Evidentemente, ninguno de ellos reclamaba conocer a todos y cada uno de los seres humanos que existían, habían existido o existirían. Lo que hacen los neomohistas es aplicar la Regla de Oro: si las demás escuelas no se exigen a sí mismas conocer el número de los seres humanos para hacer afirmaciones generales sobre los mismos, ¿por qué pretenden que los mohistas deben conocer el número de seres humanos para poder decir que “aman a todos los seres humanos”?

La cuestión ahora es qué papel juegan en este argumento los dos términos *huo* y *jin*. La traducción de Johnston³¹⁸ oscurece un poco esta relación al situar el término *huo* en la réplica a la objeción. En la página *Chinese text Project*³¹⁹ aparece una puntuación distinta del texto que básicamente mantiene el mismo sentido pero deja mucho más clara la relación entre *huo* y *jin*. Con dicha puntuación el texto diría:

“Objeción: Si no conoces su número, ¿cómo conoces que amar a la gente es algo que lo “agota”? ¿Alguno se deja fuera? (huo zhe yi hu?, 或者遺乎?) Respuesta: Si preguntar es preguntar por toda la gente (qi wen ye jin wen ren, 其問也盡問人), entonces amas a todos aquellos por los que preguntas”.

Con esta redacción se ve claramente que *huo* es la posible excepción que se pone como objeción para llevar a cabo la generalización. Por tanto, en este canon la relación entre *huo* y *jin* sería “excepción-regla” más bien que “parte-todo”, en tanto que una parte de un conjunto o un miembro de la clase no refuta la generalización que implica la clase, mientras que una excepción sí lo hace. Bajo esta interpretación el proceso denominado *hao*, que consiste en decir que “no se agota” (*bu jin*, 不盡) podría muy bien consistir en rechazar generalizaciones planteando excepciones a las mismas. Johnston traduce el término como “dudar” o “considerar posible”, pero no precisa en qué consiste exactamente la forma de cuestionamiento que representa *huo*.

³¹⁸ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 565.

³¹⁹ <http://ccontext.org/dictionary.pl?if=en&id=301>

VII.1.2. El argumento *jia*.

El segundo proceso es *jia* 假, que se define como “no es así actualmente” (*jin bu ran ye* 今不然也). El término *jia* (“falso, ficticio”, “prestado”, “supuesto que”) aparece sólo en otra ocasión en todo el *Mo Jing*, en el canon B8 en el que se dice:

“Lo que es falso (jia, 假) es necesariamente erróneo. La explicación reside en no ser así (bu ran, 不然).

Ex: Falso (jia, 假) es necesariamente erróneo y solo entonces es falso (jia, 假). “Perro” es falsamente tomado como siendo “grulla”; como un nombre de familia es “grulla”.”

El ejemplo que se pone en la explicación del canon es el de un “nombre prestado”, esto es, un nombre de clase que se utiliza como nombre propio de un individuo que no pertenece a dicha clase, por ejemplo, ponerle a un perro el nombre “grulla”³²⁰.

En el “*Xiao qu*” se define *jia* del mismo modo que en el canon B8, como “no ser así”, pero se añade un elemento muy relevante, *jin* 今 (“ahora, en esta época”). Al añadir *jin*, parece que se está implicando que en este momento no es así, pero que lo fue (o lo será) en otro momento. Este componente temporal hace que el ejemplo del canon B8 no sea adecuado para interpretar el proceso *jia* del que habla el “*Xiao qu*”. El ejemplo del perro que se llama “grulla” no parece cambiar con el tiempo: es difícil imaginar que en un momento histórico distinto al nuestro un perro pase a ser una grulla porque le pongamos ese nombre propio. Existe sin embargo un ejemplo en los cánones en el que aparece el término *jin* y que, a pesar de no hacer ninguna referencia a *jia*, tiene una construcción similar a la descripción de este proceso y probablemente pueda ser tomado como un ejemplo del mismo. En B16 se dice:

““Situación” lo que todavía no es así en relación a lo que es así (zai zhu qi suo ran wei zhe ran 在諸其所然未者然). La explicación reside en su ser que es así (shuo zai yu shi tui zhi 說在於是推之). Ex: (Decir que) Yao fue hábil gobernando es por examinar el pasado (gu 古) desde la perspectiva del presente (jin 今). Si uno

³²⁰ En este mismo sentido interpreta Graham el término aunque, como hemos dicho, no considera que se refiera a una forma de argumentación sino a una forma de denominación. GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 471.

examina el presente desde la perspectiva del pasado, Yao no sería capaz de gobernar.”

En este canon se trata la cuestión de cómo inferir algo que todavía no es así (*wei zhe ran* 未者然) de algo que es así (*ran* 然), por tanto utilizar el pasado (o el presente) para extraer consecuencias sobre el futuro (o el presente en relación al pasado). Esta inferencia se identifica con *tui* 推, que es uno de los cuatro procesos de los que hablaremos más adelante. El ejemplo que aporta la explicación parece, sin embargo, no un caso en el que se puede inferir el presente a partir del pasado, sino precisamente un caso en el que dicha inferencia fracasa: el texto nos dice que podemos decir que Yao fue capaz de gobernar si contemplamos su acción de gobierno desde el presente y la situamos en el pasado, pero que no sería capaz de gobernar si lo vemos desde el punto de vista inverso, esto es, si miramos el presente desde el pasado. Lo que se nos está diciendo por tanto es que en este caso no podemos inferir que las medidas políticas que funcionaron en la antigüedad vayan a funcionar también en la actualidad, o sea, que no podemos inferir lo que todavía no es así de lo que ya ha sido.

Aquí los neomohistas están asumiendo el planteamiento, muy común entre la escuela legista, según el cual las circunstancias del pasado y las circunstancias del presente son diferentes, por lo que las formas de gobernar de entonces y las de ahora no pueden ser las mismas. Este planteamiento encaja perfectamente con la descripción del proceso *jia* 假 en el “*Xiao qu*” como “en la actualidad no es así”. Este proceso consistiría por tanto en plantear un cambio en las circunstancias que hace que lo que en un momento fue aplicable, ya no lo es. Típicamente, esta forma de refutación se emplearía contra los ejemplos históricos, que son los más sensibles a este planteamiento. *Jia* sería por tanto de otra forma de refutación. En el caso de *huo*, se refutaba una generalización sobre la existencia de excepciones a dicha generalización. En el caso de *jia* se refuta una inferencia que pretende que una situación pasada sirve como modelo de una situación presente, sobre la base de que las circunstancias son históricamente distintas y por tanto no puede realizarse la inferencia.

VII.1.3. Los argumentos *xiao*.

El tercer proceso, *xiao* 效, se explica con mucho más detenimiento. El “*Xiao qu*” dice que este proceso es:

“Tomar algo como modelo (*wei zhi fa ye*, 為之法也). Por tanto, si hay correspondencia en la comparación (*zhong xiao*, 中效), es así (*shi ye*, 是也), y si no hay correspondencia en la comparación, entonces no es así (*fei ye*, 非也). Esto es “comparar a”.”

El término *xiao* no aparece en ninguna otra ocasión en todo el *Mo Jing*. En el resto del *Mozi* aparece cuatro veces, dos en el sentido de “imitar” una persona a otra³²¹, y dos en el sentido de “efecto”³²². En el caso del “*Xiao qu*”, *xiao* 效 se utiliza para referirse a una relación de semejanza, y no de causa-efecto, ya que el término se vincula a un estándar, que es un modelo de referencia, pero no una causa. El hecho de que se defina *xiao* en relación a un estándar puede inclinarnos a pensar que la relación *xiao* consiste en corresponder, o no, con el estándar, como en el caso en que un ente cumple, o no, con una definición. Si ese fuera el caso, *xiao* no sería sino el proceso por medio del cual comprobamos si un determinado elemento pertenece o no al grupo determinado por el estándar. Sin embargo, el “*Xiao qu*” dice que el proceso *xiao* es tomar algo como estándar (*wei zhi fa ye*, 為之法也), pero a continuación no aplica el término *zhong* 中 (“corresponder”) al elemento que se compara con el estándar, sino a la comparación misma. Es del término *xiao* del que se afirma o se niega que sea *zhong*. Pero si estuviésemos hablando de una relación de correspondencia entre un elemento y su estándar, diríamos que es el elemento, no la comparación, el que “corresponde”. Por ello, quizá fuese mejor entender *zhong* en un sentido de “adecuación”: la comparación es adecuada o no, lo que no quiere decir que el elemento comparado con el estándar imite a o sea un ejemplar de este. En ese caso, *xiao* podría entenderse como un argumento analógico, más que como una cuestión de correspondencia con un concepto. Si consideramos correcta esta interpretación, los neomohistas estarían diciendo que existe una forma de inferencia que utiliza estándares para compararlos con elementos que no se corresponden con el estándar en sentido estricto, y que estas inferencias pueden ser “adecuadas” y por tanto conducirnos a lo correcto, (*shi* 是) o pueden ser “inadecuadas” y conducirnos al error (*fei* 非). El resto del “*Xiao qu*” se ocupa, precisamente, de diferentes formas de comparación y de las fuentes de posibles errores que implican dichas comparaciones, así como de la forma de solucionarlos. Es decir, de ahora en adelante el “*Xiao qu*” se centra exclusivamente en el razonamiento analógico. La descripción del término *xiao* podría por tanto ser, precisamente, una definición de analogía en general que introduce el tema central del capítulo.

³²¹ Ibid. Pág. 67, 369.

³²² Ibid. Pág. 291.

VII.2. Tipos de argumentos por comparación.

El segundo grupo de procesos, que se identifican como tal grupo gracias al tratamiento conjunto que reciben en el párrafo 3, consta de cuatro elementos: *pi* 辟, *mou* 侔, *luan* 援, y *tui* 推. Johnston³²³ los traduce respectivamente como “ilustrar”, “igualar”, “trazar un analogía” e “inferir”, y Graham³²⁴ como “ilustrar”, “paralelizar”, “aducir” e “inferir”. Aquí optaremos por utilizar los términos originales. Los cuatro procesos que lo forman tienen en común el uso de la comparación. En ese aspecto, este grupo se diferencia de los otros dos procesos que se citan a comienzos del párrafo, *huo* y *jia*, y al tiempo se relaciona con el tercer proceso, *xiao*, que consiste precisamente en realizar una comparación.

Estos cuatro procesos no pueden considerarse como una clasificación exhaustiva y excluyente, ya que, como veremos, cabe la posibilidad de que un mismo argumento pertenezca a dos de estos tipos. Los cuatro tipos de argumentos están organizados en dos parejas. La primera pareja se define a partir del elemento que se utiliza en la comparación, y puede considerarse que se excluyen mutuamente, ya que el primero consiste en comparar cosas y el segundo en comparar expresiones. La segunda pareja se define a partir del movimiento argumental que se realiza, partiendo de algo establecido por el oponente o por uno mismo. Cada uno de estos dos últimos tipos podría consistir en una comparación sobre cosas o sobre enunciados, de modo que las dos clasificaciones pueden superponerse.

Estos términos tienen una presencia muy desigual en los textos de este periodo. La siguiente tabla muestra las ocurrencias de dichos términos en los textos seleccionados para esta investigación. Como puede observarse, uno de ellos en particular, *mou*, tiene una frecuencia muy inferior al resto. Estas diferencias podrían indicar que algunos de estos procesos son de uso común, mientras que otros, en particular *mou*, podrían ser formas de argumentación defendidas exclusivamente por los neomohistas.

³²³ Ibid. Pág. 622.

³²⁴ Ibid. Pág.483-84.

	譬 <i>Pi</i>	侔 <i>Mou</i>	援 <i>Yuan</i>	推 <i>Tui</i>
<i>Shu Ching</i>	0	0	0	0
<i>Lun Yun</i>	7	0	0	0
<i>Mozi</i>	48	3	3	11
<i>Zhuangzi</i>	8	2	4	17
<i>Mengzi</i>	2	0	10	6
<i>Gongsun Longzi</i>	1	0	0	1
<i>Shang chun shu</i>	0	0	0	0
<i>Laozi</i>	1	0	0	1
<i>Xunzi</i>	21	0	4	15
<i>Lushi Chunqiu</i>	25	0	12	19
<i>Han Feizi</i>	5	2	13	17
<i>Guanzi</i>	3	1	9	22
Total	121	8	55	109

Graham³²⁵ considera que estos cuatro tipos de argumentos representan otros tantos pasos para evaluar una inferencia que se establece partiendo de lo que es “así” en un objeto para concluir en lo que es “así” del tipo de cosa que es. Para fundamentar esta interpretación, Graham se basa en el paralelismo entre los cuatro tipos de argumentos y lo que se dice en otros tres párrafos del “*Xiao qu*”: el referido a los cuatro componentes del *bian*, del que ya hemos hablado; el que se refiere a las cuatro fuentes de error de la inferencia, que aparece en el párrafo 3; y los cinco párrafos dedicados a plantear ejemplos de los tipos de relaciones entre enunciados, entre los que Graham escoge el segundo de ellos para ilustrar su interpretación. Los paralelismos entre todos estos elementos se resumen en la tabla de la siguiente página.

El paralelismo resulta obvio en algunos puntos. Respecto a la relación entre los componentes y las fuentes de error, los segundos comparten el término *ci* 辭 y los cuartos el término *qu* 取. En cuanto a los otros dos, aunque no comparten ningún término, puede entenderse que el *shi* 實 del primer componente equivale al *wu* 物 de la primera fuente de error, y que el “cómo han llegado a ser así” de la tercera fuente de error puede ser equivalente a la “causa” *gu* 故 del tercer componente. En cuanto a la relación de estos dos grupos con los cuatro tipos de argumentos, *pi* coincide con la primera fuente de error en utilizar el término *wu*, que sería, como hemos dicho, equivalente al *shi* del primer componente; *mou* se utiliza de hecho en la descripción de la segunda fuente de error, y comparte con esta y con el segundo componente el uso del término *ci*; *yuan* coincide con la tercera fuente de error en

³²⁵ Ibid. Pág.484-85.

utilizar *ran*, que según Graham es a su vez equivalente a la causa *gu* del tercer componente. Finalmente, *tui* utiliza los términos *qu* y *yu* que aparecen en el cuarto componente, el primero de los cuales también aparece en la cuarta fuente de error.

Sin embargo, hay que matizar estos paralelismos. En primer lugar, los términos *wu* y *ci* han aparecido previamente en el primer párrafo para designar los dos tipos de resultados que obtiene el *bian*. El uso de los mismos en *pi* y *mou*, así como en las dos primeras fuentes de error, podría por tanto explicarse a partir de esta clasificación de resultados, en lugar de a partir de los dos primeros componentes. En ese caso, los dos primeros tipos de argumentos constituirían una clasificación de argumentos en función de los contenidos comparados (entidades o enunciados), que podría combinarse con la segunda clasificación. En segundo lugar, el argumento *tui* se caracteriza por usar los términos *qu* y *yu*, “elección” e “inferencia”. Pero aunque estos términos no aparezcan en la descripción de *yuan*, esta forma de argumentación supone igualmente una elección (la realizada por el oponente al admitir algo) y una inferencia (que si no se es capaz de encontrar una diferencia relevante, se debe admitir la equivalencia de los dos casos). De hecho, si *pi* y *mou* son también tipos de argumentos, tienen que contener igualmente una inferencia. La interpretación de Graham es que no son en realidad argumentos, sino tan sólo pasos para establecer argumentos. Sin embargo, esto entra en contradicción con la existencia de muchos argumentos analógicos marcados por el término *pi*, que además se ajustan a la definición de este tipo de argumento dada por el “*Xiao qu*”.

De todos modos, el mayor problema lo encontramos en el paralelismo con los ejemplos del final del “*Xiao qu*”. Graham toma el segundo grupo de estos ejemplos y lo presenta como una sucesión de argumentos que siguen los pasos *pi*, *mou*, *yuan* y *tui*. El primer paso simplemente no existe en el texto. Graham considera que este consistiría en una comparación entre “cosas”: “hermano menor” y “barco”, por un lado, y “ladrones” por otro. Sin embargo, en ningún momento aparece un enunciado tal como “los ladrones son como un barco”. Lo que aparece son enunciados como “*un barco es madera. Montar en un barco no es montar en madera*”, que el propio Graham considera como casos de *mou*. Considerar estos argumentos como *mou* implica que la comparación se establece entre las características lingüísticas de los enunciados, no entre las entidades a que estos se refieren: en ningún momento se dice que exista una semejanza entre los barcos y los ladrones, sino entre nuestra forma de hablar de los barcos y nuestra forma de hablar de los ladrones. Suponer, como hace Graham, que tiene que existir un paso previo por el cual se eligen determinadas cosas como elementos de la comparación por su semejanza como tales entidades con la entidad sobre la que trata el argumento, no sólo es innecesario para entender el argumento, sino que de hecho le hace perder el sentido que tiene de comparación entre enunciados.

Componentes	Argumentos	Fuentes de error	Ejemplos
<p>以名舉實 Los nombres son los medios para "seleccionar" entidades</p>	<p>辟也者，舉他物而以明之也 "ilustrar" es proponer una cosa para hacer clara otra cosa</p>	<p>夫物有以同而不率遂同 Respecto a las cosas hay aquello por lo cual son lo mismo pero no completamente lo mismo</p>	<p>Hermano menor, barco</p>
<p>以辭抒意 las expresiones son los medios para expresar conceptos</p>	<p>侔也者，比辭而俱行也 "igualar" es tomar un término para ser equivalente a otro</p>	<p>辭之侔也，有所至而正 Al igualar términos, hay un límite adecuado para ser alcanzado</p>	<p>Su hermano menor es una persona hermosa. Amar a su hermano menor no es amar a una persona hermosa. Un bote es madera. Embarcar en un bote no es embarcar en madera. Un ladrón es una persona. Muchos ladrones no son muchas personas. No ser un ladrón no es no ser una persona</p>
<p>以說出故 las explicaciones son los medios para hacer salir las causas</p>	<p>援也者，曰“子然，我奚獨不可以然也？” "Trazar una analogía" es decir: "Si esto es así ¿por qué debería yo ser el único para el que no es así?"</p>	<p>其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同 Hay su ser así y hay su cómo llegan a ser así. En su ser así, pueden ser lo mismo, pero su cómo han llegado a ser así no es necesariamente lo mismo.</p>	<p>¿Cómo puede adararse esto? (奚以明之?) Disgustarte tener muchos ladrones no es disgustarte tener muchas personas. Desear que no haya ladrones no es desear que no haya personas.</p>
<p>以類取，以類予 A través de las clases se hacen las elecciones; a través de las clases se trazan las inferencias</p>	<p>推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂也者，同也。吾豈謂也者異也 "inferir" es tomar lo que no ha sido establecido e identificarlo con lo que ha sido establecido, y así hacer un juicio. Es como decir: "El otro es lo mismo, así que ¿cómo puedo decir "el otro es diferente"?"</p>	<p>其取之也，有所以取之。 其取之也同，其所以取之不必同 Hay su ser escogidas y hay aquello por lo cual son escogidas. En su ser escogidas pueden ser lo mismo pero no son necesariamente lo mismo en aquello por lo que son escogidas.</p>	<p>El mundo está de acuerdo en que esto es así. Si esto es así, entonces aunque (uno diga): "un ladrón es una persona. Amar a los ladrones no es amar a una persona. No amar a los ladrones no es no amar a las personas. Matar a un ladrón no es matar a una persona", no hay dificultad. Esto y eso son de la misma clase.</p>

Por otra parte, cuando Graham identifica unos ejemplos con *yuan* y otros con *tui*, está invirtiendo las descripciones de estos argumentos. El argumento *yuan*, sin duda alguna, parte de la posición del contrario (“tu así”, *zi ran* 子然), mientras que *tui* parte de identificar algo ya establecido con algo no establecido, sin especificar quién de los dos contertulios ha establecido la primera posición. Sin embargo, el recurso a la opinión admitida por el contrario aparece en el esquema de Graham asociado a la cuarta forma de argumentación, y no a la tercera. Por último, los pasos que defiende Graham sólo se encuentran en los grupos de ejemplos segundo y tercero. En los otros tres grupos sólo aparecen enunciados del segundo tipo *mou*, y en el caso del cuarto grupo el enunciado diana (esto es, la doctrina mohista que se quiere defender) no aparece al final del párrafo sino al comienzo. No resulta por tanto evidente que aquí se esté empleando un procedimiento preestablecido en cuatro pasos para comprobar la aceptabilidad de un argumento.

Frente a esto, cabe otra interpretación. Todos los ejemplos de los cinco últimos párrafos del “*Xiao qu*” se basan en la semejanza entre enunciados, y no existe ni un solo caso en que se utilice la semejanza entre entidades. Todos los casos son, por tanto, *mou*. Dado que podemos encontrar en la literatura pre-Han argumentos que encajan con la descripción de *mou* o de *pi*, pero al mismo tiempo también con la de *yuan* o *tui*, podemos considerar que estas son dos clasificaciones paralelas, y que un argumento puede pertenecer a un tipo de cada clasificación. El hecho de que sólo se utilicen argumentos *mou* en los ejemplos, y que estos sean descritos como tipos de relaciones entre dos enunciados, hace pensar que la intención de esta sección del “*Xiao qu*” es estudiar exclusivamente dicho tipo de argumentos. Ahora bien, si los cuatro tipos pertenecen a dos clasificaciones compatibles, lo esperable en este caso sería encontrar argumentos *mou*, pero también argumentos que podrían ser descritos como *yuan* o como *tui*, pero en ningún caso argumentos *pi*. Y esto es precisamente lo que encontramos en el texto.

La utilización secuencial de los cuatro tipos de argumentos en los ejemplos del “*Xiao qu*” es la razón fundamental que tiene Graham para suponer que los cuatro tipos son pasos de un proceso de evaluación de argumentos, y no formas de argumentación independientes entre sí. Ya hemos visto que no es evidente que dichos ejemplos puedan recibir esta interpretación. Sin embargo, ello no obsta para admitir que existen paralelismos entre los componentes, los argumentos y las fuentes de error, aunque ello no suponga que constituyan pasos que se aplican secuencialmente, siempre todos ellos y en el mismo orden, para evaluar una inferencia. Por ello, los consideraremos simplemente como tipos de argumentos por comparación. En los siguientes capítulos estudiaremos en detalle cada uno de estos tipos.

VII.3. Las fuentes de error.

El tercer párrafo del “*Xiao qu*” comienza estableciendo cuatro relaciones entre semejanzas y diferencias que como hemos dicho anteriormente se relacionan con los cuatro tipos de argumentos *pi*, *mou*, *yuan* y *tui*. Estas relaciones son las siguientes:

- a) *“Respecto a las cosas (wu 物) hay aquello por lo cual son lo mismo (tong 同) pero no completamente lo mismo (bu shuai sui tong 不率遂同).”*
- b) *“Al igualar términos (ci zhi mou ye 辭之侔也), hay un límite adecuado para ser alcanzado (zhi er zheng 至而正).”*
- c) *“Hay su ser así (qi ran ye 其然也) y hay su cómo llegan a ser así (suo yi ran ye 所以然也). En su ser así, pueden ser lo mismo (tong 同), pero su cómo han llegado a ser así no es necesariamente lo mismo.”*
- d) *“Hay su ser escogidas (qi qu zhi ye 其取之也) y hay aquello por lo cual son escogida (suo yi qu zhi 所以取之). En su ser escogidas pueden ser lo mismo pero no son necesariamente lo mismo en aquello por lo que son escogidas.”*

La referencia del segundo enunciado al proceso *mou* es incuestionable, ya que se utiliza tanto el nombre del proceso como el término *ci* que es el elemento al que se aplica *mou*. En los otros tres casos no se menciona el tipo de argumento, pero sí se utilizan los términos que se emplearon para describirlos: *wu* (“cosas”), que es elemento que se compara en *pi*; *ran* (“ser así”), que es el elemento que se compara en *yuan*; y *qu* (“elección”), que es elemento que se compara en *tui*. Podemos por tanto asumir que cada uno de los enunciados se refiere a uno de los cuatro argumentos. En todos los casos hay un elemento común: existe una semejanza que permite la comparación, pero al mismo tiempo existe una diferencia que puede hacer que la analogía fracase. La regla general que se derivaría de esta observación es que la existencia de una semejanza no garantiza que se pueda trazar una analogía, y por tanto que las analogías deben tener un límite. Dicho límite ya está implícitamente reconocido en las descripciones de *yuan* y *tui*, dado que la petición al oponente de una diferencia relevante como condición para no aceptar la semejanza señalada por el proponente implica que tal diferencia puede refutar la analogía.

Esta regla general se aplica de diferente manera, y quizá con diferentes intenciones, a cada uno de los procesos de comparación. En el caso de *pi* se admite que las cosas son semejantes pero que eso no implica que sean completamente semejantes. Este planteamiento está claramente dirigido contra el escepticismo de Zhuangzi, que cuestionaba la objetividad de las distinciones conceptuales afirmando que todos los seres son en realidad semejantes. Los neomohistas muestran varias veces en los

cánones su rechazo frontal hacia esta doctrina. Su aceptación de que todas las cosas son semejantes (de hecho el término *wu* 物, “cosa”, se utiliza precisamente para marcar esa semejanza) no implica que por ello desaparezcan las diferencias, o que estas dejen de ser objetivas. Las limitaciones que los neomohistas aplican al uso de las categorías y de los distintos tipos de semejanza-diferencia, y de las que hemos hablado en los apartados anteriores, pueden entenderse precisamente como medios para delimitar qué diferencias son objetivas, y cuáles no.

En el caso de *mou* se plantea que el proceso por el cual se comparan (e igualan) las expresiones *ci* tiene un “extremo” (*zhi* 至) que debe ser alcanzado (*zheng* 正), pero el texto no especifica cuál es dicho extremo. Sin embargo, el final de este tercer párrafo se van a establecer cinco tipos de relaciones entre enunciados que se ilustran con sendos grupos de ejemplos en el resto del “*Xiao qu*”. Todos los ejemplos son, como veremos, casos de argumentos *mou*. Por tanto, puede entenderse que esos “extremos” a los que puede llevarse la comparación *mou* de modo que esta siga siendo correcta son precisamente los tipos que señala el “*Xiao qu*”. Es decir, que una comparación *mou* adecuada sería la que se establece entre enunciados de un mismo tipo.

La tercera fuente de errores plantea que elementos que son semejantes en ser “así” (*ran* 然) pueden diferir en las razones por las que son “así”. Si vinculamos este tipo de error al tercer componente, que se ocupaba de las “explicaciones de las causas”, tendremos que considerar que este enunciado se refiere a que efectos o características semejantes pueden estar provocados por causas distintas. Tenemos constancia de que los mohistas reconocían que existían efectos que provenían de diferentes causas y que en esos casos no era posible inferir la presencia de la causa a partir de la presencia del efecto³²⁶

La cuarta fuente de error se asemeja mucho a la anterior. En este caso se dice que hay casos en que las elecciones (*qu* 取) son las mismas, y sin embargo los medios para las elecciones no son los mismos. Estos medios han de ser las categorías (*lei* 類), puesto que en el primer párrafo del “*Xiao qu*” se establece que estas son el elemento que se utiliza para plantear las elecciones *qu*. A lo largo del *Mo Jing* se plantean varias diferencias categoriales que pueden relacionarse con esta fuente de error: diferencias entre clases respecto a su amplitud, como cuando en el canon B2 se expone como una fuente de error en el manejo de las categorías las diferentes amplitudes de estas y sus relaciones de supraordenación y subordinación; la diferencia que se establece en el canon B66 entre las clases “naturales” (buey) y aquellas que se forman de manera artificial por medio de la conjunción (buey y caballo), y que conducen a una contradicción; las diferentes formas de semejanza y diferencia que se establecen en los cánones A87, A88 y el párrafo 15 del “*Da qu*”, que

³²⁶ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 695.

pueden ser ellas mismas consideradas como clases; y finalmente, los cinco tipos de relaciones entre grupos de enunciados que van a constituir el tema del resto del “*Xiao qu*”.

Tras exponer estas cuatro fuentes de error, el “*Xiao qu*” continúa señalando que los cuatro tipos de comparaciones pueden fracasar si se exceden:

“Por esta razón, con los términos ilustrando, igualando, trazando una analogía e infiriendo (pi mou yuan tui zhi ci, 辟、侔、援、推之辭) puede haber diferencias cuando proceden (xing er yi, 行而異), peligros cuando cambian (zhuan er wei, 轉而危), fallos cuando van demasiado lejos (yuan er shi, 遠而失), y disminuyen cuando se alejan de su base (liu er li ben, 流而離本)”.

Lo primero que llama la atención de este párrafo es que *ci* (“expresiones”), se vincula con los cuatro procesos de comparación, y no sólo con *mou*. En particular, es destacable que en este caso no se utilice la diferencia entre “cosas” (*wu*) y “expresiones” (*ci*) que aparece a comienzos del párrafo para describir respectivamente *pi* y *mou*. Para no hacerles incurrir en una clara contradicción, que sería extraño que los neomohistas cometieran en el curso de un párrafo tan corto, debemos suponer que aquí *ci* se está empleando no como los elementos que se comparan en el proceso, sino de forma más genérica, como la expresión lingüística de las comparaciones, tanto si se trata de comparaciones entre “cosas” como de comparaciones entre “expresiones”.

A continuación se exponen cuatro fallos en la comparación que, por paralelismo, podría considerarse que se corresponden respectivamente con cada uno de los procesos de comparación, como en el caso de las fuentes de error que acabamos de ver. Sin embargo, a diferencia del caso anterior, no encontramos aquí términos que señalen dicha correspondencia, y de hecho el único término que aparece tanto en las descripciones de los procesos como en las descripciones de los fallos es *xing* 行. Pero este término, que aquí se supone asociado a *pi* por encontrarse en primer lugar, forma parte de la descripción de *mou*, no de la de *pi*.

En realidad, las cuatro expresiones tienen un significado muy semejante: cuanto más se extienda una comparación, más posibilidades hay de que fracase, es decir, de que se pueda encontrar una diferencia relevante. Por todas estas razones, el “*Xiao qu*” afirma que:

“uno debe ser cuidadoso y no puede esperar constancia de su uso (chang yong 常用). Así, si decir algo tiene muchos métodos (duo fang, 多方) diferentes clases (shu lei, 殊類) y diferentes razones (yi gu, 異故), entonces no es posible tomar un punto de vista prejuicioso (pian guan, 偏觀).”

Como puede verse, aunque los neomohistas reconocen las dificultades que rodean a las comparaciones, no llegan a la conclusión de que estas deban ser rechazadas, sino que se limitan a adoptar una actitud prudente ante las mismas. La clave de dicha actitud es el rechazo de *pian guan* 偏觀, el “examen parcial”. Por tanto, los neomohistas aceptan las comparaciones siempre que se les ponga un límite, que según este texto reside en el reconocimiento de las diferencias en método, categoría y razones. Los neomohistas parecen estar advirtiendo del peligro que implica tratar todas las comparaciones del mismo modo. Esto podría relacionarse con las limitaciones que se establecen para el uso de determinadas categorías o de los tipos de semejanza-diferencia en otras secciones del *Mo Jing*.

Sin embargo, la intención directa de esta advertencia es introducir los cinco tipos de relaciones entre enunciados cuyos ejemplos constituyen el resto del texto del “*Xiao qu*” y que probablemente son, como ya hemos dicho, el objetivo principal de dicho capítulo. El primero de esos tipos establece que el elemento que se considera como miembro de una clase en el primer enunciado del grupo puede considerarse también como miembro de la misma clase en el segundo (es decir, es *shi* y *ran*). Esta sería la inferencia habitual dentro de una lógica de clases. Sin embargo, el resto de los tipos ponen en cuestión esta relación en determinados contextos lingüísticos: existen casos en que puede considerarse el elemento como miembro de la clase en el primer enunciado, pero no en el segundo (es *shi* pero *bu ran*), así como casos en que el elemento no puede considerarse miembro de la clase en el primer enunciado, pero sí en el segundo (es *bu shi* pero *ran*). Los otros dos tipos señalan también situaciones en que un término se aplica de diferente manera según las características lingüísticas de los términos que lo modifican en el contexto de un enunciado.

La advertencia neomohista se dirigiría por tanto en esta ocasión específicamente a señalar el punto de vista parcial que implica suponer que los términos se comportan siempre de la misma manera en el contexto de cualquier enunciado, es decir, siempre como se comportan en el primer tipo de relaciones entre enunciados listadas en el “*Xiao qu*”. Precisamente una de las objeciones que otras escuelas planteaban acerca de las técnicas de argumentación dialécticas y de los argumentos basados en el examen de las *ci* (o sea, los argumentos *mou*), es que este tipo de argumentos se basaban en una distorsión del uso habitual de las palabras. Lo que pretenden señalar los neomohistas es que dichos argumentos, por el contrario, se basan en la existencia de diferentes usos de las palabras en función de características semánticas y pragmáticas de los enunciados en los que se encuentran. Estos usos son comúnmente aceptados en algunos casos, pero no en otros: concretamente, las relaciones entre enunciados que se admiten cuando estos tratan de temas cotidianos, se rechazan cuando el tema de los enunciados es una doctrina mohista. La solución a este problema es reconocer que existen dichas diferencias en función del contexto lingüístico, y a partir de ellas establecer una

tipología de relaciones entre enunciados que nos permita establecer, por medio de la comparación entre las características lingüísticas de las *ci*, qué enunciados son aceptables y cuales no. Este tipo de comparación es el argumento *mou*, y de hecho todos los ejemplos de estos cinco tipos de relaciones que aparecen en el “*Xiao qu*” son casos de *mou*. Trataremos en extenso de ellos cuando nos ocupemos del argumento *mou* en el capítulo IX.

VIII. El argumento *pi* 辟.

El argumento *pi* es el tipo de comparación más común en la literatura pre-Han. De hecho, si aceptamos la definición neomohista de *pi* como una comparación basada en la semejanza entre entidades, tan sólo unos pocos argumentos, todos ellos pertenecientes a la Escuela Neomohista y a la Escuela de los Nombres, no serían *pi*, sino *mou*. Por otra parte, encontramos en los textos de la época una gran cantidad de argumentos que se introducen con el término *pi* 譬³²⁷, (“ejemplo, comparación, metáfora”), lo cual supone que pueden ser considerados con seguridad como casos de este tipo de argumento. El término puede utilizarse en solitario para introducir la comparación, pero más a menudo aparece en determinadas construcciones que incluyen términos de por sí comparativos como *ruo* 若 (“similar a”), *you* 猶 (“como”) o *ru* 如 (“comparable a”). No existen diferencias entre los tipos de comparaciones introducidas por cada una de estas construcciones, y la elección de una u otra parece deberse a cuestiones estilísticas o a las preferencias del autor³²⁸.

En este capítulo nos ocuparemos en primer lugar de la definición neomohista de *pi*, que contiene dos características: que la relación de semejanza se establece entre entidades y que la intención de la comparación es aclarativa. Este último rasgo parece implicar que el argumento *pi* no tiene un carácter realmente inferencial, y que por medio del mismo tan solo se pretende explicar una postura, no justificarla. Sin embargo, en el segundo apartado de este capítulo analizaremos algunos ejemplos de argumentos que aparecen en el *Mozi* marcados con el término *pi* y comprobaremos que algunos de ellos sí tienen una intención plenamente inferencial.

³²⁷ Existe acuerdo general acerca de que el término *pi* 辟 (“soberano”, “regla”), que es el que aparece en el “*Xiao qu*”, debe leerse como *pi* 譬. Ibid. Pág.622.

³²⁸ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.137-40.

VIII. 1. La definición de *pi*.

La definición de *pi* que proporciona el “*Xiao qu*” establece dos características de este proceso de argumentación. La primera es que *pi* utiliza cosas (*wu* 物) para establecer las comparaciones. Esta característica contrasta claramente con la definición del siguiente proceso, *mou*, en el que, la comparación se establece entre expresiones (*ci* 辭). Se plantean así dos formas de comparación distintas que se corresponden con los dos niveles de resultados del *bian* mencionados en el primer párrafo. Por un lado, tendríamos las comparaciones que se basan en la semejanza entre entidades o situaciones de la realidad, por otro las comparaciones que se basan en la semejanza entre las características lingüísticas de dos grupos de enunciados.

La segunda característica importante que nos aporta la definición de *pi* es su función. En un *pi* se utiliza el otro elemento para aclarar (*yi ming zhi* 奚以明之) el asunto sobre el que estamos tratando. Este término contrasta de nuevo con el que se utiliza para definir *mou*, el proceso de comparación que se refiere a las “expresiones” *ci*. En ese último caso se utiliza *xing* 行, un término que implica movimiento y que parece relacionarse con la inferencia de un modo más directo que *ming*. Por ejemplo, en el párrafo 20 del “*Da qu*”, del que ya hemos tratado, se establecen las condiciones que deben cumplir las *ci* para ser utilizadas correctamente en los razonamientos. En este texto puede observarse la diferencia entre una comprensión clara (*ming* 明) que se considera como condición previa para el razonamiento, y el proceso de razonamiento mismo, que consiste en una secuencia que avanza (*xing* 行).

Un ejemplo paradigmático del uso de *pi* para aclarar a nuestro contertulio lo que queremos decir, más que para realizar una inferencia, lo tenemos en este texto del *Shuo Yuan*, donde Hui Shi es criticado por utilizar “analogías” (*pi* 譬), a lo que el dialéctico responde exponiendo el siguiente caso:

“Suponed que hay un hombre que no sabe lo que es un “dan”. Si él pregunta, “¿Cómo qué son las características de un “dan”?” y le contestáis, “Como las de un dan”, ¿le habréis respondido?” “No”. “Si en lugar de eso respondéis, “Las características de un “dan” son como las de un arco, pero con una cuerda hecha de bambú, ¿lo entenderá?” “Podría entenderlo”. Huizi continuó: “Es inherente a la explicación que se use lo que él ya conoce para comunicar lo que él no conoce. Por tanto no es admisible que Su Majestad prohíba las analogías.”³²⁹

En este texto, la comparación, calificada de *pi*, se utiliza únicamente para que el oyente pueda comprender la referencia de un término que no conoce, comparando dicha referencia con la de otro término que sí conoce y especificando a continuación las características diferenciales de ambos tipos de entidades. En este

³²⁹ GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 2001. Pág.81

caso, Hui Shi está defendiendo una tesis, concretamente “las analogías son necesarias”, y lo hace precisamente trazando una analogía entre un caso sencillo de *pi*, en el que evidentemente la comparación es útil para que el oyente comprenda el discurso, y el resto de analogías *pi*, que estaban siendo cuestionadas. Sin embargo, el ejemplo de *pi* que utiliza para dicha analogía no tiene intención argumentativa alguna. Al decir que un *dan* es como un “arco”, Hui Shi no pretende realizar ninguna inferencia acerca de los *dan* ni establecer ningún enunciado sobre los mismos, sino que simplemente busca que el contertulio comprenda la referencia del término.

VIII.2. Ejemplos de *pi*.

No todos los *pi* tienen un carácter meramente informativo como el utilizado en el ejemplo anterior por Hui Shi. Sin embargo, es cierto que muchos ejemplos de *pi* tienen un carácter más retórico que inferencial. Como veremos a continuación muchos de estos ejemplos podrían ser sustituidos por expresiones literales, o se limitan a repetir por medio de un caso lo que ya ha sido establecido previamente. Por supuesto, estos *pi* tienen un efecto argumental, ya que el ejemplo hace más saliente la afirmación que se pretende defender, permitiendo que esta se retenga mejor en la memoria y así tenga un peso persuasivo mayor. Pero eso no impide que su papel inferencial sea mínimo, y que el argumento en el que aparece seguiría estando completo (aunque con menor fuerza persuasiva) si sustituyésemos el *pi* por una expresión literal o si simplemente lo eliminásemos. Veremos a continuación algunos ejemplos que pueden ser claramente identificados como *pi* por su uso del término. No todos los casos que podemos considerar *pi* señalan la comparación con este término, pero nos limitaremos a los casos que indiscutiblemente constituyen ejemplos de este tipo de comparación. Igualmente, nos limitaremos a ejemplos que ocurren en el *Mozi*.

La mayor parte de los ejemplos de *pi* establecen una comparación entre campos semánticos distintos. Un caso muy frecuente es que los campos semánticos pertenezcan ambos a la actividad humana. En esos casos, suele compararse la actividad ético-política con otras actividades. Por ejemplo, en el capítulo 8 del *Mozi* se dice:

“Para que los superiores empleen a los subordinados sólo hay un estándar; para que los subordinados sirvan a sus superiores solo hay un sendero. Es como (pi zhi, 譬之) el hombre rico que construye un alto muro rodeando su casa. Cuando el muro se ha completado, se cuida de hacer sólo una entrada de manera que, cuando los ladrones entren, pueda cerrar la entrada y perseguirlos y ellos no

*tengan modo de huir. ¿Por qué es esto así? Porque el hombre superior se asegura el punto clave.*³³⁰

En este ejemplo se comparan dos campos muy cercanos: el de los gobernantes manteniendo el control del Estado y el de un particular protegiendo su casa de los ladrones. En ambos casos, el elemento clave es controlar la única forma de acceso a aquello que se quiere proteger: en un caso, los cargos del Estado, en el otro, la casa. El principio general común a ambas situaciones se especifica de hecho tras realizar la comparación, algo que es bastante habitual en este tipo de analogías.

En otros casos el principio se expone antes incluso de plantear la comparación. Por ejemplo, en el capítulo 14 tenemos este *pi*:

*“El hombre sabio que está a cargo del estado debe conocer la causa del desorden antes de poder lograr el orden. A menos que conozca la causa, no podrá regularlo. Es similar (pi zhi ru, 譬之如) al problema de un médico que atiende a un paciente. Tiene que conocer la causa de la enfermedad antes de poder curarla.”*³³¹

En un caso así la comparación es redundante desde el punto de vista de la inferencia, puesto que el principio ya ha sido afirmado por sí mismo con anterioridad. Sin embargo, la comparación aporta una gran fuerza persuasiva al principio: si el contertulio acepta la comparación se ve obligado a aceptar el principio o bien a declarar que estaría dispuesto a dejarse tratar por un médico que no supiera qué enfermedad le está tratando.

A veces los campos semánticos comparados por medio del *pi* se alejan mucho más, hasta comparar realidades completamente distintas. El caso más típico es el que compara el mundo social y cultural del ser humano con la realidad natural. La comparación puede darse en ambos sentidos, tanto estructurando la realidad humana a partir de la natural como concibiendo la naturaleza a partir de modelos humanos. Un ejemplo del primer caso lo encontramos en el capítulo 16 del *Mozi*, que aporta su versión particular de la muy frecuente analogía del agua. El texto dice:

*“Si hubiera un gobernante que lo promocionara con recompensas y elogios, y amenazara su contrario con castigos, yo creo que la gente tendería hacia el amor universal y la ayuda mutua como (pi zhi you, 譬之猶) el fuego tiende hacia arriba y el agua tiende hacia abajo”*³³².

Esta es una analogía utilizada de diferentes maneras por todas las escuelas: se están comparando las tendencias humanas hacia determinadas conductas con las tendencias naturales de determinados tipos de materia. En este caso, se habla de dos

³³⁰ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 57

³³¹ Ibid. Pág. 131.

³³² Ibid. Pág. 165.

tendencias, una ascendente, la del fuego, y otra descendente, la del agua, que son comparadas con las tendencias de acción que provocan la recompensa y el castigo. El caso contrario lo encontramos en el capítulo 26, en el que se describe el orden natural utilizando como modelo artilugios humanos:

“La voluntad del Cielo para mí es como (pi ruo, 譬若) el compás del carretero y la escuadra del carpintero. El carretero y el carpintero miden todos los objetos cuadrados y redondos con la escuadra y el compás, y aceptan aquello que encaja como correcto, y rechazan aquello que no encaja como incorrecto.”³³³

En este caso se está afirmando que el orden natural es como el orden humano en dos sentidos: utiliza estándares de medida, y juzga moralmente como correcto o incorrecto según dichos estándares.

En el otro extremo encontramos comparaciones en las que los campos semánticos están tan cercanos que prácticamente pueden considerarse como instancias de un mismo tipo. Por ejemplo, en el capítulo 8 se dice:

“Supón (pi ruo, 譬若) que desees aumentar el número de buenos arqueros y buenos cocheros en el país. Sería natural enriquecerlos, honrarlos, respetarlos y elogiarlos; entonces podría esperarse que los buenos arqueros y los buenos cocheros abundaran en el país. ¿Cuánto más debería hacerse esto en el caso de los virtuosos y excelentes que son firmes en la moralidad, versados en retórica y con experiencia en las artes de gobierno, puesto que estos son los tesoros y puntales del estado?”³³⁴

En este caso, la comparación se hace en el seno de un mismo campo, la forma en que el Estado obtiene personas con determinadas capacidades. Aunque la arquería, la conducción de carros y la moralidad y el arte de gobierno sean actividades distintas, en cuanto a su promoción pública pueden considerarse fácilmente como el mismo asunto, y no como campos distintos entre los que se establece una analogía. Un caso más claro aun de cómo *pi* se utiliza para introducir ejemplos que pertenecen a un tipo dado, y no para relacionar dos campos distintos, son los argumentos con ejemplos históricos. No es muy común que este tipo de argumentos se introduzcan utilizando una fórmula que contenga *pi*, pero se dan algunos casos, como este del capítulo 12 del *Mozi*:

“La gente puede entonces preguntar: “En el tiempo presente no carecemos de gobernantes en el Imperio, ¿entonces por qué hay desorden en el Imperio?” Mozi dijo: “En el tiempo presente aquellos que son líderes del gobierno son fundamentalmente diferentes de los de los antiguos tiempos. Es como el caso (pi zhi ruo, 譬之若) de You Miao y su uso de los cinco castigos. En los tiempos

³³³ Ibid. Pág. 241-43.

³³⁴ Ibid. Pág. 55.

*antiguos, los sabios reyes establecieron los cinco castigos con el propósito de traer el orden al mundo. Cuando se llegó a la formulación de los cinco castigos de You Miao, esto trajo desorden al mundo. ¿Significa esto que los cinco castigos no son buenos? No, significa que el uso de los castigos no fue bueno.*³³⁵

En este caso, nos encontramos con un ejemplo histórico que refuta la afirmación implícita de los interlocutores de Mozi, que supondría que la existencia de gobernantes no asegura el orden del Estado. Mozi contesta con una estrategia típica de la doctrina de la rectificación de los nombres: esos gobernantes que existen hoy no son los gobernantes a los que él se refiere. Lo plantea como una cuestión de semejanza y diferencia: los gobernantes del presente son diferentes de los gobernantes del pasado porque al utilizar “los mismos” instrumentos lo hacen de manera distinta y por tanto obtienen resultados distintos. La función del ejemplo histórico de You Miao es proporcionar un hecho que se corresponde con esta situación, para mostrar que existen casos reales en que un gobernante aplica las leyes antiguas, pero lo hace incorrectamente. Por supuesto, el argumento está utilizando la comparación entre los gobernantes del presente y los de la antigüedad en términos de semejanza y diferencia. Pero el ejemplo utilizado no puede considerarse como perteneciente a un campo semántico distinto del asunto que se debate.

Existe otro uso muy extendido de *pi* que consiste en señalar que una propuesta o doctrina es errónea comparándola con una situación absurda. Estos ejemplos abarcan una gama de acusaciones que van desde la contradicción (“*Buscar la riqueza de este modo es como (pi you 譬猶) buscar una cosecha prohibiendo cultivar*”³³⁶) a la falta de efectividad (“*Es como (pi you 譬猶) tomar a los mudos y enviarlos como emisarios o a los sordos y hacerlos maestros de música*”³³⁷), la imposibilidad fáctica de que se dé una situación (“*Sin embargo, esto es algo que no puede ser hecho. Es comparable (pi ruo 譬若) a levantar el monte Tai o saltar sobre el río Amarillo y las aguas del río Qi*”³³⁸), o la imposibilidad de mantener una posición (“*La forma de ser benevolente de Gaozi es como (pi you 譬猶) ponerse de puntillas para ser más alto o hincharse para ser ancho. No puede durar mucho*”³³⁹).

Todos estos usos de *pi* tienen en común el ser fundamentalmente valorativos. El punto en común entre los dos elementos comparados es la calificación de “absurdo”, “contradictorio”, “imposible”, “inútil”, “insostenible”, etc., y en este caso no importa mucho si la distancia semántica entre los dos campos comparados es grande o pequeña. De hecho, una de estas comparaciones puede ser sustituida por otra comparación cualquiera con la misma valoración sin que el argumento se

³³⁵ Ibid. Pág. 107.

³³⁶ Ibid. Pág. 217.

³³⁷ Ibid. Pág. 85.

³³⁸ Ibid. Pág. 143.

³³⁹ Ibid. Pág. 697.

altere lo más mínimo, dado que la base de la comparación no se encuentra en los hechos o entidades concretas que forman parte de la situación con la que se compara, sino únicamente en el sinsentido de la misma. Todas estas comparaciones podrían igualmente ser sustituidas por términos literales que expresasen la valoración que se está haciendo de la doctrina del oponente sin rodeos. Sin embargo, aunque existen casos de acusaciones de este tipo que se plantean literalmente en la literatura pre-Han, la inmensa mayoría de ellas utiliza comparaciones, señaladas o no con el término *pi*. Esto se debe probablemente a la fuerza persuasiva que conlleva la comparación. Aunque la acusación de absurdo es la misma con un término literal o con una comparación, la saliencia de la acusación es mucho mayor cuando se utiliza un ejemplo, y tanto más cuanto más chocante y exagerado sea este. Esta intención de sorprender al auditorio se muestra en la variedad de situaciones que se utilizan para comparar en este tipo de ejemplos. Aunque hay algunas comparaciones que aparecen exactamente igual en varios textos, por regla general no se trata de expresiones estereotipadas, sino originales.

Finalmente, el término *pi* se utiliza también en comparaciones que constituyen expresiones hechas que tienden a repetirse y de ese modo pasan a ser entendidas como expresiones prácticamente literales. Este tipo de comparaciones no suelen referirse a situaciones, propuestas o doctrinas, sino que se limitan a enfatizar un elemento del enunciado, usualmente un adjetivo. Por ejemplo, en el capítulo 19 del *Mozi* se dice: *“El mundo está agotado por los prolongados ataques y luchas como (pi ruo 譬猶) un niño que juega a ser un caballo”*³⁴⁰. En este caso, el papel de la comparación es claramente proporcionar énfasis al término “agotado”, más que establecer una comparación entre el juego de los niños y la situación de guerra continua que existía en China en esa época.

VIII. 3. Refutación del argumento *pi*.

En el *Mozi* podemos encontrar dos casos de refutación de estos ejemplos *pi*. En el primero de ellos, los contertulios de Mozi le reprochan que sus doctrinas sean impracticables. Para ello utilizan una comparación, que hemos citado antes, según la cual llevar a cabo el amor universal es tan impracticable como levantar el monte Tai o saltar sobre el río Amarillo. Ante esta acusación, Mozi responde:

“Esta no es una comparación válida (shi fei qi pi ye 是非其譬也). Levantar el monte Tai y saltar sobre el río Amarillo puede decirse que es una proeza de fuerza

³⁴⁰ Ibid. Pág. 195.

*extraordinaria. Desde los tiempos antiguos hasta el presente, nadie ha sido capaz de hacerlo. Sin embargo el amor universal mutuo y el intercambio mutuo de beneficios son bastante diferentes de esto. Los sabios reyes de la antigüedad practicaron estas cosas. ¿Cómo sé que fue así? En la antigüedad, cuando Yu trajo el orden al mundo, [...] Esto habla de los hechos de Yu y muestra que él podía practicar el amor universal”.*³⁴¹

En esta réplica, Mozi rechaza que la comparación utilizada por sus oponentes sea adecuada (literalmente dice “no es su ejemplo”) y procede a encontrar una diferencia entre la situación utilizada en la comparación (levantar el monte Tai y saltar el río Amarillo) y la que él está defendiendo (el amor universal). Así, compara las dos situaciones respecto a si existen o no noticias de que esos hechos se hayan llevado a cabo en alguna ocasión. Respecto al dominio fuente, efectivamente son situaciones que nunca se han dado, por lo que pueden considerarse imposibles. Pero respecto al amor universal, Mozi propone el caso de Yu, que controló las inundaciones beneficiando así no sólo a los súbditos de su estado sino también a los de otros estados e incluso a los pueblos bárbaros. Mozi considera que esto es un caso de “amor universal” y, por tanto, que ha probado que esta es una doctrina que se ha llevado a cabo al menos una vez y en consecuencia no es impracticable. La manera de refutar un *pi* es, por tanto, encontrando una diferencia entre las dos situaciones comparadas que sea relevante para la comparación que está estableciendo el oponente. En este caso, la diferencia se refiere a si los elementos comparados han ocurrido o no alguna vez, lo cual es evidentemente relevante para una comparación que tiene como punto de semejanza la imposibilidad de que un hecho ocurra.

El otro ejemplo de refutación de una comparación es bastante más burdo. En el capítulo 46 se dice:

*“Mozi dijo: “No hay luchas entre caballeros”. El discípulo de Zi Xia dijo: “Hay luchas entre perros y cerdos, ¿cómo es que no hay luchas entre funcionarios?”. Mozi dijo: “¡Qué vergüenza! Con palabras alabas a Tang y Wen, pero al considerar sus acciones los comparas (*pi*, 譬) con perros y cerdos. ¡Qué vergüenza!”*³⁴²

En este caso, Mozi se limita a rechazar la comparación como inadecuada. Implícitamente, se está apelando a una diferencia entre los dos términos comparados: los caballeros, a diferencia de perros y cerdos, tienen cultura y siguen criterios morales. Sin embargo, esta diferencia ni siquiera se cita, y la forma en que se plantea la objeción va claramente dirigida a avergonzar al contrario por haber comparado algo muy valioso (los reyes Tang y Wu) con algo de ínfimo valor (los perros y cerdos). De todos modos, el esquema que subyace a esta réplica es el mismo que encontramos en el caso anterior: la comparación se rechaza encontrando una diferencia entre los elementos comparados que afecta al tema de comparación, en

³⁴¹ Ibid. Pág. 143.

³⁴² Ibid. Pág. 647.

este caso la conducta moral. Existe además un elemento relevante en este texto: quien plantea la comparación no utiliza el término *pi* 譬, pero si lo hace Mozi al referirse a ella. Esto muestra que para que un argumento sea considerado *pi* no es necesario que dicho argumento se marque con este término. Por otro lado, hay que hacer notar que la comparación que plantea el discípulo de Zi Xia se parece mucho al esquema argumentativo que se denomina *tui* 推, y que se describe como “*el otro es lo mismo, así que, ¿cómo puedo decir “el otro es diferente?”*”. En el argumento *tui* 推, como en el ejemplo puesto por Zi Xia, se parte de una comparación y se pide al otro que justifique una diferencia que impida que la comparación sea aplicable. El argumento del discípulo de Zi Xia encaja con la definición de *pi*, ya que se trata de una comparación entre “cosas” (caballeros y perros-cerdos) y no entre expresiones *ci*. Pero al tiempo, tiene la misma forma que se adjudica a *tui*. Esto mostraría que los neomohistas podían no estar concibiendo su clasificación de una manera excluyente, de modo que un argumento puede pertenecer al mismo tiempo a dos categorías.

En resumen, el *pi* consiste en una comparación entre dos casos basada en la semejanza entre entidades o situaciones de la realidad. A pesar de que los neomohistas describan el *pi* como una comparación meramente explicativa, disponemos de numerosos ejemplos que atestiguan que también tiene un uso inferencial. En principio, un *pi* puede establecerse a partir de cualquiera de las categorías señaladas en el capítulo VI, salvo la categoría de relaciones entre enunciados, que es exclusiva de los argumentos *mou*. Lo mismo que ocurre con este último tipo de argumento, el *pi* puede combinarse con la tipología estratégica, de modo que un argumento puede ser al tiempo *pi* y *yuan* o *tui*.

El *pi* es, con mucho, el tipo de comparación más abundante en la literatura pre-Han. De hecho, casi todos los argumentos analógicos que encontramos en los textos pre-Han pueden ser considerados *pi*, estén o no señalados por este término. Tan sólo unos pocos casos, todos ellos pertenecientes a los textos neomohistas o dialécticos, son analogías que no encajan con la descripción de *pi*, esto es, analogías *mou*. Sin embargo, la teoría neomohista dedica mucha más atención a estos argumentos *mou* que a los argumentos *pi*, como veremos en el siguiente capítulo.

IX. El argumento *mou* 侔.

Los neomohistas definen el argumento *mou* como aquel tipo de comparación que se establece entre enunciados, y no sobre semejanzas entre las entidades a que se refieren dichos enunciados. Este argumento es con mucho el que más atención recibe en el “*Xiao qu*”, ya que todos los ejemplos de los cinco tipos de relaciones entre enunciados que se diferencian en este texto constituyen ejemplos de *mou*. Como veremos, el argumento *mou* parece ser un recurso exclusivo del pensamiento neomohista. El resto de escuelas atacan ferozmente este tipo de argumento, al que consideran como una especulación engañosa que da la espalda a las relaciones existentes en la realidad. La Escuela de los Nombres es la única que emplea argumentos semejantes, aunque no los denominan *mou*, sino *pi*. Por tanto, aunque en la práctica esta forma de argumentación pudiera ser compartida por dialécticos y neomohistas, parece que fueron estos últimos los únicos que se ocuparon de definirla y justificarla de manera teórica. Por todo ello, y dado que los ejemplos de argumentos *mou* ocupan más de la mitad del texto del “*Xiao qu*”, es probable que la defensa de los mismos frente a los ataques de las otras escuelas sea el objetivo principal del último capítulo del *Mo Jing*.

En las dos primeras secciones de este capítulo nos ocuparemos de la definición de *mou* y de su vinculación al neomohismo. La tercera sección, la más extensa, analizará los cinco tipos de relaciones entre enunciados y los ejemplos que se aportan de las mismas, tanto en el “*Xiao qu*” como en el “*Da qu*”. Los cinco tipos consisten en argumentos analógicos que defienden, apoyándose en la Regla de Oro, que si se acepta una determinada relación entre dos enunciados, debe aceptarse también esa misma relación entre otros dos enunciados que tengan características lingüísticas semejantes. En todos los casos, las dianas de las analogías consisten en doctrinas mohistas, por lo que puede suponerse que esta tipología no ha sido producida de una manera sistemática e independiente, sino con el objetivo de defender posturas concretas.

Los cinco tipos plantean las diferencias en el uso de los términos en función del contexto lingüístico del enunciado y cómo estos usos modifican la aceptabilidad de

dichos enunciados. Los más relevantes son los tres primeros tipos, que plantean la sustituibilidad de los términos particulares por las categorías que se predicán de ellos en otros enunciados en los que dichos términos actúan como objeto. Así, estos tres tipos están formados por dos grupos de enunciados: un enunciado atributivo (A es B, A no es B), y dos enunciados en los que un verbo modifica ambos términos (*Verbo-sobre-A*, *Verbo-sobre-B*). Estos dos enunciados del segundo grupo pueden ser identificados o no (es decir, realizar la acción sobre A equivale a realizarla sobre B) en función de las modificaciones que introducen sobre los usos de dichos términos el resto de elementos de los enunciados. En los dos primeros casos (tipo 1 y 2), que parten de un enunciado atributivo afirmativo (A es B), la sustituibilidad del término particular por el término categoría depende de la tipicidad del término particular en ese contexto, la cual, a su vez, está en función de la interacción de varios elementos, a saber: las características semánticas del verbo modificador (sobre todo, los motivos que este implica), el sujeto que realiza la acción y la relación existente entre dicho sujeto y el objeto de la acción. El tercer tipo parte de un enunciado atributivo negativo (A no es B) y afirma, sin embargo, que en determinados contextos una acción sobre A puede ser considerada como una acción sobre B debido, o bien a que el verbo modificador del segundo grupo de enunciados introduce una relación de causa-efecto necesaria entre las dos acciones, o bien a características pragmáticas del lenguaje. Por tanto, estos tres primeros tipos muestran que la sustituibilidad de dos términos no depende exclusivamente de las relaciones de atribución que puedan establecerse entre ellos, sino de otros elementos del contexto lingüístico que modifican las implicaciones de dicha atribución. Por su parte, el tipo 4 se ocupa de las diferencias en la extensión del objeto (universal o particular) que implican las formas afirmativas y negativas de un verbo modificador. En cuanto al tipo 5, abarca una amplia gama de cuestiones lingüísticas relacionadas con la denominación.

Los cinco tipos coinciden en plantear una especie de “formalismo” al establecer tipos de enunciados que tienen las mismas implicaciones en función de sus características lingüísticas, y no por la semejanza en sus referentes en la realidad. Estos argumentos presentan dos aspectos significativos en su concepción de dicho “formalismo”: en primer lugar, se basan no solo en las características sintácticas de los enunciados, sino que incluyen también el análisis de sus rasgos semánticos y pragmáticos; en segundo lugar, no fundamentan la tipología de relaciones de enunciados en la noción de consecuencia lógica, sino los procesos de comparación propios de la argumentación analógica. En el capítulo XI intentaré mostrar que estos dos aspectos del tratamiento de los argumentos *mou* por parte de los neomohistas convierten su teoría en un punto de vista alternativo a la visión deductivista de los formalismos.

IX.1. Definición de *mou*.

El argumento *mou* se define como “tomar un término para ser equivalente a otro” (*bi ci er ju xing ye* 比辭而俱行也). La primera parte de la definición establece que *mou* es una comparación de expresiones (*bi ci* 比辭). El término *ci* puede referirse a cualquier unidad del lenguaje, desde las palabras hasta enunciados complejos. Sin embargo, la distinción que encontramos en el primer párrafo del “*Xiao qu*” entre “nombres” (*ming* 名) que refieren a entidades, y “expresiones” (*ci* 辭) que expresan conceptos, supone que, con “*ci*”, los neomohistas se refieren a unidades lingüísticas que combinan varios términos, como sintagmas o enunciados. De ese modo, mientras que el argumento *pi* se refiere a las comparaciones que establecemos basándonos en la semejanza entre entidades o situaciones, el argumento *mou* se referiría a comparaciones que realizamos partiendo de la semejanza entre enunciados, esto es, entre sus características lingüísticas, y no entre las entidades a que se refieren.

La segunda parte de la descripción de *mou* nos aporta el modo en que se va a utilizar la comparación. Una vez que tenemos los enunciados que son comparables “los hacemos proceder juntos” (*ju xing* 俱行). Este sentido de “proceder” se asocia a la obtención de conclusiones por medio del uso de categorías en el canon B1 (“*detener se hace por medio de clases*”, *zhi lei yi xing zhi*, 止, 類以行之). En la explicación de este canon, la “detención” que se logra por medio de las clases se vincula claramente a un proceso de argumentación: “Otro, sobre la base de estos siendo así, dice que esto es así. Yo, sobre la base de estos no siendo así, pongo en cuestión que esto sea así.” *Xing* puede por tanto entenderse como un proceso de inferencia.

En definitiva, un *mou* es una argumentación en la que se comparan dos enunciados que se consideran semejantes por sus características lingüísticas, no por sus referencias en la realidad, y a continuación se les hace proceder “unidos”, es decir, se supone que las consecuencias que puedan extraerse de uno también pueden extraerse del otro.

IX.2. El argumento *mou* como rasgo definatorio del neomohismo.

Esta forma de argumentación que tiene en cuenta las semejanzas entre enunciados, y no entre las realidades a que estos se refieren, guarda cierto parecido con el proceso de formalizar un enunciado y extraer su estructura lógica: si el enunciado A implica el enunciado B por su forma, cualquier enunciado que sea del mismo tipo que A implicará también un enunciado B.

Todos los ejemplos de argumentos que contiene el “*Xiao qu*” son de este tipo. En dichos ejemplos se establece una relación entre dos enunciados, por ejemplo, “*Un carro es madera. Montar un carro no es montar madera*”. En este caso, la identificación entre A y B del primer enunciado (carro-madera) no implica la identidad de A y B en el segundo enunciado (montar en carro-montar en madera). Este es uno de los elementos de la comparación. A continuación se plantea el siguiente elemento, los dos enunciados “*un ladrón es una persona. Amar a los ladrones no es amar a una persona*”. Entonces se establece una comparación con el primer grupo de enunciados. Si se acepta que los dos grupos de enunciados son del mismo tipo, entonces la conclusión del segundo caso (el segundo enunciado del grupo) está tan justificada como la del primer caso. Hay que destacar que la comparación no se está estableciendo entre las referencias de los enunciados (no se compara a los ladrones con los carros ni a las personas con la madera), sino entre las estructuras de los enunciados. Lo que se está diciendo es que el verbo “montar” modifica la relación “carro es madera” del mismo modo que el verbo “amar” modifica la relación “ladrón es persona”. Lo que tenemos aquí es un caso de formalización, pero que a diferencia de la formalización occidental, que se basa exclusivamente en la estructura gramatical, tiene en cuenta las características semánticas y pragmáticas de los términos en el contexto de un enunciado. Desarrollarmeos este asunto en la siguiente sección de este mismo capítulo.

Este tipo de argumentos aparecen tanto en el “*Xiao qu*” como en el “*Da qu*”, y son característicos de los neomohistas. En toda la literatura pre-Han tan solo existe otro texto en el que encontramos argumentos que puedan ser considerados casos de *mou*: el *Gongsun Longzi*. Los ensayos de este libro se caracterizan por realizar exhaustivos análisis de enunciados con la intención de trazar analogías entre el comportamiento de dichos enunciados y otros que no tienen con aquellos ninguna relación de contenido. Por ejemplo, se traza una analogía entre “*caballo blanco no es caballo*” y “*amar a un hombre de Chu no es amar a un hombre*”. La semejanza entre “caballo blanco” y “hombre de Chu” no reside en los objetos a los que designan estas expresiones, sino en las características lingüísticas de los términos que las forman, es decir, el mismo tipo de semejanza que sirve de fundamento a los argumentos que los neomohistas denominan *mou*. Sin embargo, cuando en el *Gongsun Longzi* se hace referencia a los argumentos que utilizaba Gongsun Long, se emplea el término *pi*:

“Gongsun Long fue un erudito en disputas filosóficas del período de Reinos Combatientes. Entristecido por el caos de que no se llamara a las cosas por su nombre, gracias a su gran inteligencia y a su gran talento enunció ensayos acerca de lo blanco. En dichos diálogos acerca de lo blanco ejemplificaba (pi 譬) sus teorías con cosas concretas, y así sostuvo que “un caballo blanco no es un caballo”³⁴³

³⁴³ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Ed. Trotta, 2001. Pág.67-68.

En este párrafo se identifica claramente el argumento del “caballo blanco” con una comparación *pi*. Sin embargo, dicho argumento no se adecúa a la definición de *pi* dada por los neomohistas. Al trazar una diferencia entre *pi* y *mou* los neomohistas quizá estaban intentando desligar este último tipo de argumentos de la cuestión referencial de la corrección de los nombres, que aparece explícitamente vinculada al argumento del “caballo blanco” en el párrafo citado. Probablemente, también influyera en esta distinción el deseo de alejarse de las estrategias argumentativas de Gongsun Long, ya que aunque los neomohistas comparten con él las doctrinas que defienden (amor universal y pacifismo) y el tipo de argumentos que emplean, se diferencian claramente de la estrategia de Gongsun Long: al contrario que este, los neomohistas parten de enunciados fácilmente aceptables desde el sentido común, y no de aparentes paradojas. Los neomohistas, por tanto, están defendiendo la viabilidad de un tipo de argumentación que se centra en el análisis lingüístico de los enunciados, pero al tiempo quieren marcar distancias no solo con aquellos que no aceptan estos argumentos, sino también con los dialécticos que, probablemente, los habían creado. Esto podría explicar que escogieran para denominar este tipo de argumentos un término de tan escaso uso como “*mou*” en lugar de uno más común.

IX.3. Tipologías de relaciones entre enunciados.

El cuarto párrafo del “*Xiao qu*” establece una tipología de relaciones que puede entenderse como la conclusión del capítulo, ya que el resto son cinco párrafos que ilustran con ejemplos cada uno de esos tipos. El modo en que se introduce esta tipología es significativo, puesto que se dice que dicha tipología se aplica “con respecto a las cosas” (*fu wu* 夫物). Esto significa que los cinco tipos de relaciones que se enumeran a continuación se entienden como relaciones entre entidades, y no sólo como relaciones entre enunciados. Dado que el término *wu* ha sido empleado anteriormente para describir la comparación *pi* y la fuente de error que se relaciona con ella, cabe la posibilidad de considerar que la tipología que viene a continuación se refiera única y exclusivamente a las comparaciones que se establecen entre entidades. Sin embargo, todos los ejemplos que se citan para ilustrar esta tipología consisten en analogías entre enunciados que presentan semejanzas en sus características lingüísticas, pero no entre las entidades a las que se refieren. La tipología, por tanto, no se refiere a argumentos *pi*, sino a argumentos *mou*.

Cabe hacer otra interpretación del papel que juega la expresión *fu wu*, la cual tendría una gran relevancia epistemológica. Los enunciados inmediatamente anteriores a este han advertido del peligro de que una comparación fracasase cuando se extiende demasiado o se produce algún cambio categorial. En ese caso, los cuatro

procesos de comparación se identificaban por igual con las expresiones *ci*, y en su momento supusimos que esto constituía un uso más amplio de *ci*, vinculado al hecho de que todas las comparaciones, tanto si se basan en semejanzas entre las entidades como si se ocupan de semejanzas entre los enunciados, precisan del lenguaje, es decir, de *ci*, para ser comunicadas. A continuación se plantea la necesidad de tener en cuenta estos cambios para no cometer errores y evitar una visión parcial de la cuestión. Por tanto, no se abandona la argumentación analógica, sino que se pretende dotarla de unos criterios que garanticen su uso correcto. Esos criterios son precisamente la tipología que viene a continuación, en el sentido de que dicha tipología muestra que no todas las relaciones de implicación entre enunciados son iguales, y que sólo debemos establecer analogías entre aquellos enunciados que pertenecen al mismo tipo.

Ahora bien, estos tipos se aplican a las *ci* de los diferentes tipos de comparaciones, como puede verse tanto por el enunciado previo como en los ejemplos posteriores. Sin embargo, no se dice que existan varios tipos de relaciones entre *ci*, sino varios tipos de relaciones entre *wu*. Esto implicaría que los neomohistas están suponiendo que dichas relaciones entre enunciados se corresponden con relaciones reales entre las entidades, y que no son por tanto un mero resultado de los usos del lenguaje. Este supuesto de correspondencia entre lenguaje y realidad fundamentaría la pretensión neomohista de alcanzar un conocimiento objetivo por medio del análisis de los enunciados: los conceptos aportan conocimiento objetivo porque las relaciones entre dichos conceptos son al mismo tiempo relaciones entre las entidades que designan. Por ello, una comparación que se establece entre dos grupos de enunciados en base a sus características lingüísticas sería tan fiable como una comparación que se estableciera directamente sobre las características de las entidades.

A continuación, el “*Xiao qu*” lista cuatro tipos de relaciones. Existen, sin embargo, cinco grupos de ejemplos, cada uno de ellos identificado al final con una de estas relaciones. Cuatro de ellos coinciden con los tipos listados en el párrafo 3, y el tercer grupo repite en su conclusión el tipo 2, aunque los ejemplos no se corresponden con dicho tipo. Dado que los grupos de ejemplos 2 y 3 terminan ambos con un párrafo idéntico, al final del cual se menciona el tipo, lo más probable es que se trate de una trasposición. Existe acuerdo general³⁴⁴ en considerar que en el párrafo 4 del “*Xiao qu*” falta uno de los tipos, y en reconstruir este a partir, no del tipo que se menciona al final del párrafo correspondiente, sino de los propios ejemplos. De este modo, tenemos cinco tipos de relaciones entre enunciados:

³⁴⁴ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 624.

1. Algo es esto y es así: *shi er ran* 是而然.
2. Algo es esto, y no es así: *shi er bu ran* 是而不然.
3. Algo no es esto, y es así: *bu shi er ran* 不是而然.
4. Algo es general en un caso, y no es general en el otro: *yi zhou er yi bu zhou* 一周而一不周.
5. Algo es así en un caso, y no es así en el otro: *yi shi er yi fei* 一是而一非.

IX.3.1. La tipología de relaciones entre enunciados como alternativa al formalismo deductivo.

Antes de entrar a analizar los ejemplos de cada uno de estos tipos, señalaremos sus características comunes. En primer lugar, todos los ejemplos constituyen analogías, dado que se aportan enunciados que se consideran semejantes a uno dado que representa una doctrina mohista, afirmándose que si se aceptan los primeros enunciados, debe aceptarse el último. Esta intención se declara expresamente en un párrafo que se encuentra repetido en el segundo y tercer tipo, y que dice:

“Esto y eso son de la misma clase (ci yu bi tong lei, 此與彼同類). La gente del mundo cree eso (bi 彼) y no consideran que estén equivocados (bu zi fei 不自非), mientras que los mohistas creen esto (ci 此) y todos los consideran equivocados (zui fei 罪非). Esto es una sinrazón (wu ye gu yan 無也故焉) y puede decirse que es estar fijado con respecto a lo que hay dentro (nei jiao 內膠) y no ser receptivo a lo que hay fuera (wai bi 外閉) y tener una mente cerrada que no es susceptible de cambiar (xin wu kong 心毋空).”

Como puede verse, se considera que los ejemplos constituyen una “misma clase” (*tong lei* 同類), que no se refiere a una clase de entidades, ya que estas varían ostensiblemente de un ejemplo a otro, sino a una clase de relaciones entre enunciados. Por tanto, los cinco tipos representan otras tantas categorías. Esto abre la posibilidad de que, cuando en el primer párrafo del “*Xiao qu*” se afirma que las elecciones y las inferencias se hacen de acuerdo a clases, pueda estarse refiriendo también a las clases de relaciones entre enunciados y no sólo a las clases de entidades. A continuación, se acusa a aquellos que rechazan las doctrinas mohistas pero aceptan enunciados que pertenecen a la misma clase de cometer una inconsistencia. Aquí se está utilizando por tanto la misma estrategia que caracteriza a la comparación *yuan*, en la que se emplea algo ya concedido por el oponente para reclamar por analogía la concesión de la propia postura.

Todos los enunciados que se utilizan como fuente para la analogía son enunciados fácilmente aceptables, lo que indica, una estrategia de persuasión inversa a la que utilizaran los dialécticos, que partían de enunciados paradójicos y, por tanto, difícilmente aceptables. Se afirma igualmente que no hay causa (*gu* 故) para el tratamiento diferencial de ambos enunciados, es decir, que no existe una diferencia relevante entre los mismos que permita objetar la analogía. Por tanto, según los neomohistas, estas analogías no sobrepasan ninguna de las limitaciones y criterios que ellos mismos han impuesto a la argumentación analógica en los párrafos anteriores del “*Xiao qu*” y en otras secciones del *Mo Jing*. La insistencia en rechazar las doctrinas mohistas se presenta como una obcecación prejuiciosa que simplemente no admite aquello que no se está acostumbrado a admitir ni atiende a las razones aportadas por el oponente.

La segunda característica que comparten las analogías propuestas en los cinco tipos es que todas las comparaciones se trazan entre grupos de enunciados, y no entre enunciados aislados. Por ejemplo, no se traza una analogía entre dos enunciados con la forma “A es B”, sino entre un grupo de enunciados “A es B. Verbo + objeto (A) es verbo + objeto (B)” y otro grupo con la misma forma. Por tanto, el elemento que es análogo entre los diversos ejemplos de un tipo es la relación existente entre el primer enunciado y el segundo de cada uno de los casos.

Estas características implican que los mohistas están considerando que existen relaciones entre enunciados que pueden ser tipificadas como semejantes en base a las características lingüísticas de los elementos que componen dichos enunciados y sin necesidad de entrar a comparar las entidades a que se refieren. Además, consideran que sobre la base de esa tipología puede justificarse la aceptabilidad de un grupo de enunciados. Este planteamiento es lo más parecido a un “formalismo” que podemos encontrar en el pensamiento pre-Han. Estas tipologías comparten con los formalismos de la lógica occidental el supuesto de que las relaciones de implicación entre enunciados pueden establecerse de algún modo al margen de las realidades a que se refieren dichos enunciados, y que dos relaciones entre enunciados con las mismas características lingüísticas serán o igualmente aceptables o igualmente inaceptables. Pero las características lingüísticas que fundamentan esas relaciones de implicación son muy diferentes en el caso de la lógica formal occidental y del *mou* neomohista.

Ha habido intentos de encuadrar este “formalismo” neomohista en la lógica de clases occidental. G. Paul considera que la teoría neomohista del *bian* es equivalente al silogismo aristotélico, como ya vimos en el capítulo III. Paul³⁴⁵ reconoce que hay casos en los que los neomohistas cuantifican los predicados y no los sujetos, como en

³⁴⁵ PAUL, G. “Equivalent axioms of aristotelian, or traditional european, and later mohist logic”. En LENK, H. y PAUL, G. (Ed). *Epistemological Issues in classical Chinese Philosophy*. N.Y. State University of New York Press. 1993. Pág.127.

el enunciado “amar a todas las personas” que aparece entre los ejemplos del cuarto tipo de relaciones entre enunciados, lo cual impediría equiparar ambos modelos. Pero considera que se trata de un problema de formulación, y que el enunciado en cuestión puede ser correctamente formulado en términos de silogística como “todas las personas son personas que son amadas por él”. De este modo, Paul proporciona una tabla de equivalencias entre los enunciados neomohistas con el predicado cuantificado y enunciados del modelo silogístico, con el sujeto cuantificado.

Al plantear esta equivalencia, Paul no sólo produce una serie de enunciados que parecen extraños a los textos neomohistas, sino que deforma por completo el análisis que los neomohistas están haciendo de estos enunciados. En efecto, Paul transforma un enunciado como “amar es amar generalizadamente a todas las personas” en “S es todo P”, poniendo el acento en la cópula “es” y no el verbo “amar”. Sin embargo, los neomohistas contrastan este enunciado con “montar caballos no es montar todos los caballos”, “no montar a caballo es no montar ningún caballo” y “no amar a las personas no es no amar a ninguna persona”. El contraste entre los dos grupos de enunciados reside en las implicaciones de los verbos “amar” y “montar”, que sin embargo en el formalismo de Paul desaparecen al ser sustituidos por las variables S y P. El planteamiento de Paul requiere, además, introducir en el enunciado neomohista un sujeto (él) que no aparece en el enunciado original, en el que el sujeto sería realmente “amar a las personas”. Los enunciados neomohistas no son enunciados de hecho acerca de si “él” ama o no a las personas, sino descripciones de qué implica (o no) el sintagma “amar a las personas”. Si eliminamos el sujeto “él” y dejamos los enunciados tal y como se presentan en el “*Xiao qu*”, lo que Paul propone implicaría considerar equivalentes los enunciados “amar a las personas es amar generalizadamente a las personas” y el enunciado “todas las personas son personas amadas”. Como resulta evidente, ambos enunciados no dicen lo mismo.

Existe además otro grave impedimento para aplicar la visión que tiene Paul de la cuantificación en los textos neomohistas. Paul defiende que los neomohistas poseían la noción de la cuantificación universal y particular, y aporta varios ejemplos tanto del “*Xiao qu*” como de los cánones neomohistas³⁴⁶. Sin embargo, y aún admitiendo que los neomohistas efectivamente utilizan la cuantificación universal y particular, eso no implica que la estén utilizando en los ejemplos del “*Xiao qu*” del mismo modo que se utiliza en el modelo silogístico. El ejemplo más evidente es el caso de la cuantificación particular que se supone existe en los enunciados que se refieren a un sujeto concreto, como “Huo es una persona” o “los padres de Huo son personas”. Si pudiéramos entender que “Huo” y “los padres de Huo” representan una cuantificación particular como la del silogismo, entonces los dos enunciados deberían poder formalizarse del mismo modo como “algún A es P”. Sin embargo, estos enunciados pertenecen a dos grupos de ejemplos distintos. En el primer caso, se

³⁴⁶ Ibid. Pág. 126.

considera que “amar a Huo es amar a una persona”, pero en el segundo, por el contrario, se considera que “el servir de Huo a sus padres no es servir a personas”. Este diferente tratamiento de ambos enunciados se debe a las connotaciones de los términos “Huo” y “padres de Huo”: mientras que el primero puede ser considerado una persona cualquiera, los segundos no (al menos, respecto a Huo). En la lógica silogística un término particular es considerado (o no) como miembro de una clase, y no juega papel alguno si se trata de un miembro cualquiera de la clase o de un miembro “especial”. En el “formalismo” neomohista, por el contrario, este es uno de los aspectos que fundamenta la relación que se da entre los dos enunciados de un grupo, como veremos a continuación.

Por tanto, en el “formalismo” neomohista se tienen en cuenta las diferencias semánticas entre distintos verbos transitivos, y las implicaciones pragmáticas, de “usos del lenguaje”, de diferentes nombres de entidades pertenecientes a una misma clase. Estos dos elementos no están presentes en la lógica de clases tradicional en Occidente. En definitiva, aunque los neomohistas utilicen en sus ejemplos enunciados que se refieren a relaciones de pertenencia a una clase, las relaciones de implicación entre los enunciados de un grupo no dependen exclusivamente, ni siquiera principalmente, de la pertenencia a una clase, sino del modo en que las características semánticas e incluso pragmáticas de otros términos (verbos y nombres) interaccionan con la pertenencia a la clase. Por tanto, aunque en un sentido laxo la tipología neomohista pueda ser considerada un “formalismo”, en tanto que reduce los enunciados del lenguaje natural a tipos de relaciones dependientes de las características lingüísticas de los elementos que los conforman, no puede ser considerada como un “formalismo” equiparable a la lógica formal occidental. El “formalismo” neomohista ni se basa exclusivamente en relaciones sintácticas, ni acepta que las relaciones de clase puedan explicar por sí solas las inferencias. Su tratamiento de los enunciados se parece más a un análisis del lenguaje que combina los aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos, que a la lógica formal.

Graham admite el papel que juega la semántica de los verbos y las connotaciones que conllevan los usos habituales de los términos³⁴⁷ en los planteamientos neomohistas. Afirma, incluso, que el análisis que hacen los neomohistas de estos enunciados es más una cuestión de semántica y de analogía que de “lógica”, en el sentido tradicional del término en Occidente³⁴⁸. Por ello, Graham relaciona estos análisis con una de las cuatro disciplinas en las que divide los cánones, concretamente con la descripción, que se ocupa de la relación entre los nombres y los objetos, y la separa de la argumentación (*bian*), que se referiría a las relaciones necesarias entre nombres y que, por tanto, se correspondería, aproximadamente,

³⁴⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.486.

³⁴⁸ *Ibid.* Pág. 489.

con nuestra lógica³⁴⁹. De este modo, no reconoce la posibilidad de que los neomohistas tengan una concepción de la lógica diferente a la que defiende la lógica tradicional occidental: Graham encuentra en los cánones los principios básicos de dicha lógica, como el principio de contradicción y tercio excluso, y los adjudica a la disciplina *bian*³⁵⁰, mientras que separa todos los elementos que puedan chocar con la concepción tradicional de la lógica (el diferente papel que juegan las clases, las cuestiones semánticas y pragmáticas que intervienen en los tipos de relaciones de enunciados) en una disciplina diferente a la que denomina “descripción”.

En el capítulo IV expuse las razones que existen para cuestionar la división en cuatro disciplinas que Graham adjudica a la estructura de los cánones. Además de aquellas, existen otras razones para rechazar el planteamiento de Graham según el cual estos ejemplos de finales del “*Xiao qu*” se refieren a la descripción, y no a la argumentación. En primer lugar, el “*Xiao qu*” se presenta como una teoría del *bian*, y no sólo como una versión de la rectificación de los nombres, aunque la incluya. Sería muy extraño que, en ese caso, quienes redactaron el capítulo consideraran que los ejemplos de los cinco últimos tipos, que suponen más de la mitad del texto, en realidad no son *bian*. En el “*Xiao qu*” los neomohistas diferencian en varias ocasiones, como ya hemos visto, entre un nivel referencial del lenguaje, que sería tratado por la rectificación de los nombres, y un nivel de análisis de las *ci*, al que de hecho se dedica mucha más atención en el texto. Los ejemplos del “*Xiao qu*” son casos de análisis de *ci* y así se dice explícitamente en el texto. Por tanto superan el nivel meramente referencial. En segundo lugar, el propio Graham describe más adelante las relaciones entre enunciados de estos ejemplos como relaciones de implicación³⁵¹, y no solo de “designación consistente”, que es como designa a las relaciones entre los enunciados de los que se ocupa la disciplina de la descripción.

Por todo ello, considero que es preferible entender estos cinco grupos de ejemplos como otras tantas clases de relaciones de enunciados que permiten establecer inferencias analógicas sobre la base de características lingüísticas semejantes entre los mismos. Esas características lingüísticas incluirían no solo relaciones sintácticas (lógicas o gramaticales) sino también consideraciones semánticas e incluso pragmáticas. El resultado sería una forma de entender los argumentos basados en patrones semejantes del lenguaje, los argumentos *mou*, muy distinta de la lógica de clases o de los formalismos estrictamente sintácticos. Este aspecto podrá apreciarse con mayor claridad una vez que hayamos expuesto cada uno de los grupos de ejemplos de estos tipos. En cada caso, comenzaremos mostrando los ejemplos del “*Xiao qu*”. En tablas se han señalado con casillas sombreadas los enunciados que funcionan como diana de las analogías, esto es, los

³⁴⁹ GRAHAM, A.C., *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 2001. Pág.139.

³⁵⁰ Ibid. Pág.167.

³⁵¹ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 493.

que representan doctrinas mohistas. A continuación, se tratarán los ejemplos que aparezcan en el “*Da qu*” y que puedan relacionarse con el tipo en cuestión.

IX.3.2. Tipo1: 是而然; ser esto y ser así.

白馬, 馬也 ; 乘白馬, 乘馬也
Un caballo blanco es un caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo.
驪馬, 馬也 ; 乘驪馬, 乘馬也
Un caballo negro es un caballo. Montar un caballo negro es montar un caballo
獲, 人也 ; 愛獲, 愛人也
Huo es una persona. Amar a Huo es amar a una persona.
臧, 人也 ; 愛臧, 愛人也
Zang es una persona. Amar a Zang es amar a una persona.

El primer tipo es el que arroja las mismas conclusiones que la lógica formal de clases occidental. Cada ejemplo se compone de dos enunciados. En los dos primeros grupos, el primer enunciado es una oración atributiva (a1 es A) en la que el sujeto es un nombre calificado por un adjetivo especificativo y el predicado nominal es el mismo nombre sin calificación. La cópula, como es habitual en chino clásico, se expresa por simple yuxtaposición y con un *ye* 也 final. Este enunciado expresa por tanto una relación de inclusión de un elemento particular en una clase general, donde el elemento y la clase se expresan por medio del mismo nombre, con y sin adjetivo calificativo respectivamente. El segundo enunciado es también una oración atributiva en la que el sujeto y el atributo consisten ambos en sintagmas verbales nominalizados, con el mismo verbo pero con distinto objeto, siendo el objeto del primer sintagma el nombre particular (con adjetivo especificativo) y el del segundo el nombre general de clase (sin adjetivo). En este caso, la relación sería también de inclusión, y no de identidad, puesto que la atribución no puede ser invertida. La relación entre ambos enunciados es de implicación: dado que a1 es A, realizar la acción sobre a1 implica realizarla sobre un A. Los dos ejemplos fuente de la analogía son idénticos con la única diferencia de que se cambia un adjetivo especificativo por otro (“blanco” por “negro”).

En los dos últimos grupos, que constituyen la diana de la analogía, existen dos diferencias respecto al primer grupo. En los primeros enunciados de cada grupo el particular se expresa por medio de un nombre propio diferente del nombre de clase, y no por medio del nombre de clase calificado por un adjetivo. En el segundo enunciado, el último sintagma verbal nominalizado (*ai ren* 愛人, “amar persona”),

tiene unas connotaciones de las que carece su equivalente en los dos primeros ejemplos. El chino clásico no utiliza artículos y muy raras veces utiliza algún tipo de determinante, de manera que un sintagma como *cheng ma* 乘馬, (“montar caballo”), puede significar “montar el caballo”, “montar un caballo”, o “montar caballos”, e incluso podría interpretarse como “montar todos los caballos”³⁵². El sentido común nos dice que esta última no es la interpretación correcta del enunciado (no se pretende que nadie monte todos los caballos del mundo), y que por tanto cuando se dice que “montar caballo blanco es montar caballo” se está queriendo decir que es “montar algún caballo”. Las interpretaciones posibles del sintagma verbal nominalizado de los ejemplos diana son las mismas, pero en este caso la interpretación más verosímil de *ai ren* es “amar a todas las personas”, ya que se trata de un texto mohista, y los mohistas defienden que “amar a las personas” implica amarlas a todas y sólo en tanto que personas (es decir, no por nuestras relaciones personales con ellas), y que un amor que no cumpla estas condiciones no es realmente *ai ren*. Hay por tanto una diferencia significativa que podría hacer fracasar la analogía, y de hecho los neomohistas reconocen más adelante en los ejemplos del tipo 4 que “montar a caballo” no requiere la generalidad (no requiere montar todos los caballos) mientras que “amar personas” sí la requiere. La razón de esta aparente contradicción probablemente se encuentre en que el objetivo de esta analogía, a la que por cierto se dedican muchos menos ejemplos que a las demás, sea principalmente rechazar el argumento del caballo blanco de Gongsun Long, encontrando un modo alternativo de defender la doctrina del amor universal.

Pero antes de entrar en este tema debemos analizar el modo en que realmente se produce la analogía, puesto que la relación que a primera vista puede parecer que fundamenta la implicación entre los primeros y segundos enunciados de cada grupo no es la que realmente está siendo objeto de comparación. Esa relación que puede confundirnos es la de inclusión en una clase, según la cual el “caballo blanco” pertenece a la clase “caballo” y “Huo” pertenece a la clase “persona”. Desde el punto de vista de nuestra lógica occidental de clases, podríamos tender a pensar que la razón por la que “montar un caballo blanco” es “montar un caballo” es única y exclusivamente la relación de inclusión que existe entre “caballo blanco” y “caballo”. Pero si esto fuese así, la implicación seguiría siendo cierta aunque sustituyéramos el verbo “montar” por cualquier otro término que designase una acción de la que pudieran ser objeto los sintagmas “caballo blanco” y “caballo”. Y por tanto el verbo del segundo enunciado podría ser simplemente eliminado de nuestro formalismo, ya que su papel semántico es completamente irrelevante para la inferencia. Esa es de hecho la estrategia que sigue la formalización occidental.

Pero no es la que sigue la “formalización” en este texto. Para un neomoista, la semántica del verbo que aparece en el segundo enunciado no es irrelevante,

³⁵² Ibid. Pág.486.

porque de hecho es de dicha semántica de quien depende que la inferencia sea correcta o no. ¿Qué ocurriría si en el segundo enunciado cambiásemos el verbo “montar” por el verbo “buscar”? La respuesta de un lógico formal tradicional de Occidente probablemente sería: “nada”. Pero la respuesta de un pensador chino puede ser muy diferente. Gongsun Long utiliza este ejemplo en su *“Ensayo sobre los caballos blancos”* y dice:

“Sí fuésemos a buscar un caballo y encontráramos uno negro y otro marrón, cualquiera de los dos se ajustaría al que buscamos. Más si fuera blanco el caballo que hubiésemos salido a buscar, ni el negro ni el marrón se ajustarían. Si aceptamos que los caballos blancos sí son caballos, entonces un caballo blanco también se habría ajustado a lo que estamos buscando, y que se hubiera ajustado significaría que es igual a los otros caballos.”³⁵³

Según Gongsun Long, en el caso del verbo “buscar” no podemos decir que “buscar un caballo blanco” sea “buscar un caballo”, puesto que las situaciones que resolverían la búsqueda son distintas en uno y otro caso. Por supuesto, Gongsun Long está utilizando este ejemplo como argumento a favor de su tesis de que “caballo blanco no es caballo”, es decir, la tesis contraria a la que defienden los neomohistas. Pero de hecho, Gongsun Long no niega en ningún momento que exista una relación de pertenencia de clase entre “caballo blanco” y “caballo”, sino que tan sólo niega que dicha pertenencia de clase permita sustituir “caballo blanco” por “caballo” en todas las situaciones. La sustitución no es admisible, por ejemplo, en el caso del verbo “buscar”. No tenemos ningún texto en el que los neomohistas especifiquen si admiten o no que “buscar un caballo blanco no es buscar un caballo”. Cabe por tanto la posibilidad de que los neomohistas no acepten el argumento de Gongsun Long de que “buscar un caballo blanco no es buscar un caballo”. Pero como veremos más adelante, los ejemplos del *“Xiao qu”* incluyen casos en los que la pertenencia a una clase permite o no la sustitución en un enunciado dependiendo de cuál sea el verbo de dicho enunciado. En consecuencia, también es posible que los neomohistas admitan al mismo tiempo que “caballo blanco es caballo”, que “montar un caballo blanco es montar un caballo” y que “buscar un caballo blanco no es buscar un caballo”. Esta posibilidad indica que lo importante en la inferencia es la relación que guarda la semántica del verbo del segundo enunciado con la pertenencia a la clase, y no la relación de pertenencia a la clase exclusivamente.

Hay un segundo elemento que indica que la relación de pertenencia a la clase no es ni el único ni el principal elemento de este tipo de inferencia. En los ejemplos diana se utilizan los nombres propios Huo y Zang y se dice que pertenecen a la clase “personas”, y que por tanto “amar a Huo (o a Zang) es amar a una persona”. Si el fundamento de esta inferencia estuviese en la relación de pertenencia a una clase, la inferencia seguiría siendo igualmente válida si sustituyésemos Huo y Zang por

³⁵³ *Libro del maestro Gongsun Long*, Madrid, Trotta, 2001. Pág. 77-78.

cualquier otro nombre o expresión que se refiriese a una persona. Por ejemplo, si sustituyésemos Huo por la expresión “mi padre”, la inferencia debería seguir siendo válida. Pero para los neomohistas no lo sería, como queda bien claro en el segundo grupo de ejemplos, en los que se especifica que “servir a mis padres no es servir a personas”, aunque se admite que “mis padres son personas”. La clave está en las connotaciones de los nombres Huo y Zang. Estos son los nombres tipo de los siervos masculinos y femeninos, respectivamente, y se utilizan para referirse a una persona cualquiera con la que no tenemos ni relación personal ni interés particular de ningún tipo³⁵⁴. Serían el equivalente a nuestro “fulano” y “mengana”. En este caso, “amar a Huo” es “amar a una persona”, porque el término “Huo” implica que yo no tengo ninguna otra razón para amar a Huo mas que el hecho de que Huo es una persona. Pero si el sujeto de la frase fuese “mi padre”, yo tendría otras razones, aparte del hecho de que mi padre sea una persona, para amarlo, por lo cual ya no podría inferirse que “amar a mi padre es amar a una persona”.

En este primer tipo de inferencia tenemos por tanto dos elementos que se añaden a la pertenencia a la clase, y en función de los cuales puede variar la validez de la inferencia: en primer lugar, la semántica del verbo del segundo enunciado de la que depende que el nombre particular sea o no sustituible por el nombre de clase. Y en segundo lugar, las connotaciones no sólo semánticas, sino incluso pragmáticas, que tiene el nombre que utilizamos como sujeto del primer enunciado y del que se predica la pertenencia a la clase³⁵⁵. En este caso, lo relevante es si dicho elemento particular puede ser considerado o no como un elemento cualquiera respecto a la semántica del verbo del segundo enunciado. Así, un “caballo blanco” no es un caballo cualquiera, sino un tipo específico de caballo, pero puede ser considerado como un caballo cualquiera en función de la semántica del verbo “montar”, puesto que se dice que alguien monta a caballo siempre que monte “algún caballo”, sea del tipo que sea. Sin embargo, respecto al verbo “buscar”, la especificación “caballo blanco” ya no puede considerarse irrelevante, puesto que buscar un caballo blanco implica que no se está buscado un caballo cualquiera.

Los ejemplos de este primer tipo están claramente dirigidos contra el argumento del “caballo blanco” de Gongsun Long. Sin embargo, hay que destacar que ambos argumentos, el de Gongsun Long y el de los neomohistas, pretenden defender la misma doctrina del “amor universal”. El interés de los neomohistas no es por tanto alcanzar una conclusión diferente a la de Gongsun Long, sino defender la misma doctrina por una vía distinta. La analogía de Gongsun Long parte de negar la sustituibilidad de “caballo blanco” por “caballo” para negar la sustituibilidad de “persona de Chu” por “persona”. La consecuencia es que amar a los miembros del propio grupo (país, familia, etc.) no puede considerarse un caso de “amor universal”. Aunque Gongsun Long realmente no está negando la relación de pertenencia de

³⁵⁴ Ibid. Pág.226.

³⁵⁵ Ibid. Pág.486.

clase, sí niega que esta pueda tomarse como base para la inferencia. El problema que presenta el argumento de Gongsun Long es que parte de una afirmación contraintuitiva, y requiere una larga y compleja serie de argumentaciones para demostrar al oponente que, efectivamente, la semántica de dicha clase funciona de la manera que se pretende. Es decir, se trata de una argumentación basada en una afirmación paradójica que requiere de mucha discusión para que sea aceptada.

Los neomohistas optan por una argumentación más persuasiva, en la que se parte de una afirmación comúnmente aceptada, la de que “un caballo blanco es un caballo”. La aplicación de la relación de pertenencia a la clase se hace con un verbo cuya semántica permite considerar que, en ese caso, un “caballo blanco” es “un caballo cualquiera”. A continuación se traza la analogía con el caso del amor universal, donde igualmente, si el sujeto del que se predica la clase puede ser considerado una persona cualquiera, puede aceptarse que amarlo es un caso de “amor universal”. Los neomohistas han desplazado así la cuestión de la sustituibilidad del particular por el nombre de clase desde la negación de la aplicación de la relación de pertenencia de clase, como hacía Gongsun Long, a la aceptación de la aplicación de dicha relación, pero con la condición de que el miembro de la clase pueda ser considerado como un miembro cualquiera de la misma en ese contexto semántico, es decir, en relación al verbo del segundo enunciado. El resultado es el mismo: si los sujetos a que nos referimos son sujetos específicos respecto al verbo del segundo enunciado, la sustitución por el nombre de clase no es posible. Los neomohistas están por tanto negando que la pertenencia de clase sea automáticamente aplicable a cualquier contexto, como queda bien claro en el segundo tipo de ejemplos, pero lo hacen de un modo que no requiere realizar afirmaciones paradójicas. Es decir, están optando por una estrategia de argumentación que parte de afirmaciones comúnmente aceptadas.

IX.3.3. Tipo2: 是而不然. Es esto y no es así.

El segundo tipo recoge aquellos casos en los que una predicación afirmativa en el primer enunciado no implica una predicación afirmativa en el segundo, esto es, justamente el caso que muestra que la relación de pertenencia a una clase no siempre permite la sustitución del término particular por el término de clase. Sin embargo, no todos los grupos de enunciados que se encuentran en este tipo utilizan la relación de pertenencia de clase. Como veremos, hay dos clases de enunciados de este tipo en el “*Xiao qu*”, y otro más en el “*Da qu*”, de los cuales solo uno se corresponde con el tipo de enunciado de pertenencia a clases que encontrábamos en el tipo 1. Analizaremos en primer lugar los ejemplos del “*Xiao qu*”, que aparecen en esta tabla junto a la diana de la analogía, y a continuación estudiaremos el tipo que aparece en el “*Da qu*”.

獲之親，人也；獲事其親，非事人也
Los padres de Huo son personas. El servicio de Huo a sus padres no es servicio a personas.
其弟，美人也；愛弟，非愛美人也
Su hermano menor es una persona hermosa. Amar a su hermano menor no es amar a una persona hermosa.
車，木也；乘車，非乘木也
Un carro es madera. Montar un carro no es montar madera.
船，木也；入船，非入木也
Un bote es madera. Embarcar en un bote no es embarcar en madera
盜人，人也，多盜，非多人也，無盜非無人也
Un ladrón es una persona. Muchos ladrones no son muchas personas. No ser un ladrón no es no ser una persona.
惡多盜，非惡多人也
Disgustarte tener muchos ladrones no es disgustarte tener muchas personas.
欲無盜，非欲無人也
Desear que no haya ladrones no es desear que no haya personas
則雖盜人人也，愛盜非愛人也；不愛盜非不愛人也；殺盜人非殺人也
Un ladrón es una persona. Amar a los ladrones no es amar a una persona. No amar a los ladrones no es no amar a las personas. Matar a un ladrón no es matar a una persona

En los dos primeros ejemplos tenemos el caso inverso al que aparecía en el tipo 1. Como allí, tenemos un primer enunciado atributivo en el que se predica la pertenencia a una clase (“personas”, “personas hermosas”) de un particular, (“los padres de Huo”, “su hermano mayor”). El segundo enunciado, a diferencia del tipo 1, es un enunciado atributivo negativo, en el que se niega que la acción sobre el particular implique esa misma acción sobre el miembro de la clase. Evidentemente, esta atribución negativa no se basa en la pertenencia a la clase (en cuyo caso debería ser una atribución afirmativa), sino en las características semánticas y pragmáticas tanto del verbo del segundo enunciado como del sujeto del primero.

En el caso de los padres de Huo, el servicio que este les hace no puede considerarse como un servicio “a una persona”, aunque sus padres sean personas, porque por “servicio a una persona” entendemos aquella acción que se lleva a cabo para beneficiar a alguien por el mero hecho de ser una persona cualquiera. Pero los padres de Huo no son para Huo “personas cualquiera”, y es de suponer que si busca beneficiarlos es debido a los lazos personales que le unen a ellos y a la conciencia de tener hacia estos unos deberes filiales, y no a causa del amor de Huo por la humanidad en general. En el caso del “hermano mayor”, aunque alguien tenga un hermano hermoso, se entiende que lo quiere por ser su hermano, no por ser hermoso. “Amar a una persona hermosa” tiene una connotación romántica que se supone ajena al cariño fraternal. En ambos casos nos encontramos que los verbos de

los segundos enunciados tienen una semántica que implica motivos: “servir a una persona” implica que se hace desinteresadamente y “amar a una persona hermosa” implica que lo que se ama es su belleza y, por tanto, que existe atracción física. Los sujetos de los primeros enunciados son tales que en ambos casos implican una relación con el sujeto que realiza la acción del segundo enunciado que impide que este último pueda ser entendido en los sentidos que, como hemos visto, implican cada uno. Por ello, aunque el objeto de los verbos de los segundos enunciados pertenezca a la clase citada, y aunque efectivamente se realice la acción (se sirva y se ame), no puede afirmarse que la acción se esté realizando sobre un miembro de la clase, dado que la acción no se realiza por motivo de la pertenencia a la clase, sino por otro motivo distinto.

La diana de la analogía está directamente relacionada con este grupo, ya que el segundo grupo de ejemplos, aunque también es un caso de “esto y no así”, tiene unas características semánticas diferentes. La diana de la analogía es realmente tan sólo el último de los enunciados, “matar a un ladrón no es matar a una persona”, ya que los demás no constituyen doctrinas mohistas y además son enunciados de puro sentido común, cuya función es mostrar que efectivamente la pertenencia a una clase no implica necesariamente que la acción sobre el individuo sea una acción sobre un miembro de la clase en cuanto tal miembro de la clase. Tenemos así dos niveles de analogía: por un lado, la analogía que se establece entre los enunciados aceptables acerca de los ladrones y el enunciado diana acerca de la pena de muerte; por otro lado, la analogía que se establece entre dicho enunciado y otros casos no relacionados con ladrones, pero que tienen la misma estructura sintáctica y semántica, es decir, el ejemplo de los padres de Huo y el del hermano mayor hermoso.

La doctrina que se defiende en la diana de la analogía es una reacción mohista frente a críticas que se les dirijan desde otras escuelas³⁵⁶. Esas críticas seguramente plantearían que existía una contradicción entre la doctrina mohista del “amor universal” y su defensa de la pena de muerte, ya que el condenado a muerte es una “persona” y al ejecutarla obviamente no se está actuando en su beneficio³⁵⁷. En efecto, los mohistas jamás hablan a favor de la abolición de los castigos ni tampoco consideran que esto esté reñido con su concepción del “amor universal”. La doctrina del “amor universal” no es una doctrina compasiva, sino pragmática. Lo que los mohistas quieren decir con ella es que la conducta ética consiste en buscar el bien común y no perseguir el beneficio propio o de mi grupo a costa del perjuicio a los

³⁵⁶ No conservamos ningún argumento en el que se expongan estas críticas, pero “matar ladrones no es matar personas” aparece calificado como una falacia en *Xunzi*, Changsha, Hunan People’s Publishing House, 1999, pág.719

³⁵⁷ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 488.

demás, porque esto a la larga es perjudicial para todos. Por ello mismo, si el castigo es beneficioso para el conjunto de la sociedad, debe ser aplicado.³⁵⁸

El planteamiento de los mohistas es, por tanto, que cuando se aplica la pena capital a un criminal no se está “matando a una persona” dado que no se la está ajusticiando por su calidad de persona sino por su calidad de criminal; en consecuencia, esta política no es contradictoria con el “amor universal” a todas las personas. Sin embargo, resulta obvio que los criminales pertenecen a la clase de las personas. Por ello, los neomohistas plantean que este es un caso en que existe la relación de pertenencia a una clase, pero no es aplicable al contexto del enunciando “matar ladrones”. Como hemos dicho, para ello utilizan dos analogías. En primer lugar, establecen una analogía entre el grupo de enunciados “los ladrones son personas. Matar ladrones no es matar personas” y otros cuatro grupos de enunciados que comparten el primer enunciado atributivo de pertenencia a una clase. Los cuatro son enunciados perfectamente aceptables. El primero de ellos afirma que, a pesar de que, efectivamente, se de la relación de inclusión de los ladrones en la clase “personas”, “muchos ladrones no son muchas personas”. Este enunciado es perfectamente justificable desde la lógica de clases: dado que “ladrones” es un subconjunto de la clase “personas” cuya proporción con el resto de la clase desconocemos, no podemos decir que un número grande o pequeño del subconjunto suponga que exista un número grande o pequeño de la clase supraordenada, lo mismo que no se puede decir “los diamantes son piedras; hay pocos diamantes luego hay pocas piedras”. El segundo caso también está claro desde la perspectiva de la lógica de clases: aunque un ladrón sea una persona, no puede decirse que no ser ladrón implique no ser persona, puesto que la relación entre “ladrón” y “persona” es de inclusión, no de identidad, de modo que sabemos que existen otros subgrupos dentro de la clase “persona” que no coinciden con la subclase “ladrón”.

³⁵⁸ Que los mohistas seguían como escuela esta visión rigorista de la pena de muerte queda atestiguado por el siguiente pasaje del *Lushi chungiu*: “Fu Tun, un famoso escolar de la escuela mohista, solía vivir en el estado de Qin. Una vez su hijo mató a alguien. El rey Hui del estado de Qin le dijo a Fu Tun: “Puesto que eres tan viejo, y este es vuestro único hijo, ya he dicho al oficial al cargo de la justicia que no le ejecute. Por favor escúchame esta vez.” Fu Tun dijo: “De acuerdo a las regulaciones seguidas por los escolares de nuestra escuela, cualquiera que haya matado a otra persona debería ser sentenciado a muerte, y cualquiera que hiera a otra persona debería ser castigado. Esta regulación pretende detener los asesinatos y las agresiones a los demás. Y detener los asesinatos y las agresiones a los demás debería ser considerado como la mayor rectitud del mundo. Aunque seas tan amable de perdonarle y haber ordenado al oficial que no le ejecute, no me atreveré a actuar contra la regulación de nuestra escuela.” Él no estuvo de acuerdo con el rey Hui y mató a su hijo.” *Lushi chungiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 33-35.

Los dos siguientes ejemplos amplían estos dos casos uniéndolos a la semántica de dos verbos, “disgustar” y “desear”, que implican que la actitud del hablante se refiere a la cualidad criminal del subgrupo “ladrones” y no a su cualidad de persona: “disgustarte que haya muchos ladrones no es disgustarte que haya muchas personas” y “desear que no haya ladrones no es desear que no haya personas”. En estos casos, el enunciado “los ladrones son personas” no implica la aplicación del objeto persona a ambos verbos tanto por la semántica de dichos verbos (no me disgusto con la persona, sino con el ladrón) como por la relación de inclusión de clases.

A partir de aquí se establece realmente la analogía con los dos enunciados que preparan el camino a la afirmación de la doctrina mohista: “amar a los ladrones no es amar a las personas” y “no amar a los ladrones no es no amar a las personas”. Lo que se nos está diciendo es que el funcionamiento del verbo “amar” en este contexto es análogo al funcionamiento de los verbos “disgustar” y “desear”. Como señala el “*Xiao qu*”, si aceptamos que la semántica de los tres verbos es análoga, no podemos aceptar los dos primeros enunciados (como se hace comúnmente) y rechazar el tercero, como hacían los rivales de los mohistas. Y si aceptamos que cuando se odia a un ladrón no se está odiando a una persona, tendremos que aceptar que cuando se castiga a ese ladrón tampoco se le está castigando en su calidad de persona, sino de ladrón. Si bien los primeros pasos podrían interpretarse desde la perspectiva de una lógica de clases, el último paso antes de la inferencia, “amar a un ladrón no es amar a las personas” ya no puede ser justificado de este modo. Partiendo del principio de caridad, tenemos que suponer que para los neomohistas el argumento tiene sentido y que todos los pasos están justificados. Para ello, tenemos que realizar una interpretación de este último enunciado en términos de análisis del lenguaje, y no de lógica de clases. Por tanto, lo más verosímil es considerar que los casos anteriores tienen el mismo fundamento desde el punto de vista de sus proponentes, aunque estos enunciados sí puedan ser interpretados de modo caritativo desde la lógica de clases. Pero hacerlo así con el conjunto del argumento supondría, o bien que el último enunciado hace fracasar el argumento, o bien que los neomohistas están utilizando un modelo al comienzo del argumento (la lógica de clases) y otro distinto al final (análisis del lenguaje y argumentación analógica).

Los otros dos ejemplos que aparecen en el “*Xiao qu*” tienen la misma forma sintáctica pero una semántica distinta. En ambos casos, los primeros enunciados son atributivos con la cópula expresada por yuxtaposición y un *ye* final pero, a diferencia de los anteriores, la predicación no puede considerarse como pertenencia a una clase, salvo que entendiéramos esta de una forma muy amplia y poco natural (objetos hechos de madera), sino como una predicación atributiva que indica el material del que están hechos los objetos (“un carro es *de* madera”, “un bote es *de* madera”). Los segundos enunciados indican una acción (*cheng* 乘 “montar” y *ru* 入

“entrar”) que se realiza con el sujeto del enunciado anterior actuando en este caso no como objeto ya que los verbos no son transitivos sino como adverbio de lugar. A continuación, se niega que la predicación del primer enunciado pueda sustituirse por el complemento de lugar en el segundo enunciado (“montar en carro no es montar en madera”, “entrar en un bote no es entrar en madera”). Nos encontramos por tanto con un caso en el que la no aplicabilidad del predicado al segundo enunciado se debe a que en realidad no existe una relación de pertenencia a clase. Por esa razón, no es planteable que pueda sustituirse el término que hace de sujeto en el primer enunciado por el término que hace el papel de atributo³⁵⁹. En realidad, estos ejemplos no sirven para trazar una analogía con la doctrina diana ya que se trata de casos muy diferentes. Sin embargo, su forma gramatical es idéntica. Por tanto, podemos suponer que estos ejemplos tienen una de estas dos intenciones: o bien sirven para trazar una analogía distinta de la que no tenemos el término diana, por lo cual no podemos conocer en qué consiste; o bien se utilizan precisamente para señalar que la forma gramatical no es suficiente para resolver el problema de la inferencia. Si suponemos que este es el caso, lo que los mohistas nos estarían diciendo implícitamente es que los formalismos estrictamente sintácticos, como el occidental, no son capaces de reflejar por sí mismos las relaciones de inferencia ya que dos formas sintácticas idénticas pueden representar relaciones lógicas muy distintas. Sin embargo, esta interpretación parece sugerir que los neomohistas están respondiendo a un problema, el del valor del formalismo estrictamente sintáctico, que en realidad nadie plantea en su contexto cultural. Por tanto, aunque el rechazo de dicho formalismo esté realmente implícito en estos ejemplos, tenemos que considerar que, de manera consciente, los neomohistas están simplemente queriendo indicar que no todos los casos de predicación en que se afirma que algo es “esto” permiten también decir que es “así” cuando esos términos aparecen en el contexto de un enunciado con un verbo no copulativo.

En el “*Da qu*” encontramos un párrafo en el que aparecen ejemplos que también pueden considerarse casos de “es esto y no es así” y que tienen una estructura diferente a los anteriores. Se trata del párrafo 2 en el que se dice:

“Considerar (wei 為) un elaborado funeral como una manifestación del amor por los padres de uno es amar a los padres de uno. Considerar un elaborado funeral como un beneficio para los padres de uno no es beneficiar a los padres de uno.

³⁵⁹ Graham afirma que “entrar en madera” es una expresión idiomática que significa “penetrar” o “poner en remojo”, y supone que “montar en madera” debe tener un sentido idiomático por el estilo, aunque desconocido. Esta sería una explicación alternativa de por qué el primer enunciado “es esto” y el segundo “no es así”. Pero Graham tampoco es capaz de determinar cuál es la intención de esta distinción, es decir, cuál es la doctrina o afirmación mohista que se pretende defender de este modo. GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.487.

Considerar que la música beneficia al hijo de uno y desearla para su hijo es amar al hijo de uno. Considerar que la música beneficia al hijo de uno y buscarla para su hijo no es beneficiar al hijo de uno.”

En estos casos la clave del argumento se encuentra en el verbo *wei*, que en chino clásico puede usarse como cópula (“ser”) pero también como “hacer”, “pensar” o “tomar como”³⁶⁰. Cada uno de los dos ejemplos se compone de cuatro enunciados, en los que los dos primeros forman un caso positivo (es esto y es así) y los dos últimos un caso negativo (es esto y no es así). La diferencia entre los casos positivos y los negativos no se encuentra en la forma gramatical, que es idéntica en ambos casos, sino en el contenido de la creencia a la que se refiere el verbo *wei*. En los casos positivos, se trata de creencias subjetivas, de modo que la aplicabilidad de la predicación viene asegurada por la sinceridad del hablante: si yo creo que A es bueno y llevo a cabo A, mi intención es buena. Los casos negativos consisten por el contrario en creencias que se refieren a resultados (beneficios), y por consiguiente son contrastables empíricamente, de modo que no son simples creencias subjetivas. Por ello, la sinceridad del hablante ya no garantiza la verdad del segundo enunciado, puesto que si yo creo que A va a ser beneficioso y llevo a cabo A, puedo estar actuando con buena intención, pero eso no implica que efectivamente se produzca el resultado esperado, ya que dicho resultado no depende tan sólo de mi sinceridad, sino también de la objetividad de mi creencia.

Ambos ejemplos se utilizan por tanto para marcar una diferencia entre la intención y el resultado, un tema recurrente en el pragmatismo mohista y que aparece claramente definido en los cánones A8 y A13. Lo más interesante de este ejemplo es que nos permite ver cómo los neomohistas utilizan en la práctica la división en tipos del “*Xiao qu*”: a pesar del parecido sintáctico de los enunciados positivos y los negativos, estos pertenecen a dos clases distintas (el tipo 1 los positivos, “es esto y es así”, y el tipo 2 los negativos “es esto y no es así”), de modo que la inferencia que sería válida en un caso (respecto a las intenciones) sería inadmisibles en el otro (respecto a los resultados).

IX.3.3. Tipo 3: 不是而然. No es esto y es así.

El tercer tipo de relaciones entre enunciados plantea una situación sorprendente, en la que algo que no puede ser considerado “esto” en un enunciado atributivo, puede serlo sin embargo cuando ese mismo enunciado se encuentra modificado por otro verbo. En este caso, la predicación del primer enunciado es negativa (A no es B),

³⁶⁰ BARNES, A., STARR, D. y ORMEROD, G. *Du's Handbook of Classical Chinese Grammar*. G.B: Alcuin Academics. 2009. Pág.18-21.

con lo cual no puede existir ni una relación de identidad ni tampoco de pertenencia a clase, ni tan siquiera de posesión de una cualidad. Sin embargo, cuando A y B se convierten en objeto de otro verbo, sí puede establecerse una predicación afirmativa.

Todos los ejemplos de este tipo, salvo el enunciado diana que representa la doctrina mohista que se quiere defender, tienen en común el uso de *qie* 且 en posición inicial³⁶¹. En todos los ejemplos del “*Xiao qu*” el término *qie* se utiliza como partícula temporal, lo cual coincide con la definición que se da de dicho término en el canon A33:

“A punto de (qie 且) es decir (algo) va a ser así. Ex: De antemano uno dice a punto de; después, uno dice ya; en el momento de ocurrir, también es a punto de.”

且夫讀書，非書也；好讀書，好書也
Estar a punto de leer un libro no es leer un libro. Gustarte leer un libro es gustarte los libros.
且鬥雞，非雞也；好鬥雞，好雞也
Estar a punto de pelear gallos no es pelear gallos. Gustarte las peleas de gallos es gustarte los gallos.
且入井，非入井也；止且入井，止入井也
Estar a punto de caer en un pozo no es caer en un pozo. Detener a alguien que está a punto de caer en un pozo es evitar que caiga en un pozo.
且出門，非出門也；止且出門，止出門也
Estar a punto de cruzar una puerta no es cruzar una puerta. Detener a alguien que está a punto de cruzar una puerta es evitar que cruce una puerta.
且夭，非夭也；壽夭也
Estar a punto de morir joven no es morir joven; longevidad no es morir joven”
有命，非命也；非執有命，非命也
Considerar que hay Destino no significa que hay destino y “rechazar el fatalismo es rechazar el Destino”

En este caso, el enunciado diana se refiere a la doctrina mohista de rechazo del destino (*fei ming* 非命), que se expresa de dos maneras. La segunda es un enunciado perfectamente comprensible (*fei zhi you ming, fei ming ye* 非執有命, 非命也, “rechazar sostener que hay destino es rechazar el destino), pero la primera es un enunciado paradójico, ya que se dice “*you ming, fei ming ye*” 有命, 非命也, literalmente “hay destino, no es destino”.

Para entender esta aparente paradoja, hay que tener en cuenta que el término *ming* se incluye en la expresión “*tian ming*” 天命 (“decreto del Cielo”) que proviene de la teoría política utilizada por la dinastía Zhou para justificar su usurpación del

³⁶¹ Ibid. Pág. 22-24.

poder. Según esta doctrina la dinastía reinante gobernaba en virtud del mandato obtenido del Cielo, pero perdía el mandato, que pasaba a una nueva dinastía, cuando sus gobernantes no lo ejercían debidamente. Los mohistas consideraban que una de las formas en que se mostraba la posesión del mandato del Cielo era la capacidad para ordenar el Estado, beneficiar a la población y cubrir sus necesidades, mientras que un fracaso en estas tareas implicaba que se había perdido el mandato. Los mohistas convertían de este modo la doctrina semireligiosa de los Zhou en un planteamiento pragmático según el cual la autoridad política se justificaba por sus logros. Pero esta interpretación del “mandato del Cielo” no supuso un cambio terminológico, y en el *Mozi* se afirma la existencia del “*tian ming*” en el capítulo 19, “Condena de la guerra ofensiva III”:

“En los tiempos antiguos, cuando los San Miao estaban en gran desorden, el Cielo decretó (tian ming, 天命) su destrucción. [...] El Cielo envió su decreto (ming 命) a Yu al palacio de Xuan, y Yu mismo tomó la tableta imperial del Cielo para atacar a los You Miao.”³⁶²

Los mohistas aceptan por tanto la existencia de un “mandato del Cielo”, pero al mismo tiempo rechazan que existiera destino, ya que la obtención o pérdida del mandato no dependía de fuerzas ajenas a la voluntad humana sino de las propias acciones. En definitiva, los mohistas sostienen dos doctrinas que utilizan el término *ming*: la doctrina de la “voluntad del Cielo”, según la cual el Cielo sanciona el gobierno que beneficia al pueblo y abandona a los tiranos, lo que justifica la rebelión contra los mismos, y la doctrina de “rechazo del destino”, según la cual los sucesos no están predeterminados por una voluntad ajena a la humana, sino que son el resultado de nuestra propia conducta. De ese modo, la sanción del Cielo no implica fatalismo, sino que es la consecuencia natural de nuestras propias acciones. Teniendo esto en cuenta, debemos entender el enunciado “*you ming, fei ming ye*” como “decir que hay mandato no implica decir que hay destino”, que es ciertamente la postura mohista. La expresión “*zhi you ming*” 執有命, “sostener que hay destino”, que aparece rechazada en el otro enunciado, es precisamente la que los mohistas utilizan en el capítulo 35, “Contra el destino I”, para denominar a aquellos que defienden la existencia del destino (*zhi you ming zhe* 執有命者).

Esta situación implica que los mohistas podían ser atacados en su rechazo del destino alegando que de hecho lo aceptaban, puesto que afirmaban la existencia del “mandato”, al que se refieren con el mismo término. También se podía objetar a esta doctrina que los mohistas afirmaban que el futuro podía ser conocido, como puede verse en este pasaje del capítulo 49 del *Mozi*:

³⁶² The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 189.

“Peng Qingshengzi dijo: “Nosotros sabemos lo que ocurrió en el pasado, pero no sabemos lo que ocurrirá en el futuro” Mozi dijo: Supón que tus padres viven a cien millas de ti y están enfrentando un peligro inminente. Si puedes llegar donde ellos viven en un día, podrás salvarlos; si no puedes, morirán. Puedes escoger entre un carro fuerte con un buen caballo o un carro roto con un caballo débil. ¿Qué prefieres?” Peng Qingshengzi dijo: “Por supuesto, prefiero el carro fuerte con un buen caballo porque puede llevarme allí más rápidamente” Mozi dijo: “Entonces, ¿cómo puedes decir que no conocemos lo que sucederá en el futuro?”³⁶³

Por supuesto, admitir la posibilidad de realizar predicciones sobre el futuro a partir de la experiencia pasada no implica la aceptación de un destino ajeno a la voluntad humana. Pero los mohistas aceptaban también la existencia de causas necesarias, que constituyen de hecho el tema del canon A1, el primero del *Mo Jing*, y llegan a decir en el canon B50 que *“lo que está a punto de ser no puede ser detenido”* (*qie ran bu ke zhi* 且然不可止) porque, como se dice en la explicación *“lo que está a punto de ser así es necesariamente así. Lo que está a punto de llegar a un fin necesariamente llega a un fin”* (*qie ran bi ran, qie yi bi yi* 且然必然, 且已、必已).

El primer grupo de dos ejemplos se vincula a la objeción que se basa en el doble uso del término *ming*. El primer ejemplo es unánimemente enmendado añadiendo varios términos, por paralelismo con el segundo ejemplo, al enunciado que realmente aparece en la *Patrología Taoísta* (*qie fu du shu, fei hao shu ye*, 且夫讀書, 非好書也) hasta quedar *“qie fu du shu, fei du shu ye, hao du shu, hao shu ye*, 且夫讀書, 非讀書也; 好讀書, 好書也. Al segundo ejemplo también se le añade un término en la segunda parte del primer enunciado, de modo que en lugar de decir *“qie dou ji, fei ji ye”* 且鬥雞, 非雞也, tal como aparece en la *Patrología Taoísta*, dice *“qie dou ji, fei dou ji ye”* 且鬥雞, 非鬥雞也. Estas enmiendas se realizan porque se entiende que este ejemplo (y por paralelismo el anterior) se basa en las relaciones temporales, exactamente igual que los dos ejemplos siguientes. Por ello, se modifica el texto para que diga *“estar a punto de pelear gallos no es pelear gallos”*, suponiendo que quiere decirse que la primera es una acción no realizada todavía y la segunda una acción ya iniciada, y que por tanto ambos términos no pueden identificarse.

Sin embargo, se mantiene el término *“gallo”* aislado en la segunda parte del segundo enunciado, cuando se dice *“gustarte las peleas de gallos es gustarte los gallos”* (*hao dou ji, hao ji ye*, 好鬥雞, 好雞也). Pero este último enunciado no parece tener ninguna relación con el sentido temporal del primero. Existe otra posibilidad, y es considerar que el segundo ejemplo está completo tal y como aparece en la *Patrología Taoísta*, es decir, con la última parte del primer enunciado con sólo *“gallo”*, y no *“pelear gallos”*, y enmendar el primer ejemplo siguiendo la

³⁶³ Ibid. Pág. 717-19.

misma estructura. En ese caso, lo que tendríamos sería dos ejemplos en los que el primer y el segundo enunciado de cada ejemplo dependen del sentido de un verbo que modifica al verbo principal, en el primer caso *qie* 且, y en el segundo *hao* 好. Los ejemplos consistirían por tanto en indicar cómo la diferente semántica de ambos verbos hace que lo que no puede ser identificado en el primer caso (lo que no es esto), pueda sin embargo serlo en el segundo (sea así).

El primer ejemplo diría “estar a punto de leer un libro no es un libro; gustarte leer libros es gustarte los libros”. Los dos enunciados suenan perfectamente razonables. Efectivamente “leer un libro” no es “un libro”. Bajo ningún sentido puede decirse que la acción que designa la primera expresión pueda ser equivalente al objeto designado por la segunda. Sin embargo, sí decimos que “gustarte leer libros” y “gustarte los libros” significan lo mismo. En realidad, no deberían significar lo mismo puesto que las expresiones “leer libros” y “libro” no significan lo mismo. Pero los usos de estas expresiones hacen que, pragmáticamente, sean equivalentes. Esa equivalencia depende de la semántica del verbo “gustar” y de las características del término a que se aplica, en este caso “libros”, porque alguien que le gusten los libros suponemos inmediatamente que lo que le gusta de ellos es leerlos, no comérselos. En este caso, los libros parecen tener un solo uso, pero no es así en el ejemplo de los gallos. Decir que “gustarte las peleas de gallos” es “gustarte los gallos” implica que la expresión “gustarte los gallos” se refiere a las peleas de gallos, y no por ejemplo a comer gallos, que en este caso sería una interpretación posible. Es por tanto una característica pragmática del lenguaje, que depende de los usos establecidos, lo mismo que en español decimos “le gustan los toros” refiriéndonos a las corridas de toros, y a nadie se le ocurriría interpretar que la expresión signifique que le gusta “montar toros” o “comer toros”, aunque ambas interpretaciones sean semánticamente posibles.

Bajo esta interpretación de los dos ejemplos, lo que los mohistas estarían intentando establecer es que estos usos son análogos a los del término *ming*. Mientras que la expresión “hay mandato” (you *ming*;) no implica “hay destino”, la expresión “rechazo sostener que haya *ming*” implica “rechazo la existencia del destino”. En el primer caso, *ming* se utiliza con dos sentidos distintos, que no se pueden identificar lo mismo que no se identifican “leer libros” y “libro” o “pelear gallos” y “gallo”. En el segundo caso, la semántica del verbo *zhi* 執, “sostener”, implicaría que nos estamos refiriendo al destino y no al mandato. Lo que los mohistas están haciendo, por tanto, es mostrar que el uso que de hecho ellos hacen de este término en sus escritos existe en el lenguaje común para otros términos. Es decir, que existen otros casos de términos que no pueden identificarse en unos contextos, pero sí en otros.

El segundo grupo de ejemplos es bastante más claro, y se refiere directamente a las relaciones de causalidad necesaria. Como hemos dicho, los mohistas defienden, como parte de su epistemología objetivista, que existen relaciones necesarias de

causalidad y que estas pueden ser conocidas, permitiendo así realizar predicciones sobre el futuro. Ahora bien, puede interpretarse, aunque no es desde luego la intención de los mohistas, que la causalidad necesaria implica que todo cuanto sucede no podría suceder de otro modo, y por tanto que existe determinismo. La función del segundo grupo de ejemplos es impedir esta interpretación de la causalidad mohista y presumiblemente hacer frente a una acusación de inconsistencia al aceptar las relaciones necesarias y negar el destino simultáneamente.

Los dos ejemplos de este grupo tienen exactamente la misma estructura. El primer enunciado niega una relación de implicación entre la posibilidad de un suceso (estar a punto de caer en un pozo, estar a punto de cruzar una puerta) y la ocurrencia de dicho suceso (caer al pozo, cruzar la puerta). Este enunciado representa por tanto la inexistencia de determinismo. Los segundos enunciados de cada ejemplo dependen de un verbo que modifica a los enunciados anteriores, concretamente el verbo *zhi* 止, “detener”. Cuando los enunciados anteriores actúan como objeto de este verbo, sí puede afirmarse la implicación entre ambos.

El verbo *zhi* realmente modifica el valor de verdad de dichos enunciados, ya que “detener” a alguien que está a punto de caer en un pozo no es hacer que la caída sea posible, sino precisamente eliminar dicha posibilidad. Por tanto, hacer que la posibilidad del suceso deje de existir equivale a impedir que el suceso se produzca, de modo que “evitar estar a punto de caer” implica “evitar que caiga”. Entre ambos enunciados existe una relación necesaria, que sin embargo no implica destino ya que podríamos no haber detenido a la persona que está a punto de caer. Sin embargo, una vez que lo hemos hecho, necesariamente estamos al mismo tiempo impidiendo que caiga de hecho. Este planteamiento puede parecer contradictorio con la afirmación que se hace en el canon B50 según la cual “*lo que está a punto de ser no puede ser detenido*”. Sin embargo, si cruzamos este canon con lo que se dice en el canon A33 podemos resolver la aparente contradicción. En dicho canon se afirma que se utiliza *qie* 且 en dos casos: de antemano, y en el momento de ocurrir. Evidentemente, estos dos significados de *qie* tienen implicaciones muy diferentes respecto a la causalidad necesaria. Un suceso del que decimos “de antemano” que está a punto de suceder es un suceso posible que todavía no se ha iniciado; un suceso del que decimos que está a punto de suceder en el momento de ocurrir es que acaba de iniciarse. El primero puede ocurrir finalmente o no; el segundo ocurrirá con seguridad porque la causalidad necesaria que lo provoca ya se ha puesto en marcha. Debemos entender que el *qie* de los dos ejemplos del “*Xiao qu*” se refiere a la primera acepción, “de antemano”. El primer enunciado trata de un suceso que todavía no ha empezado a ocurrir y que no puede identificarse con un suceso efectivo. En el segundo enunciado ese mismo suceso puede ser detenido precisamente porque es un suceso que todavía no se ha iniciado (no estamos ya empezando a caer en el pozo). Sin embargo, la relación entre “detener a alguien que está a punto de caer en un pozo” y “evitar que caiga en el pozo” es la misma relación

de necesidad que se produce entre el *qie* que ya se ha iniciado, y la consecución del suceso.

En este tercer tipo aparece otro ejemplo que está marcado como un enunciado diana, puesto que aparece después de que el párrafo diga “si esto es así, entonces”, lo que indiscutiblemente implica que se trata de una doctrina cuya defensa se apoya en los enunciados anteriores. Se trata de un enunciado muy controvertido que ha sido considerado por algunos editores (por ejemplo Bi Yuan)³⁶⁴ como simplemente ininteligible. Este enunciado dice “estar a punto de morir joven no es morir joven. La longevidad es morir joven” (*qie yao, fei yao ye. Shou yao ye* 且夭，非夭也；壽夭也) El primero de los enunciados no plantea problema alguno: está claro que estar a punto de morir joven no es lo mismo que morir joven de hecho. El problema lo plantea el segundo enunciado, que es claramente paradójico. Podría pensarse que simplemente se ha perdido una negación en este segundo enunciado, lo que nos daría “longevidad es no morir joven”. Sin embargo, aunque este enunciado sería perfectamente razonable, no encajaría en esta sección, puesto que estamos hablando del tipo 3, que consiste en casos en que algo “no es esto, pero es así”. Por tanto, para que el enunciado pertenezca a este grupo, la primera sentencia tiene que ser negativa y la segunda afirmativa, como efectivamente ocurre. Por tanto, la identificación entre “longevidad” y “morir joven” no puede deberse a un error de transcripción. En cualquier caso, dado que el enunciado es tratado como un caso diana, debe constituir una doctrina mohista. Pero no disponemos de ningún otro texto mohista en el que figure dicha doctrina, de modo que resulta imposible interpretar su significado exacto.

IX.3.4. Tipo 4: 一周而一不周, uno generalizado y otro no generalizado.

En el cuarto tipo, como en el primero, con el que por cierto está relacionado, tan sólo se ofrece un ejemplo fuente y un ejemplo diana. En este caso la doctrina diana es nuevamente el amor universal. Los ejemplos consisten en pares de enunciados con un mismo verbo en su forma afirmativa y negativa, siendo que cada uno de ellos requiere una extensión diferente del objeto (universal o particular) para que pueda considerarse que se realiza la acción.

³⁶⁴ Ibid. Pág.630.

乘馬，不待周乘馬然後為乘馬也；有乘於馬，因為乘馬矣
Montar caballos no depende de montar generalizadamente a los caballos para que sea montar caballos. Monta un caballo y por esta razón monta caballos.
逮至不乘馬，待周不乘馬而後不乘馬 ¹
No montar a caballo depende de un generalizado no montar a caballo para que se considere no montar a caballo.
愛人，待周愛人而後為愛人
Amar a la gente depende de un amor generalizado a la gente y solo entonces es amor a la gente
不愛人，不待周不愛人；不周愛，因為不愛人矣
No amar a la gente no depende de no amar generalizadamente a la gente. Cuando no se ama en general, no se ama a las personas.

En el caso de “montar caballos”, la forma afirmativa del verbo requiere tan sólo un objeto particular: si se es capaz de montar algún caballo se considera que una persona sabe montar a caballo, y no es necesario que monte a todos los caballos que existen. Sin embargo, en su forma negativa “montar caballos” requiere un objeto universal y negativo: para decir que alguien no monta a caballo es preciso que no monte ningún caballo. En el momento que monte un caballo, ya no es cierto decir de él que “no monta a caballo”.

Lo más curioso de este tercer tipo es que se presenta una analogía inversa, es decir, que el caso afirmativo de “montar caballos” se corresponde con el caso negativo de “amar a las personas” y el caso negativo de “montar caballos” se corresponde con el caso afirmativo de “amar a las personas”. En efecto, según la doctrina mohista se considera que uno “ama a las personas” (es decir, a la humanidad) si el objeto del amor es universal, o sea, si se ama a todas y cada una de las personas, y no si tan sólo se ama a unas cuantas personas particulares (aquellas que pertenecen a mi grupo, se entiende). Sin embargo, en el caso negativo, basta no amar a una persona concreta para que pueda decirse que el sujeto no ama a las personas. Por tanto, lo que se está marcando con la analogía no es un funcionamiento similar de ambos verbos “montar” y “amar”, sino justamente su funcionamiento inverso. La analogía no se utiliza por tanto para fundamentar el funcionamiento afirmativo-universal y negativo-particular del verbo “amar”, sino para establecer que en el funcionamiento de un verbo puede existir una asimetría en cuanto a la extensión del objeto. El ejemplo de “montar caballos” es un caso claro de dicha asimetría. Si aceptamos la existencia de esa asimetría en el verbo “montar”, nos vemos obligados a aceptar la posibilidad de que exista una asimetría semejante, ya sea en el mismo sentido o en sentido inverso, en otros verbos.

Este ejemplo muestra que en realidad el enunciado del tipo 1 “un caballo blanco es un caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo” no puede utilizarse

para establecer por analogía la doctrina del amor universal, ya que los verbos “montar” y “amar” tienen un funcionamiento inverso en cuanto a su objeto y en consecuencia el caso “montar un caballo” no es adecuado para establecer una analogía con “amar a la humanidad”.

IX.3.5. Tipo 5: 一是而一非, uno es esto y uno no es esto.

El último tipo es el que reúne más casos diferentes y, al contrario que los otros cuatro tipos, carece de un enunciado que se refiera a una doctrina mohista, con lo cual no se especifica qué enunciados serían la diana de las posibles analogías trazadas desde estos ejemplos. Algunos de ellos pueden relacionarse con enunciados del “*Da qu*” que sí se refieren a doctrinas mohistas, como veremos según los vayamos comentando. Pero lo más probable es que no haya una única doctrina que sirva de diana a todos los ejemplos.

Estos ejemplos tienen en común la presencia de una misma forma gramatical cuyas implicaciones (es esto o no es esto) varían en función de los elementos que la completan. Sin embargo, las formas gramaticales en cuestión, así como los elementos lingüísticos relevantes para su funcionamiento, varían de un caso a otro. Se trata, sin duda, del tipo más variopinto de los cinco que plantea el “*Xiao qu*”.

居於國，則為居國；有一宅於國，而不為有國
Si alguien vive en un reino entonces es un habitante del reino; si alguien tiene una morada en el reino, no tiene el reino.
桃之實，桃也；棘之實，非棘也
La fruta del melocotón es el melocotón, la fruta del ji no es el ji.
問人之病，問人也；惡人之病，非惡人也
Preguntar por la enfermedad de una persona es preguntar por la persona; detestar la enfermedad de una persona no es detestar a la persona.
人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也
El espíritu de una persona no es la persona; el espíritu de un hermano mayor es el hermano mayor. Sacrificar al espíritu de una persona no es sacrificar a la persona; sacrificar al espíritu del hermano mayor es sacrificar al hermano mayor.
之馬之目盼則為之馬盼；之馬之目大，而不謂之馬大
Si los ojos de un caballo son ciegos, uno dice que el caballo es ciego. Si los ojos de un caballo son grandes, uno no dice que el caballo es grande.
之牛之毛黃，則謂之牛黃；之牛之毛眾，而不謂之牛眾
Si el pelo de este buey es marrón, uno dice que es un buey marrón. Si el pelo de este buey es mucho, uno no dice que los bueyes sean muchos.
一馬，馬也；二馬，馬也。馬四足者，一馬而四足也，非兩馬而四足也

Un caballo es “caballo”. Dos caballos son “caballo”. Caballo con cuatro patas, es un caballo y cuatro patas, no dos caballos y cuatro patas.
一馬，馬也。馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白
Un caballo (blanco) es un caballo. Respecto a algunos caballos siendo blancos, hay (al menos) dos caballos y alguno es (uno es) blanco, no hay un caballo y alguno es (uno es) blanco

El primer ejemplo trata acerca de la estructura “sintagma verbal + complemento”, y su relación con la posible adjetivación del verbo. En el primer enunciado, el verbo *ju* 居, “habitar”, puede ser adjetivado en este contexto, de modo que decir “habita en el país” implica “es habitante del país”. Por el contrario, en el segundo enunciado, el verbo *you* 有, “tener”, no puede ser adjetivado en este contexto, de modo que decir “posee una casa en el país” no implica “posee el país”. En realidad, los casos son tan distintos que es difícil entenderlos como ejemplo de una misma estructura que unas veces es esto y otras veces no. En efecto, se están comparando un verbo intransitivo (*ju* 居) con un verbo transitivo que además tiene un objeto (“tener una casa”, *you yi zhai*, 有一宅). No sólo los verbos se comportan de manera diferente, sino que las estructuras gramaticales también son diferentes, ya que el primer verbo carece de complemento. Por tanto, la comparación debe estar centrada en el único elemento común a los dos enunciados, el complemento de lugar *yu guo* 於國. Sería este elemento el que puede considerarse “esto” o “no esto” en función de las construcciones gramaticales con las que se asocia, de modo que en el primer caso se podría denominar a la persona que habita el país con el nombre de dicho país, pero no se podría denominar a la persona que posee una casa en el país con el nombre del país.

El sintagma *yu guo* 於國, “en el país”, indica que se pertenece a ese reino cuando actúa como complemento del verbo *ju*, de modo que quien habita en el reino puede ser denominado por medio del lugar que habita (un “hombre que habita en Chu” es “un hombre de Chu”). Sin embargo, este mismo sintagma no puede indicar pertenecía con el verbo *you*. Si *guo* se utilizase como objeto del verbo *you*, en el sentido de “poseer un país” (por ejemplo, siendo su soberano), no podría ir acompañado del término *yu* 於, que es una preposición que tiene sentido de localización. El sintagma *yu guo* utilizado con *you* obliga por tanto a que *you* tenga un objeto distinto de *guo*, y por tanto hace imposible la denominación del sujeto poseedor a partir del nombre del país: si adjetivásemos este enunciado, tendríamos un “poseedor de una casa”, no un “poseedor del país”. El problema que trata este ejemplo es por tanto si una denominación de lugar puede o no utilizarse para denominar a un sujeto relacionado con dicho lugar. Este es el tema que se trata en el párrafo 14 del “*Da qu*”, donde se distingue entre la denominación sobre la base de la forma y la apariencia y la denominación sobre la base de la morada (*ju* 居) o procedencia (*yun* 運). En dicho párrafo esta cuestión se vincula a la correcta

correspondencia entre nombres y entidades (*ming shi* 名實). El ejemplo del “*Xiao qu*” estaría por tanto estableciendo en qué casos la denominación por lugar es aceptable y en cuáles no.

El segundo ejemplo también se refiere a las denominaciones. En este caso, la estructura común es *zhi shi* 之實, “fruto de”. Se exponen dos casos diferentes, uno en el que la denominación del árbol y la del fruto coinciden (*tao* 桃, “melocotón-melocotonero”) y otra en la que no coinciden (*ji* 棘, “azufaifo espinoso”, pero cuyo fruto se denomina *zao* 枣, “azufaifa o dátil chino”). En este caso, la diferencia parece radicar meramente en el uso del lenguaje, ya que no existe ninguna otra razón aparte del convencionalismo para denominar en un caso al fruto con el mismo nombre del árbol del que procede, y no hacerlo en el otro caso. El ejemplo vendría a decir por tanto que no todas las entidades se denominan convencionalmente a partir de su procedencia, con lo que este ejemplo sería complementario del anterior, que se centra en la denominación por morada.

El cuarto ejemplo comparte con el segundo el uso de *zhi* como marcador atributivo “A de B”. En este caso el elemento común a los dos enunciados del ejemplo es *zhi gui* 之鬼, “espíritu de”, y afortunadamente en este caso sí podemos relacionarlos con una doctrina mohista gracias a que el mismo ejemplo aparece en el párrafo 10 del “*Da qu*”. Este párrafo dice:

“En todas partes se estudia el amor a la gente. El amor de muchas generaciones y el amor de pocas generaciones es el mismo. En el amor universal son también lo mismo. El amor por las generaciones pasadas y el amor por las generaciones futuras son el mismo que el amor a la generación presente. El espíritu de una persona no es la persona. El espíritu de un hermano mayor es el hermano mayor.”

En este ejemplo se plantea que la misma construcción atributiva “espíritu de X” no se puede identificar con el sujeto X cuando se considera a este como individuo, pero si se puede identificar cuando se le considera como una relación familiar. El significado del primer enunciado es evidente: el espíritu de una persona no es esa persona, ya que por “persona” entendemos el individuo mientras vive, y dicho individuo ha dejado de existir como tal cuando muere. Sin embargo, aunque el espíritu de la persona no sea ya la persona misma, la relación familiar que se guarda con el espíritu sí es la misma que la que se guardaba con la persona mientras estaba viva, de modo que el tratamiento que recibe el espíritu de un hermano mayor es el que recibe un hermano mayor. En los sacrificios que se realizaban a los antepasados, estos guardaban entre sí las mismas relaciones de preeminencia que hubieran existido entre ellos en vida, hasta el punto de que, cuando se utilizaban personas vivas para representar el papel de los antepasados, estas tenían que ser tratadas

durante el ritual según la condición del espíritu representado y no según su propia condición.³⁶⁵

La relación de esta situación con la diana de la analogía parece bastante obvia: en el caso del espíritu de un hermano mayor, este sigue siendo nuestro hermano mayor aunque ya no exista como persona, porque la relación familiar con el espíritu es la misma que se tenía con la persona. En cuanto al amor hacia las generaciones pasadas o futuras, es también el mismo, con independencia de que las personas de esas generaciones existan o no, puesto que el amor universal nos relaciona con dichas personas en tanto que miembros de la humanidad, y no como individuos concretos. Y del mismo modo que un hermano mayor deja de ser persona cuando muere, pero no deja de ser hermano mayor, una generación forma parte de la humanidad tanto durante su existencia como cuando ya ha desaparecido.

El tercer ejemplo tiene una estructura semejante a este último, salvo que en este caso es el verbo el que cambia de un enunciado a otro, mientras que el objeto se mantiene idéntico. Dicho objeto es “*ren zhi bing*” 人之病, “enfermedad de una persona”, y se trata como en el caso anterior de un sintagma nominal “X de Y”. El ejemplo trata acerca de si, en función de la semántica del verbo empleado, la acción sobre el sintagma nominal puede identificarse o no con la acción sobre el nombre que aparece en dicho sintagma ejerciendo el papel de “poseedor” del sustantivo que constituye el núcleo del sintagma, en este caso el término *ren* 人, (“persona”).

Como en todos los ejemplos del tipo 5, una de las opciones permite la identificación, mientras que la otra no. En el caso del primer enunciado, el verbo “preguntar” (*wen* 問) implica interesarse no sólo por la enfermedad, sino principalmente por la persona que la sufre. Puede por tanto afirmarse la identidad y decir que preguntar por la enfermedad de una persona es equivalente a preguntar por la persona. Sin embargo, la semántica del verbo “detestar” (*wu* 惡) es diferente. En este caso, la acción recae directamente sobre el sustantivo que hace de núcleo del sintagma, es decir, sobre la “enfermedad”, y de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, sobre la persona que sufre dicha enfermedad. Sin embargo, la relación no depende exclusivamente de la semántica del verbo, sino también del contenido semántico del sintagma nominal y de los usos culturales habituales. Podemos imaginar un caso en el que utilizando el mismo verbo no se cumpla la relación de implicación que ilustra este enunciado. Por ejemplo, si decimos “se disgustó con la traición de una persona”, pensaremos inmediatamente que el enfado no se limita tan solo al hecho de la “traición”, sino que se extiende a la persona misma que la ha llevado a cabo. Del mismo modo, podemos imaginar un enunciado en el que la pregunta no se dirige al sustantivo del sintagma preposicional, por

³⁶⁵ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 331.

ejemplo si decimos “preguntó por la madre de Mozi”, la pregunta no va dirigida ni directamente ni indirectamente sobre Mozi, sino que su nombre se utiliza tan sólo para especificar la persona por la que realmente estamos preguntando. Estos contraejemplos muestran que, en estos casos, no son sólo las características del verbo, sino la relación entre este y el objeto, las que determinan si puede considerarse o no que la acción recae sobre la persona *ren*.

Los siguientes dos ejemplos comparten una misma estructura, consistente en dos enunciados en los que se predica una cualidad de una parte de una entidad (los ojos del caballo son ciegos, los ojos del caballo son grandes; o el pelo del buey es marrón, el pelo del buey es mucho), siendo que la cualidad del primer enunciado puede también predicarse de la entidad en su conjunto (el caballo es ciego, el buey es marrón), pero no así la cualidad del segundo enunciado (el caballo no es grande, el buey no es mucho). Por tanto, estos ejemplos plantean que no todas las cualidades que posea un ente pueden ser utilizadas para designar a dicho ente. Este mismo problema se plantea en el canon A97 respecto a las situaciones en las que el estándar es diferente (*fa yi*, 法異) y en las que hay que recurrir a examinar la “propiedad” (*yi* 宜). La explicación de este canon dice:

“Selecciona esto, escoge eso; pregunta acerca de la causa, mira la propiedad. Usa el ser negro de una persona y el no ser negro de una persona para establecer el límite de “persona negra” y el tener amor hacia los otros de una persona y el no tener amor hacia los otros de una persona para establecer el límite de “amar a las personas”. En el caso de estos, ¿qué es apropiado?”.

El ejemplo de la “persona negra” es equivalente a los ejemplos del caballo y el buey: una persona puede tener negras distintas partes de su cuerpo, como los ojos, el pelo o la piel, pero sólo hablamos de una “persona negra” cuando su piel es negra, no cuando solo lo son sus ojos o su pelo. El canon A97 nos aporta también la diana de esta analogía. Se trata una vez más de la doctrina del amor universal. Este argumento probablemente se esté refiriendo a distintos modos de concebir el amor hacia las personas en general; por un lado, la doctrina mohista y, por otro lado, la de otras escuelas, previsiblemente la confuciana, que también defiende la universalidad ética.

El siguiente ejemplo adquiere su sentido por la ausencia de plurales en el chino clásico. Antes de presentar el ejemplo propiamente dicho se identifica el término *ma* 馬, (“caballo”) con dos situaciones distintas: un caballo (*yi ma* 一馬) y dos caballos (*er ma* 二馬). En efecto, el término *ma* es tanto singular como plural, y puede utilizarse como “caballo”, “caballos”, “el caballo”, “un caballo” o incluso “los caballos en general”, sin que haya ningún cambio ni en la fonética ni en la grafía del término. A continuación se plantea el enunciado “caballo y cuatro patas” (*ma si zu zhe* 馬四足者), que nosotros traduciríamos como “los caballos (en general) tienen

cuatro patas”. Sin embargo, en el chino clásico no se especifica si este *ma* se refiere a uno o varios caballos. El sentido común y nuestro conocimiento del mundo nos permiten entender en seguida que el enunciado significa que los caballos tienen cuatro patas *cada uno*. Por eso, el ejemplo plantea que hay una situación que “es esto” (un caballo y cuatro patas) y una situación que “no es esto” (dos caballos y cuatro patas). Es decir, el enunciado “caballo y cuatro patas” puede aplicarse individualmente, pero no colectivamente. Este ejemplo debe servir por tanto para mostrar que algunos enunciados sólo son correctamente aplicados si se entiende el sujeto genérico como “cada uno”, y no como un colectivo. Y esto a su vez debe usarse para establecer una analogía con un enunciado cuya correcta aplicación individual o colectiva no sea tan evidente por experiencia como la de las patas de los caballos. De nuevo, encontramos en el “*Da qu*” un texto que puede constituir la diana de este ejemplo. En el párrafo 12 se dice:

“Considerar la recompensa y la alabanza en beneficio de una persona (yi ren 一人) no es considerar la recompensa y la alabanza en beneficio de la humanidad (ren 人) pero esto tampoco significa que uno no recompense y alabe a una persona (ren 人).”

En este texto se está utilizando *ren* en dos sentidos; para referirse a un individuo y para referirse al conjunto de las personas. El primer uso se realiza tanto utilizando *yi ren* en el primer enunciado, como solo *ren* en el último, mientras que el uso colectivo aparece en el segundo enunciado también como *ren*. Como hemos dicho, la ausencia de plurales en el chino clásico permite que estos dos *ren* tengan significados distintos según el contexto. Lo que el texto está planteando es que el “amor a la humanidad” no consiste en amar a un individuo concreto, pero que eso no impide que se ame a los individuos concretos, ya que estos no son beneficiados en general, sino de manera concreta. Es decir, el “amor universal” no es un amor individual ni tampoco un mero amor colectivo abstracto, sino un amor “a todos y *cada uno*”. Aquí se encuentra el sentido de la posible analogía entre este enunciado y el caso de las patas de los caballos: decir que el amor a la humanidad mohista se aplica colectivamente y que eso excluye el amor a las personas concretas es como decir que “los caballos tienen cuatro patas” significa que muchos caballos tienen en conjunto cuatro patas, y no que “cada caballo tiene cuatro patas”.

El último ejemplo del tipo 5 vuelve a utilizar de nuevo la ausencia de plural del chino clásico. Como en el caso anterior, se parte de constatar que el término “*ma*” puede referirse a “un caballo” (*yi ma, ma ye, 一馬, 馬也*). “*Ma*” puede utilizarse por tanto para designar a un individuo particular o al conjunto de la clase. A continuación, se plantea el enunciado “caballo alguno blanco” (*ma huo bai zhe, 馬或白者*), y se dan dos interpretaciones del mismo, una correcta (es esto) y otra incorrecta (no es esto). La primera afirma que hay dos caballos y alguno de ellos es blanco; la segunda, que no es admisible, dice que hay un caballo y alguno de ellos es

blanco. La cuestión aquí es otra vez de qué modo se está utilizando el término “*ma*” en el enunciado “caballo alguno blanco”, o bien como designación de un individuo, o bien de manera colectiva para referirse a varios individuos³⁶⁶ o incluso al conjunto de la clase. En este caso, la utilización del término *huo* 或, “alguno”, deja claro que el “*ma*” de dicho enunciado tiene que estar siendo empleado de manera colectiva, puesto que si nos estuviéramos refiriendo a un solo caballo no diríamos “caballo alguno blanco”, sino simplemente “caballo blanco”.

En resumen, los neomohistas plantean una tipología de grupos de enunciados que pretende ser una solución a los peligros que presentan las comparaciones, esto es, los argumentos analógicos. Por medio de dicha tipología se pretende evitar que las comparaciones se extiendan hasta un punto en que dejen de aportar garantías suficientes. Por tanto, debemos entender que el objetivo de estas tipologías es que las comparaciones se mantengan en el interior de una de ellas, y que no se establezcan entre diversos tipos. Este es un punto de vista que ya se había aplicado en los cánones a las nociones de semejanza y diferencia. Los cinco tipos constituyen de este modo otras tantas categorías que pueden guiar la elección de los enunciados que se establecen y las inferencias que se trazan desde estos enunciados, tal y como se plantea en el cuarto componente del *bian* descrito en el “*Xiao qu*”.

Este es probablemente el punto más relevante de esta tipología neomohista. La propuesta de los neomohistas está cercana al “formalismo” por considerar que el análisis de los enunciados nos permite establecer o desestimar relaciones de implicación entre ellos sobre la base de sus características lingüísticas, al margen por tanto de los contenidos concretos a que refieran dichos enunciados. Sin embargo, este planteamiento no reduce las características relevantes para la inferencia a las estructuras sintácticas de los enunciados, sino que tiene en cuenta tanto las características semánticas como pragmáticas, de usos del lenguaje, así como sus cambios según el contexto proporcionado por el resto de términos del enunciado. De este modo, la relación de pertenencia a una clase (que es la relación sintáctica de la que más se ocupan los neomohistas) no es base suficiente para determinar la relación de implicación entre un par de enunciados. Tres de los cinco tipos se ocupan de las diferentes relaciones posibles entre un enunciado atributivo de pertenencia a una clase ($A \text{ es } B$) y los enunciados que resultan de aplicar diferentes modificadores (fundamentalmente, verbos) a dicha relación. Los otros dos tipos se ocupan de la cuantificación del objeto que implican los usos afirmativos y negativos de los verbos y de diferentes relaciones de equivalencia o no equivalencia de una denominación en función de modificadores de diversos tipos. Los tres primeros tipos pueden sugerir una intención sistemática, ya que se tienen en cuenta todas las posibles relaciones

³⁶⁶ Es habitual utilizar el término “*er*” 二, “dos”, para referirse no a dos elementos en sentido estricto, sino a una pluralidad, o sea, más de uno.

entre los dos enunciados (la única posibilidad que falta, “no es esto y no es así” puede considerarse equivalente al tipo 1), pero los dos últimos tipos hacen pensar que en realidad los neomohistas no habían desarrollado aun, y probablemente nunca lo hicieran, un sistema completo de estos tipos. El hecho de que todos los ejemplos se pongan (o puedan ponerse) en relación con doctrinas mohistas hace pensar que los neomohistas llegaron a estos tipos a través del análisis de argumentos concretos, y no desde un planteamiento teórico sistemático. Quizás los neomohistas hubieran sido capaces de generar a partir de estos tipos un modelo más sistemático pero, en cualquier caso, la desaparición de la escuela a finales del siglo III a.c. hizo inviable esta posibilidad.

X. Los argumentos *yuan* 援 y *tui* 推.

La clasificación de argumentos por comparación del “*Xiao qu*” contiene dos criterios de clasificación: por un lado, clasifica los argumentos en *pi* o *mou* en función de que la semejanza que les sirve de base se establezca entre las entidades o situaciones de que se habla o entre las características de los enunciados que se utilizan en el argumento. Por otro lado, el “*Xiao qu*” menciona dos argumentos, *yuan* 援 y *tui* 推, que coinciden en establecer una semejanza entre dos elementos (semejanza que puede ser *pi* o *mou*) y pedir al oponente que señale una diferencia relevante que permita rechazar la comparación o, en caso contrario, acepte la posición del oponente. La diferencia entre ambos tipos de argumentación reside principalmente en el grado de implicación del proponente con la posición de partida, esto es, la que se utiliza como fuente de la analogía: mientras que en el argumento *yuan* se especifica que la posición de partida ha sido expresada por el oponente, en el argumento *tui* es el proponente el que realiza la inferencia y, por tanto, tiene que comprometerse con la posición de partida, con independencia de que pida o no al oponente su conformidad con la misma. Esto implica diferencias en la distribución de la carga de la prueba y en el papel que juegan los principios sobre los que se traza la inferencia en uno y otro argumento.

Yuan y *tui* aparecen así como dos estrategias de argumentación contrapuestas que utilizan formas de comparación semejantes y se diferencian por la dirección en que se produce la dialéctica del debate: en el caso de *yuan*, se toma una posición aceptada por el contertulio y se “tira” de él hasta llevarlo a la posición que queremos obtener como conclusión; en el caso de *tui*, se parte de una posición del proponente y desde ella se traza la inferencia para “empujar” al oponente a aceptar nuestra posición. Los términos *yuan* y *tui*, que en esta época solo se utilizan como denominaciones de argumentos en el “*Xiao qu*”, se utilizan habitualmente para referirse a las acciones de “tirar” y “empujar”, dos acciones que aparecen a menudo asociadas como diferentes estrategias militares. En este texto del *Lushi chunqiu* en el que se critica a los defensores del pacifismo (es decir, dialécticos y mohistas) los dos

términos aparecen en el sentido militar y probablemente también haciendo referencia a las estrategias de debate neomohistas. En este texto se plantea que, en realidad, todo el mundo, sea cual sea su punto de vista, utiliza las “acciones militares”, y que la única diferencia consiste en el tamaño de las mismas. Para fundamentar esto, el *Lushi chungiu* considera que los movimientos argumentales son análogos a las acciones militares y forman parte de un mismo grupo:

“Estar insatisfecho con otros pero no expresarlo visualmente es un tipo de acción militar; actuar agresivamente con los antagonistas es un tipo de acción militar; rugir enfadado es un tipo de acción militar; hablar a otros con arrogancia es un tipo de acción militar; tirar y empujar (yuan tui, 援推) es un tipo de acción militar; forcejear con otros es un tipo de acción militar; asociarse con otros es un tipo de acción militar”³⁶⁷.

En este texto se está acusando de contradicción a aquellos que rechazan la guerra de agresión pero agreden verbalmente a los demás al defender sus posturas. La referencia a “tirar y empujar” puede ser genérica, ya que estas son dos tácticas de guerra habituales. Pero el uso de *yuan* y *tui*, en lugar de los términos comunes para dichas tácticas (*gou* 鉤 y *chuai* 揣), hace pensar que quizá el *Lushi chungiu* se esté refiriendo específicamente a las dos estrategias de argumentación que aparecen en el “*Xiao qu*” y que eran empleadas por los neomohistas precisamente para defender las doctrinas que se están atacando en este texto. Los argumentos *yuan* y *tui* no serían en ese caso dos formas de inferencia distintas, sino dos estrategias dialécticas opuestas a la hora de plantear un mismo argumento comparativo.

En este capítulo comenzaremos comparando las definiciones neomohistas de los argumentos *yuan* y *tui*, que se diferencian fundamentalmente en el grado de compromiso que adquiere el proponente del argumento respecto a la posición de partida, la relación de semejanza entre los dos casos de la analogía, y la categoría sobre la que se traza dicha semejanza, siendo este compromiso mucho más fuerte en el caso de *tui* que en el caso de *yuan*. En la segunda sección intentaremos reconstruir las tres formas de llevar a cabo un *yuan* que se mencionan, pero no se definen, en el canon A94. Para ello, relacionaremos estas formas de *yuan* con las ocurrencias en otras secciones del *Mo Jing* de las parejas de términos con que estas se describen en A94. La hipótesis que defenderemos es que dichas formas de *yuan* se relacionan ante todo con la ventaja posicional que implica el desplazamiento de la carga de la prueba sobre el oponente y con la asimetría en la valoración de situaciones según si se refieren a la persona que realiza la inferencia o a alguien ajeno a la misma, asimetría sobre la cual se puede plantear una acusación de contradicción utilizando la Regla de

³⁶⁷ *Lushi chungiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 227.

Oro. En la tercera sección nos ocuparemos del canon B28, que interpretaremos como una analogía entre un proceso físico y el argumento *tui*. Bajo esta interpretación, el canon describiría tres formas distintas de refutar un argumento *tui*: rechazando el caso fuente, rechazando la relación de semejanza o modificando dicha relación.

Finalmente, en el apartado 4 nos ocuparemos de la fundamentación de este tipo de argumentos. La hipótesis que defenderemos es que las reconstrucciones de los argumentos *yuan* que suponen que este se basa en las consecuencias que se extraen de un principio general no representan de manera adecuada el funcionamiento de estos argumentos en su contexto, ya que obvian el hecho de que el proponente habitualmente evita comprometerse con la posición de partida, así como la importancia que juega la asimetría en los casos planteados al oponente (relacionados con este o ajenos al mismo). Además, estas reconstrucciones que emplean principios generales no son tampoco suficientemente caritativas, ya que suelen convertir el desplazamiento de la carga de la prueba sobre el oponente en un movimiento abusivo, cuando la ausencia de protestas del oponente ante dicho movimiento muestra que, en su contexto, se entiende como una maniobra aceptable.

En lugar de esta reconstrucción basada en principios generales, propondremos una interpretación según la cual el *yuan* se basa en los actos de valoración del oponente y en los criterios que este emplea de hecho en ellos, a los que se les aplica la Regla de Oro para acusarlo de contradicción entre lo que dice y lo que hace, forzándolo así a aceptar la posición del proponente. Bajo esta interpretación, el supuesto principio general que se utiliza en la inferencia puede no jugar papel alguno, incluso en el caso en que el oponente haga explícito dicho principio. Para ello, estudiaremos algunos ejemplos prácticos en los que puede apreciarse que es la acusación de contradicción entre lo dicho y lo hecho, y no el recurso a un principio general, la que dota de mayor fuerza al argumento.

Por último, mostraremos cómo se relacionan los argumentos *yuan* y *tui* con los movimientos dialécticos del debate. Por medio de un ejemplo práctico, veremos que, sobre unos mismos casos y una misma relación de semejanza, puede plantearse tanto un *yuan* como un *tui*. En el debate concreto que estudiaremos se aprecia que la estrategia de preferencia es *yuan*, debido a que permite desplazar la carga de la prueba sobre el oponente, así como la resistencia que presenta el oponente a dicha estrategia, intentando forzar el compromiso del proponente con la posición de partida y con la inferencia trazada, de modo que este tenga que convertir su *yuan* en un *tui*. Este caso refuerza la interpretación de *yuan* como un argumento basado en la acusación de contradicción, y no en principios generales: si el fundamento del *yuan* fuese el mismo principio general que se emplea en el *tui*, entonces la posición podría establecerse del mismo modo con una u otra estrategia y, por tanto, carecerían de sentido, tanto la insistencia del proponente por llevar a cabo un *yuan*, como el empeño del oponente en impedirlo y obligarle a transformar su argumento en un *tui*.

X. 1. Las definiciones de *yuan* y *tui*.

El argumento *yuan* se describe en el “*Xiao qu*” como “decir: “Si esto es así ¿por qué debería yo ser el único para el que no es así?” (*yue zi ran, wo xi du bu ke yi ran ye?* 曰“子然，我奚獨不可以然也?”). En esta descripción encontramos tres características relevantes: en primer lugar, el argumento consiste en una comparación entre las posiciones de los dos participantes en el debate (*zi* 子, “tu”, y *wo* 我, “yo”). Expresamente, el argumento parte, no de la posición del proponente, sino de algo que ha afirmado el oponente. En segundo lugar, ese algo es *ran* 然 “así”. Como vimos al ocuparnos de los conceptos de semejanza y diferencia, los neomohistas distinguían entre una semejanza *ran* y una semejanza *shi* (ser esto). En los grupos de enunciados que relacionan ambos tipos de semejanzas en los párrafos finales del “*Xiao qu*”, el enunciado *shi* consiste en una relación de clases “A es/no es B”, mientras que el enunciado *ran* consiste en la modificación que sobre dicha relación introduce otro término, por ejemplo un verbo que toma como objetos a A y B. Los enunciados *ran* pueden relacionarse además con las “explicaciones” (*shuo* 說) a través de la tercera de las fuentes de error, que especifica que dos elementos pueden coincidir en ser “así” pero no en la razón por la que son “así”. Dicha razón puede entenderse que se vincula a las causas *gu* que se especifican por medio de las explicaciones *shuo*, que, como vimos, abarcan muchos tipos de justificaciones de una posición.

La tercera característica destacable de la descripción de *yuan* es que se pide al oponente que señale la diferencia relevante entre su caso y el nuestro para que pueda considerarse que el suyo es “así” y el nuestro no. En definitiva, un argumento *yuan* consistiría, según esta descripción, en utilizar una posición aceptada por el oponente y pedirle que señale una diferencia relevante entre ambos casos que implique que la justificación de su posición no es aplicable a la nuestra. En caso contrario, el oponente tiene que aceptar también la justificación de nuestro caso.

El argumento *tui* se describe como “tomar lo que no ha sido establecido (*bu qu*, 不取) e identificarlo (*tong*, 同) con lo que ha sido establecido (*qu*, 取), y así hacer un juicio (*yu zhi ye*, 予之也). Es como decir: “El otro es lo mismo (*wei ye zhe tong ye*, 謂也者, 同也), así que ¿cómo puedo decir “el otro es diferente”? (*wu qi wei ye zhe yi ye?*, 吾豈謂也者異也?)”.

Esta descripción tiene dos puntos en común con la descripción de *yuan* y dos importantes diferencias. En cuanto a las coincidencias, la primera es que el argumento consiste en señalar la semejanza entre dos posiciones dentro del debate, una que ya se da por aceptada y otra cuya aceptación por parte del oponente se quiere lograr por medio del argumento. La segunda es que el argumento concluye

pidiendo al oponente que encuentre una diferencia que haga inaplicable la comparación, y que de no ser capaz de encontrar esta acepte la posición que se le propone. En ambos casos, por tanto, la refutación del argumento consiste en encontrar una diferencia relevante.

En cuanto a las diferencias, mientras que en *yuan* se señalaba claramente que la posición de la que partía la comparación había sido expresada por el oponente, en *tui* no se menciona quién establece la posición de partida, de modo que en principio podemos suponer que se trata tanto del proponente como del oponente. Sin embargo, hay dos puntos que hacen verosímil que en este caso sea el proponente quien elige la posición de partida: en primer lugar, en *tui* el proponente establece la semejanza entre las dos posiciones por medio de un juicio (*yu* 予), algo que no se menciona en *yuan*. Aunque podemos considerar que al pedir una diferencia relevante en *yuan* se está de hecho haciendo un juicio de semejanza entre las dos posiciones, realmente el proponente puede pedir la diferencia relevante sin llegar a comprometerse con la posición aceptada por el oponente. Es decir, puede realizar un argumento a partir de una posición que ni siquiera comparte, como veremos posteriormente en este capítulo. Sin embargo *tui*, al suponer un juicio de semejanza realizado por el proponente, implica la aceptación por parte de este de la posición de partida. En segundo lugar, como hemos visto los términos *yuan* y *tui* tienen significados de movimiento que implican direcciones contrarias, “tirar de” y “empujar”, respectivamente. Esto sugiere que, si por medio de *yuan* tomamos lo que ha dicho el oponente como especifica su definición, por medio de *tui* estaríamos “empujando” al oponente desde nuestra posición, y por tanto a partir de algo que nosotros mismos hemos afirmado.

La segunda diferencia se encuentra en los términos sobre los que se establece la comparación. En el caso de *yuan*, la semejanza residía en el ser “así” (*ran* 然) de ambas posiciones, mientras que en *tui* se basa en que algo ha sido establecido (*qu* 取). *Ran* puede asociarse a través de la descripción de la tercera fuente de error con las explicaciones “shuo”, que abarcan un amplio rango de formas de justificación diferentes, mientras que en el cuarto componente del *bian* se establece claramente que las elecciones *qu*, así como las inferencias *yu* 予 que se trazan a partir de ellas, dependen de las categorías *lei* 類. *Tui*, por tanto, implica que, tanto al escoger el punto de partida que se establece, como al trazar la inferencia de semejanza, estamos utilizando una categoría que debe ser conocida de antemano puesto que es la base sobre la que se establecen los dos movimientos de elección e inferencia.

En definitiva, parece que *tui* supone un grado de implicación del proponente con el juicio de semejanza mucho mayor del que supone *yuan*. En *tui*, el proponente ha de disponer de una categoría sobre la que basar su argumentación, ha de comprometerse con la posición establecida y ha de emitir por sí mismo el juicio de semejanza. Ninguna de estas son condiciones imprescindibles para *yuan*. Por otra

parte, aunque la petición de una diferencia relevante supone que ambas formas de argumentación se refutan de la misma manera, podemos interpretar que, al menos teóricamente, lo establecido como caso de partida en *tui* puede ser tanto una posición que elige el proponente, como una posición que ya ha sido aceptada previamente por ambas partes. En el primer caso, el oponente podría refutar el argumento no sólo encontrando una diferencia relevante, sino también rechazando la posición establecida. Sin embargo, este movimiento es imposible en *yuan*, ya que se trata de una afirmación del oponente.

X. 2. Formas de argumento *yuan*.

En el *Mo Jing* existe tan solo otra ocurrencia del término *yuan* relacionada con la argumentación. Se trata del canon A94, donde se dice:

“Asentir no tiene (solo) un beneficio o uso (nuo bu yi li yong 諾, 不一、利用).

Ex: Ambos acuerdan (xiang cong 相從), ambos rechazan (xiangqu 相去), conocer de antemano (xian zhi 先知), asentir (shi 是), permitir la posibilidad (ke 可) son las cinco (formas de asentir). Largo y corto (chang duan 長短), antes y después (qian hou 前後), ligero y pesado (qing zhong 輕重) son aducir (yuan 援).”

Este canon plantea un contraste entre *nuo* 諾 (“asentir”) y *yuan* 援, traducido por Johnston³⁶⁸ como “aducir” en el sentido de “presentar evidencia”. El objetivo principal del canon es establecer la diferencia entre cinco formas distintas de aceptar un enunciado: las dos primeras implican un acuerdo entre los dos participantes en el debate y debemos entender que se refieren a coincidencias previas en las respectivas doctrinas, principios, etc., ya que si se refiriesen a la aceptación de una tesis propuesta por el oponente, la respuesta de aceptación sería *shi* 是 (“correcto”) que aparece más adelante. Las otras tres son variaciones de modo en la afirmación de un enunciado: *xian zhi*, 先知 (“conocido de antemano”), se identifica en el canon B58 con el conocimiento que deriva de las definiciones y que, por tanto, no precisa de la experiencia, como saber que un pilar es redondo. Representa por tanto un conocimiento necesario; *shi* 是 (“asentir”) es afirmar que algo es así o que es correcto. Se trata por tanto de una afirmación de hecho; *ke* 可 (“ser posible”) implica aceptar que algo puede suceder o que es admisible. Estos tres últimos tipos de asentimiento parecen corresponderse aproximadamente a lo que en la lógica tradicional occidental son los modos del enunciado, es decir, el grado de seguridad con que se afirma este: enunciados apodícticos (necesarios), asertóricos (de hecho) y

³⁶⁸ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.458.

problemáticos (posibles). Lo que el canon no aclara es si estos asentimientos se refieren a la respuesta de un contertulio ante los enunciados del otro, o si se refieren tan sólo a las distintas maneras de afirmar un enunciado por cada una de las partes del debate por separado. Existe sin embargo un párrafo al final de la explicación del canon A99 que, por su evidente vinculación con el tema de este canon, ha sido trasladado por algunos editores³⁶⁹ al canon A94. Este párrafo dice:

“Ser correcto en los cinco asentimientos (wu nuo, 五諾) es cuando toda la gente tiene en sus mentes una explicación (jie ren yu zhi you shuo, 皆人於知有說). Ser erróneo en los cinco asentimientos (como un círculo no estando derecho) es cuando no hay explicación. Usa los cinco asentimientos como si fuesen naturalmente así.”

Este párrafo no sólo plantea que estos cinco tipos de asentimiento pueden ser correctos o erróneos, sino que también vincula el asentimiento al acuerdo generalizado. Por tanto, parece que podemos suponer que el canon A94 se refiere a enunciados que admiten al menos las dos partes que participan en el debate.

La cuestión que realmente nos concierne es qué significa *yuan* en el contexto de este canon. Evidentemente el canon plantea que *yuan* no es *nou*, esto es, no es una forma de asentimiento, sino un elemento que de algún modo es diferente del asentimiento. Aquí podemos plantear dos posibles interpretaciones. La que parece más obvia, dadas las tres parejas de conceptos que aparecen como casos de *yuan*, es que *yuan* representa una situación de desacuerdo entre la partes, en la que cada una afirma un miembro de estas parejas de contrarios. En este caso, la traducción de *yuan* como “aducir” se referiría a que cada una de las partes alega su propia evidencia para defender su postura.

El problema que plantea esta interpretación es que hace inviable relacionar esta ocurrencia de *yuan* con la que aparece en el “*Xiao qu*” para denominar un tipo de argumento. Como hemos visto, *yuan* no consiste en la aportación de evidencia independiente para justificar nuestra postura, sino en la utilización de las justificaciones alegadas por el contrario para forzarle a aceptar nuestra postura. No parece por tanto que este sentido de *yuan* pueda considerarse como una forma de disensión, sino más bien como una forma de producir un asentimiento al que el oponente se niega en principio. Bajo esta interpretación, *yuan* se opondría a *nou* no como “asentimiento/disensión” sino como la diferencia entre un asentimiento espontáneo del oponente y la búsqueda de un asentimiento forzado por los argumentos del proponente. En ese caso, las tres parejas de conceptos que se ponen como ejemplos de *yuan* no serían ilustraciones de casos de disensión, sino formas diferentes de forzar dicho asentimiento, del mismo modo que los cinco tipos de *nou* que se citan constituyen cinco formas diferentes de asentir espontáneamente. La ventaja principal de considerar esta interpretación es que haría consistentes las dos

³⁶⁹ Ibid. Pág. 464, nota 180.

únicas ocurrencias del término *yuan* en todo el *Mo Jing*. La alternativa es suponer que este término, que claramente se utiliza como un término técnico en las dos ocasiones, y en ambos casos claramente relacionado con cuestiones argumentativas, tiene significados no sólo diferentes, sino en cierto modo contrapuestos, en sus dos únicas ocurrencias. Para poder defender esta interpretación, es clave encontrar algún uso argumentativo de las parejas de conceptos que aparecen asociadas a *yuan* en el canon A94, como veremos a continuación.

X.2.1. *Qian hou* 前後.

Tenemos un ejemplo de un uso de la pareja *qian hou* 前後 (“antes-después”) en el canon A33 que puede relacionarse con una estructura argumental que encontramos en el “*Xiao qu*”. Este canon dice:

“A punto de (qie 且) es decir (algo) va a ser así (yan ran ye 言然也).

Ex: De antemano uno dice a punto de (zi qian yue qie, 自前曰且); después, uno dice ya (zi hou yue yi 自後曰已); en el momento de ocurrir, también es a punto de (fang ran yi qie 方然亦且).”

Lo relevante de este canon es su relación con los argumentos que aparecen en el párrafo 6 del “*Xiao qu*” como ejemplo del tercer tipo de relaciones entre enunciados (“*Estar a punto de caer en un pozo no es caer en un pozo. Detener a alguien que está a punto de caer en un pozo es evitar que caiga en un pozo.*”). En estos argumentos se establece una diferencia en los efectos que implican los verbos utilizados en los enunciados: mientras que “estar a punto de caer” no implica necesariamente “caer”, “evitar estar a punto de caer” sí implica necesariamente “evitar caer”. Estos argumentos se consideran casos del tipo “no ser esto y ser así” (bu shi er ran, 不是而然), es decir, casos en los que dos elementos no pueden ser identificados cuando se presentan de manera aislada, pero sí pueden serlo cuando son modificados por otro término. El canon A33 vincula las dos situaciones que se relacionan en cada pareja de enunciados (la causa “estar a punto” y el efecto implicado necesariamente o no) con los conceptos *qian-hou*. Por tanto, es posible que la mención de esta pareja de conceptos en el canon A94 como un ejemplo de *yuan* se refiera a este tipo de argumentos.

X.2.2. *Chang-duan* 長短.

Las otras dos parejas, *chang-duan* 長短 y *qing-zhong* 輕重, aparecen en los cánones B25 y B26, en el primero la pareja *chan-duan* y en el último ambas parejas. Estos cánones pertenecen a la serie de cuatro (B25-B28) que se ocupan del movimiento de pesos. Graham³⁷⁰ consideró que estos cuatro cánones eran un compendio de Física, y que formaban un conjunto con los cánones B17-B24, que se ocupan de sombras proyectadas y espejos, y los cánones B29 y B30, que se ocupan de los precios. Siguiendo su división de los cánones en cuatro disciplinas, Graham considera que esta sección se ocupa de las ciencias, y que constituye un resumen del conocimiento científico de los neomohistas en óptica, física y economía. Pero como dijimos en el capítulo IV, tanto estos cánones como los que se refieren a conceptos geométricos en el capítulo 41, representan una muestra de conocimiento muy rudimentaria e incompleta respecto a los conocimientos técnicos de la época. Por todo ello, considero que es más acertado entender estos cánones como analogías que utilizan enunciados de estas disciplinas como ejemplo para refutar doctrinas concretas. De los cuatro cánones que supuestamente contienen un compendio de física, dos de ellos utilizan las parejas que se ponen como ejemplo de *yuan* en el canon A94, y el último desarrolla precisamente el concepto de *tui*. Puede por tanto plantearse que estos cánones constituyan en realidad analogías entre procesos físicos y procesos de argumentación.

El canon B25 se ocupa del funcionamiento de la balanza y dice:

“Aguantar y no inclinarse. La explicación reside en “ser igual a” (sheng 勝).

Ex: En el caso de una pieza horizontal de madera, si se añade un peso y no se inclina, el contrapeso (ji 極) “es igual a” (sheng 勝) el peso. Si el punto de suspensión se mueve a la derecha y, sin añadir, se inclina, el contrapeso (ji 極) “no es igual a” (bu sheng 不勝) el peso. Cuando horizontal, si un peso se añade a uno de los lados, necesariamente se inclina hacia abajo, el contrapeso (quan 權) y el peso correspondiendo (antes de la adición). Cuando ambos son horizontales, entonces la “raíz” es corta y la “rama” es grande (ben duan biao chang 本短標長). Cuando las dos son aumentadas con pesos equivalentes, entonces la “rama” necesariamente cae, la “rama” adquiere fuerza.”

Este canon describe claramente el funcionamiento de una balanza romana. Este mecanismo implica dos elementos, la longitud de cada uno de los brazos respecto al punto de suspensión, y el peso que soportan ambos brazos. Como es sabido, y se explica en este canon, qué lado de la balanza se incline depende de la combinación de ambos factores. Ahora bien, la traducción depende en buena parte de considerar

³⁷⁰ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág.30, 53-59.

que el objetivo del canon es exclusivamente describir el funcionamiento mecánico de la balanza, o bien se admite la posibilidad de que se trate de una analogía respecto al argumento *yuan*. En primer lugar, el término traducido por Johnston como “igualar” es *sheng* 勝, que literalmente significa “vencer, sobrepasar”, y que se emplea en este sentido en los cánones A75 y B34 para referirse a la victoria en un *bian*. La traducción de Johnston, que seguramente tiene en mente el hecho físico de que en las circunstancias descritas los pesos “se igualan”, oculta dos rasgos importantes de este canon: en primer lugar, que se está diciendo que un elemento “vence” o “sobrepasa” al otro, aunque el resultado de esta “victoria” sea que se equilibra la balanza; en segundo lugar, que para referirse a dicha victoria se utiliza el mismo término que se emplea para la victoria en el debate.

En segundo lugar, uno de los términos que se traducen como “contrapeso” (*ji* 極), significa “extremo, punto más elevado; cumbre del poder”. Graham³⁷¹ admite que este término no debe ser traducido como “contrapeso” y propone como traducción “ventaja posicional”. Dicha “ventaja posicional” estaría representada en el caso de la balanza por la posición respecto al punto de suspensión de la misma: cuanto más alejados estemos respecto de dicho punto en relación al otro extremo de la balanza, mayor será nuestra ventaja para equilibrar pesos mayores en el otro lado. Si tradujésemos de este modo, lo que el canon nos estaría diciendo es que hay situaciones en las que los dos elementos, “peso” y “ventaja posicional”, se encuentran igualados, y situaciones en las que uno de los dos “vence” al otro.

La aparición en este canon de la pareja de términos *chang-duan* 長短, que según el canon A94 sería una forma de argumento *yuan*, y del término *sheng* 勝, que se utiliza para designar la victoria en un *bian*, plantea la posibilidad de que en este canon se esté explicando el funcionamiento de una forma de *yuan* por analogía con el caso de la balanza. De ser así, tendríamos que entender que en un argumento habría dos elementos relevantes, el “peso” y la “ventaja posicional”. El *yuan* consistiría en establecer una relación “largo-corto” (*chang-duan* 長短) respecto al otro polo de la balanza (es decir, nuestro contendiente) tal que adquiramos una posición de ventaja sobre él que incline el debate a nuestro favor. O sea, conseguir que nuestra postura se asocie al brazo largo de la balanza, y la de nuestro oponente al corto.

¿En qué sentido el *yuan* descrito en el “*Xiao qu*” puede suponer una ventaja de este tipo? Como hemos visto, el *yuan* parte de una afirmación del oponente y le demanda que acepte nuestra propia postura o que señale una diferencia relevante. En ese caso, la carga de la prueba recae sobre nuestro oponente: es él quien debe justificar que lo que previamente ha admitido en un caso no se aplica al caso que ahora le presentamos, mientras que nosotros no precisamos aportar ninguna evidencia para justificar nuestra demanda más que la incapacidad del oponente para

³⁷¹ Ibid. Pág. 385-86.

encontrar la diferencia relevante. Creo que esta puede considerarse una situación análoga a la “ventaja posicional” que se describe en el canon B25. Si admitimos esta analogía, *chang-duan* 長短 se estaría refiriendo a una estrategia para forzar la aceptación de mi postura por parte de mi contrincante consistente en hacer recaer sobre él la carga de la prueba a partir de una posición que previamente ha aceptado.

X.2.3. *Qing-zhong* 輕重.

El canon B26, mucho más oscuro, dice:

“Levantar y bajar están en oposición (qie yu shou fan 挈與收反). La explicación reside en (fuerza) irresistible (bo 薄).

Ex: Levantar (qie 挈), hay fuerza; bajar (yin 引), no hay fuerza. No es necesario que lo que lo levanta se detenga en la acción (es directa u oblicua). La cuerda domina el levantarlo, como un punzón agujereándolo. Al levantar, lo que es largo y pesado (chang zhong 長重) desciende, lo que es pequeño y ligero (duan qing 短輕) asciende. Lo que asciende gana cada vez más, lo que desciende pierde cada vez más. Si la cuerda está recta y el contrapeso (quan 權) y el peso son equivalentes, entonces está en equilibrio. Al bajar (shou 收), lo que asciende pierde cada vez más, lo que desciende gana cada vez más. Si ascender implica el contrapeso (quan 權), el peso entonces cae completamente.”

El texto parece describir el funcionamiento de un mecanismo empleado para levantar o bajar pesos por medio de una cuerda, semejante a una polea. El término que describe la explicación del canon en la versión original de la *Patrología Taoísta* es *bo* 薄. La mayoría de los editores enmiendan este carácter por *po* 迫, “forzar”, como es el caso de Johnston³⁷². Graham³⁷³, sin embargo, lo mantiene, y lo interpreta en el sentido de “cortina”, suponiendo que el canon se refiere al funcionamiento de una cortina accionada por una polea. Ninguna de estas interpretaciones tiene en cuenta que el término *bo* 薄 se utiliza en cinco párrafos del “*Da qu*” para referirse al “amor delgado”, es decir, aquel que se tiene hacia las personas con las que no se tiene relación directa, como opuesto al “amor denso” (*hou* 厚), que es el que se tiene hacia aquellos con los que se tiene una relación cercana.

³⁷² The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.498

³⁷³ GRAHAM, A.C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2003. Pág. 390.

No hay ningún párrafo del “*Da qu*” que contenga los términos *qing-zhong* 輕重 y el término *bo* 薄. Pero sí existe un párrafo en el que se utiliza la pareja *qing-zhong* con una clara intención argumental. Se trata del párrafo 3, al que ya hemos hecho referencia, en el que se distinguen dos formas de cálculo, uno que solo tiene en cuenta el beneficio y el daño, pero no la corrección moral (*quan* 權, “pesar”, que aparece también en los cánones B25 y B26, traducido por Johnston como “contrapeso” y por Graham como “ventaja posicional”), y otro cálculo que además tiene en cuenta la corrección moral (*qiu* 求, “buscar”). En ambos casos, lo que se calcula es lo “ligero y pesado” (*qing zhong*, 輕重). Este párrafo establece que, desde el punto de vista de “pesar”, es beneficioso elegir cortar el dedo para preservar la mano, es decir, dañar la parte en beneficio del conjunto. Sin embargo, desde el punto de vista de “buscar”, no es moralmente correcta la decisión análoga de matar a un individuo para beneficiar al mundo, salvo en el caso de que ese individuo sea uno mismo. En el primer caso, escoger el mal menor es siempre adecuado. En el segundo caso, escoger el mal menor puede ser correcto o no dependiendo de quién sufra ese mal menor. En ambos casos, lo “ligero” se refiere a la parte (el dedo, el hombre) y lo “pesado” al conjunto (el cuerpo, el mundo), ya que al comienzo del párrafo se establece la relación de “ligero-pesado” con las partes del cuerpo, que debe entenderse que se aplican al segundo caso por analogía.

Tenemos por tanto aquí un uso claramente argumental de la pareja *qing-zhong*: ambos términos se emplean en un cálculo que afirma que debe preferirse el bien mayor o el mal menor respecto al conjunto, aunque esto suponga un daño para la parte. Ahora bien, el párrafo 3 del “*Da qu*” afirma también que esta situación varía si tenemos en cuenta criterios morales. En ese caso, sólo debe preferirse el mal menor (al menos en el ejemplo que se pone de “matar a una persona”) cuando ese mal menor lo suframos nosotros mismos, y no se lo imponamos a otro.

¿Puede aplicarse esto al canon B26? En este canon se distinguen dos situaciones, “levantar” (*qie* 擊) y “bajar” (*yin* 引), y se dice que el primero requiere “fuerza” (*li* 力) y el segundo no. El término *qie* significa “levantar” pero también “tomar a su cuidado”, y en este último sentido se utiliza en el capítulo 16 del *Mozi*³⁷⁴, dedicado al “amor universal”, para describir la conducta del altruista frente a la del egoísta. El término *yin* significa “tirar, arrastrar, atraer”, y originalmente se refería a “tirar hacia sí de la cuerda del arco”³⁷⁵. Con el sentido de “tirar” de las riendas de un carro o las cuerdas que accionan un mecanismo aparece en varios párrafos del *Mozi*, en particular en los capítulos militares³⁷⁶. La interpretación de este término como

³⁷⁴ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.151.

³⁷⁵ MATEOS, F., OTEGUI, M., ARRIZABALAGA, I., *Diccionario español de la lengua china*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977. Pág. 1099.

³⁷⁶ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág. 207, 777, 781, 789, 791, 803, 835, 907.

“bajar” es cuestionable, máxime si se tiene en cuenta que esto supone una descripción del funcionamiento de la polea en el que *yin* representa la acción de sostener la cuerda sin ejercer fuerza sobre ella para dejar caer el peso, es decir, el movimiento contrario al que suele representar *yin*. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el término no vuelve a utilizarse en la explicación del canon, y que el otro término que se traduce como “bajar” es *shou* 收, que significa “recibir, recoger”. Si suponemos que este canon es una analogía entre el funcionamiento de una polea y el problema del cálculo moral expuesto en el párrafo 3 del “*Da qu*”, podríamos proponer otra interpretación.

Bajo ese supuesto, *qie* 挈 se referiría a lo que uno aplica a otros, mientras que *yin* 引 y *shou* 收 se referirían a lo que uno recibe, esto es, lo que se aplica a sí mismo. Esto podría considerarse equivalente a las situaciones descritas en el cálculo moral del “*Da qu*”: la primera, cuando es otro el que recibe el mal menor en beneficio del mundo, la segunda cuando soy yo el que recibe el mal menor. En ese caso, el término *li* 力, debería entenderse no como “fuerza física” sino como su otro significado, “poder”. El enunciado nos estaría diciendo en ese caso que imponer un daño a otro para beneficiar al mundo requiere una posición de fuerza sobre este, mientras que asumir yo mismo ese daño no precisa de una posición de fuerza.

Veamos ahora cómo podría interpretarse la explicación del canon suponiendo que “levantar” y “bajar” se refieren a la posición de infringir a otro el mal menor o sufrirlo uno mismo, que “ligero-pesado” se refieren a la parte y el conjunto en el cálculo, y que “largo-corto” se refiere, como en el canon anterior, a una posición de ventaja. La explicación describe tres situaciones. En la primera, se dice que:

“Al levantar (qie 挈), lo que es largo y pesado (chang zhong 長重) desciende, lo que es pequeño y ligero (duan qing 短輕) asciende. Lo que asciende gana cada vez más, lo que desciende pierde cada vez más.”

En esta situación, la cuestión es “levantar”, y por tanto, según la interpretación anterior, aplicar a otro el mal menor. En esta situación, la explicación nos dice que quien gana es aquel que defiende la posición corta (sin ventaja posicional) y ligera (referida a la parte), mientras que quien defiende la posición larga (con ventaja posicional) y pesada (referida al conjunto) pierde. Esto coincide con el juicio moral que se emite en el “*Da qu*”: cuando el mal menor se aplica a otro, no es correcto adoptar esta decisión, aunque ello beneficie al mundo. Desde el punto de “buscar”, esto es, el punto de vista moral, no debe predominar el conjunto sobre la parte cuando el mal menor se infringe a otro.

La segunda situación se describe como:

“Si la cuerda está recta y el contrapeso (quan 權) y el peso son equivalentes, entonces está en equilibrio.”

En esta situación, ni se “levanta” ni se “baja”, por lo que debemos entender, siguiendo la analogía anterior, que se trata de una discusión en la que se desconoce si la medida será aplicada a otro o a uno mismo. En ese caso, se produce el equilibrio siempre que “contrapeso y peso” sean equivalentes. Hemos visto que, en el canon anterior, “contrapeso y peso” podía también interpretarse como la relación entre “ventaja posicional” y “peso”. Aquí lo interpretaremos del mismo modo, y supondremos así que la equivalencia de “ventaja posicional” y “peso” se refiere a que la carga de la prueba no recae diferencialmente sobre uno de los debatientes.

La última situación se describe como:

“Al bajar (shou 收), lo que asciende pierde cada vez más, lo que desciende gana cada vez más. Si ascender implica el contrapeso (quan 權), el peso entonces cae completamente.”

Según nuestra interpretación, esta situación se referiría no a bajar un peso físico, sino al caso en que somos nosotros quienes recibimos el mal menor. En esta situación se invierten las valoraciones anteriores: lo que asciende (defender lo ligero, esto es, al individuo particular frente al conjunto) pierde, mientras que lo que desciende (defender al conjunto sobre el individuo particular) gana. Es decir, lo que nos estaría diciendo el canon es que si yo defiendo que otro debe sufrir un daño por el bien del conjunto, mi posición es débil y puede ser fácilmente atacada por otro, aunque este asuma la carga de la prueba y se sitúe por tanto en posición de desventaja. Por el contrario, si yo defiendo que debo asumir por mi mismo un mal menor por el bien del conjunto, mi posición es fuerte y difícilmente atacable desde la posición contraria, incluso aunque esta goce de la ventaja posicional. El último enunciado dice *shang zhe quan zhong jin, ze sui* 上者權中盡，則遂. Si consideramos que *quan* se refiere a la “ventaja posicional”, este enunciado nos estaría diciendo que si dicha ventaja recae completamente en quien “asciende” (esto es, defiende al individuo sobre el conjunto), entonces habrá éxito (*sui* 遂). La cuestión es a quién debe atribuirse dicho éxito, si al debatiente que “asciende” o al debatiente que “desciende”. Lo más coherente con la interpretación del enunciado anterior es suponer que el éxito se atribuye a la posición que gana, esto es, a la que “desciende”. En ese caso se nos estaría diciendo que, cuando yo defiendo que es correcto aceptar un daño para mí pero no para otro con vistas a beneficiar al conjunto, tener desventaja posicional (esto es, asumir la carga de la prueba) no sólo no constituye una desventaja sino que, de hecho, tengo más probabilidades de éxito cuanto más haga recaer en mi dicha carga el oponente.

¿Cómo se relacionaría este tipo de argumento con el *yuan*? Como hemos visto, este consiste en partir de algo que acepta el oponente y pedirle que lo acepte también en el caso que le presento, o señale una diferencia relevante entre ambos casos. En el caso de “levantar”, el oponente habrá defendido una medida en la que él mismo se considera justificado a infringir un daño a otro por el bien común. La

aplicación de un argumento *yuan* en este caso consistiría en pedir al otro que justifique por qué no podría yo aplicar esa misma medida contra él mismo. En el caso de “bajar”, el oponente estaría rechazando hacer un sacrificio por el bien común, y la respuesta *yuan* consistiría en pedirle al otro que justifique por qué algún otro debería hacer ese sacrificio. Bajo esta interpretación, podemos considerar que la pareja *qing zhong*, que en el canon A94 aparece como una forma de *yuan*, consistiría en los argumentos que se basan en una asimetría valorativa entre aquello que justifica o no el oponente según si le va a ser aplicado a él u a otra persona. Esta forma de argumentación aprovecha que una de las dos formas posibles de asimetría (acepto un daño que no infrinjo a los demás) es mucho más fácil de defender que la opuesta (infrinjo un daño que no soy capaz de aceptar para mí mismo)³⁷⁷.

X.3. Refutación de *tui*.

El último de los cánones de Física, B28, describe un proceso que se denomina *tui*. Siguiendo la hipótesis que hemos planteado en el apartado anterior, consideraremos que este canon no tiene como objetivo resumir los conocimientos que poseían los neomohistas acerca de la Física, sino trazar una analogía entre un proceso físico y el proceso argumentativo *tui*. El canon en cuestión dice:

*“Al apilar (*tui* 推) debe haber un soporte. La explicación reside en situar el material (una piedra base). Explicación: Apilar: Situar piedras juntas (horizontalmente) y añadir piedras (verticalmente) es el método usado para las habitaciones de los lados y la habitación central. [En el presente caso situar una piedra a nivel del suelo] Una piedra cuadrada (referencia) se sitúa a un *chi* de distancia del suelo,*

³⁷⁷ Es probable que los mohistas consideraran que esta forma de plantear la argumentación beneficiase en particular a su escuela, ya que los mohistas habían demostrado en la práctica que eran capaces de sacrificar sus vidas para defender la causa pacifista del “amor universal”. Tenemos varias historias que nos transmiten esta imagen: en el *Lushi chunqiu*, una obra sincrética pero de inspiración mayoritariamente confuciana, se cuenta como Meng Sheng, escolarca de los mohistas, murió junto con 180 discípulos tras la derrota de su patrón Yang Cheng. Meng Sheng creía que la causa de su patrón estaba perdida y por tanto que su muerte no podía beneficiar a este, pero consideraba que si no moría por él quedaría dañada la credibilidad de los mohistas, de modo que se sacrificó en bien de esta última (*Lushi chunqiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 873-74). En el mismo texto se recoge la historia del mohista Fu Tun, que se negó a que el rey de Qi perdonase a su único hijo, que había sido condenado por asesinato, porque esto iba contra las doctrinas mohistas, de modo que lo ejecutó él mismo (ibid., pág.33-35).

una piedra conectora se sitúa en su superficie inferior, y una cuerda suspensoria en su cara superior y se hace que alcance a la piedra cuadrada (de referencia) de modo que no caiga, y hay una columna. Si la cuerda permanece pegada pero la piedra (soporte) se quita, esto es levantar (qie 挈). Si la cuerda se corta, esto es bajar (yin 引). Si no hay cambio (en la cuerda) pero la piedra cambia, esto es “recibir” (shou 收). “

Este canon describe un procedimiento para construir un pilar en el cual se utiliza una cuerda para hacer que una piedra se sitúe sobre otra. Si entendemos este párrafo como una analogía de la argumentación *tui*, podríamos decir que la piedra de referencia se correspondería con lo ya establecido, la piedra conectora que se sitúa sobre ella con la posición no establecida que se quiere justificar, y la cuerda con la relación de semejanza entre ambas que nos permite trazar la inferencia con garantías (sin que la piedra “caiga”).

Este canon describe en primer lugar el procedimiento por el cual se utiliza la cuerda para aproximar una piedra a otra de manera que esta no caiga por su propio peso y así quede unida a aquella formando un pilar. Pero lo que se describe a continuación son dos situaciones en las que el proceso falla y realmente no obtendríamos un pilar: la primera, el caso en que retiramos la piedra de referencia y dejamos a la piedra conectora colgando de la cuerda; la segunda, el caso en que la cuerda se rompe, lo que hará caer la piedra conectora, que es precisamente la situación que se quiere evitar al utilizar la cuerda para unir ambas piedras.

La inclusión de estas dos situaciones resultaría un tanto extraña si lo que se pretendiese fuera explicar los principios mecánicos implicados en la construcción de pilares. El caso de la rotura de la cuerda puede entenderse como un accidente habitual en este tipo de procesos, pero es difícil ver qué sentido tiene quitar la piedra base una vez que se ha situado la piedra conectora encima de ella. Sin embargo, si consideramos que este canon funciona como una analogía respecto a la argumentación *tui*, estos dos ejemplos tienen pleno sentido. La descripción de la construcción del pilar se correspondería con el funcionamiento correcto de *tui*. Los dos ejemplos en que falla el proceso serían las formas en que un argumento *tui* puede fracasar: porque se retira la piedra base (es decir, se retira lo “establecido”) o porque se rompe la cuerda (es decir, fracasa la relación de semejanza).

La descripción de estos fallos sugiere que se trata en realidad de dos formas distintas de refutar un argumento *tui*. En efecto, no parece tener mucho sentido que un contertulio que establece una posición para trazar una analogía a partir de ella, acto seguido retire dicha posición dejando a su analogía sin base alguna. Sin embargo, ese movimiento sería perfectamente esperable por parte de su oponente. En ese caso, el canon nos estaría diciendo que existen dos formas de rechazar un argumento *tui*: rechazando el punto de partida que se establece, o rechazando la relación de semejanza entre lo establecido y lo no establecido.

Ahora bien, en el canon se relacionan estas dos situaciones con “levantar” (*qie* 挈) y “bajar” (*yin* 引), los mismos términos que se utilizan en el canon B26. En aquella ocasión, interpretamos que *qie* se refería a “aplicar a otro”, y *yin* a “aplicar a uno mismo”, y lo relacionamos con los dos puntos de vista sobre el cálculo moral que aparecen en el “*Da qu*”. Para que sea plausible la hipótesis que estamos defendiendo, i.e., que estos cánones constituyen un grupo de analogías sobre *yuan* y *tui*, es preciso que demos ahora una interpretación del uso que se da a estos dos términos en el canon B28 que sea coherente con la que han recibido en el canon B26. Considero que dicha interpretación es posible si mantenemos los sentidos “aplicar a otro” y “aplicar a uno mismo” y los relacionamos con los desplazamientos de la carga de la prueba que implican los dos movimientos de refutación de *tui*. De este modo podríamos entender “*qie*” como “desplazar a otro la carga de la prueba” y “*yin*” como “asumir la carga de la prueba”. En efecto, si ponemos en duda lo establecido por quien propone el argumento *tui*, cargamos sobre él la responsabilidad de justificar su afirmación. Como vimos en el capítulo VII al examinar el tratamiento de las dudas, los neomohistas consideran que cuestionar una posición no necesariamente implica comprometerse con la posición contraria: podríamos por ejemplo plantear que existen otras causas posibles, o que no todos los casos de la categoría tienen la cualidad alegada, sin necesidad de comprometernos con una afirmación concreta. Como en el caso de un proceso judicial, cuando atacamos los enunciados sobre los que se basan las inferencias del otro, podemos limitarnos a mostrar que existe una “duda razonable”. Sin embargo, si rechazamos la relación de semejanza propuesta por nuestro contertulio, nos vemos obligados a señalar la diferencia relevante entre ambos casos, sin la cual tenemos que aceptar su inferencia, como muestra la descripción de *tui*.

El último enunciado presenta una tercera situación, que se denomina como “recibir” (*shou* 收). En el canon B26 consideramos que esta expresión era equivalente a *yin* 引, puesto que en aquel canon el término *yin* aparece al comienzo de la explicación, pero no en la descripción de la situación correspondiente, que se denomina *shou*. Aquí consideraremos igualmente que *yin* y *shou* son dos situaciones equivalentes, esto es, que ambas se refieren a “asumir la carga de la prueba” como un movimiento de dirección opuesta a *qie*. Sin embargo, la descripción de la situación es diferente: en el caso *yin*, se corta la cuerda; en el caso *shou*, la cuerda se mantiene sin cambios y lo que se modifica es la piedra. No se especifica cuál de las dos piedras cambia, si la piedra de referencia o la piedra conectora, ya que simplemente se dice *shi* 石 (“piedra”), lo que puede referirse tanto a *fang shi* 方石 (piedra de referencia) como a *guan shi* 關石 (piedra conectora). Debemos entender por tanto que el movimiento descrito puede consistir en cambiar cualquiera de las dos piedras. El verbo *yi* 易 (“cambiar”), a diferencia del verbo *qu* 去 (“quitar”) que se utiliza en la primera situación, implica que no simplemente se quita una piedra, sino que se sustituye por otra. En nuestra analogía, la situación descrita consistiría en aceptar la relación de semejanza (no hay cambio en la cuerda), pero introducir una

modificación, bien en la postura establecida, bien en la postura que pretende justificarse a partir de ella (la piedra de referencia y la piedra conectora, respectivamente). En ambos casos, la carga de la prueba correspondería a quien introduce las modificaciones en al menos una de las posturas, con lo cual esta situación se correspondería, en ese sentido, con la situación descrita anteriormente como *yin*.

X. 4. La justificación de los argumentos *yuan* y *tui*.

Tanto el argumento *yuan* como el argumento *tui* se basan en la semejanza existente entre dos casos y en el desplazamiento de la carga de la prueba al oponente, que debe aceptar la analogía, y por tanto la posición del proponente, si no es capaz de encontrar una diferencia relevante entre ambos casos. La cuestión ahora es cual es la forma más caritativa de concebir estos argumentos de modo que dicho desplazamiento no constituya un movimiento abusivo, sino un requerimiento legítimo aceptado por el oponente. Este aspecto afecta a su vez a la cuestión de si el argumento emplea o no un principio general, y si el proponente precisa comprometerse con el mismo para desarrollar el argumento.

X.4.1. Los actos del oponente como fundamento del *yuan*.

Comencemos con este ejemplo del capítulo 46 del *Mozi*:

“Mozi dijo al príncipe Wen de Luyang: “Hay un hombre que tiene un montón de ovejas, bueyes y otros animales domésticos. Él no puede comerse todo lo que le prepara su cocinero. Pero, cuando ve a un hombre cocinando pasteles, se apresura a robárselos diciendo “Esto me ahorrará mi propia comida”. ¿Es porque está necesitado de comida sabrosa o porque es cleptómano?”. El príncipe Wen de Luyang dijo: “Debe ser cleptómano”. Mozi dijo: “El país de Chu es vasto y no puede ser exhaustivamente cultivado. Los campos vacíos suman miles de hectáreas y es más que suficiente para el cultivo. Pero cuando el señor de Chu ve las ciudades vacías de Song y Zheng, se apresura a agarrarlas. ¿Hay alguna diferencia entre él y el hombre afectado de cleptomanía?” El príncipe Wen de Luyang dijo: “Es lo mismo, ambos están afectados de cleptomanía”³⁷⁸.

³⁷⁸ The *Mozi*. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston, New York, Columbia University Press, 2010. Pág.657-59.

En este ejemplo, Mozi plantea un caso sobre el que no realiza ninguna valoración, sino que le pide al príncipe que la establezca por sí mismo. La conclusión “es cleptómano” constituye el elemento *ren* (“es así”) que se reclama que sea aplicado al nuevo caso, que Mozi presenta a continuación. Los enunciados con los que se presentan ambos casos siguen el mismo patrón, sugiriendo así la semejanza entre ambos. Sin embargo, Mozi no incluye en la exposición del segundo caso la disyunción que aparece en el primero, ni tampoco afirma explícitamente la semejanza entre ambos, sino que se limita a preguntar al príncipe si existe alguna diferencia entre los dos casos. El príncipe concede inmediatamente que no hay diferencia, y por tanto aplica al segundo caso la misma conclusión que al primero.

Si reconstruyéramos este argumento desde un planteamiento deductivista, suponiendo que la inferencia se basa en un principio general, el argumento se resumiría de este modo:

P1. Si X roba, lo hace por necesidad o por cleptomanía

P2. X no tiene necesidad

P3. X roba

Ergo: X es cleptómano.

En esta reconstrucción, el argumento se basaría en un principio general representado por el condicional que contiene la disyunción. Supuesto este principio general, el argumento sería simplemente un caso válido de inferencia de la alternativa. En el caso que nos ocupa, esta interpretación no se encuentra con una de las principales objeciones que se presentan a las reconstrucciones de las analogías como argumentos deductivos, y es que haya que suponer un principio general implícito del que quizás no sean conscientes los contertulios. Pero en este caso, el principio parece mostrarse claramente en la pregunta que el proponente dirige al oponente, si bien el proponente en realidad no afirma dicho principio, sino que se limita a presentar dos alternativas al oponente.

Sin embargo, aún siendo este el caso, este tipo de reconstrucción supone eliminar características del argumento original que parece que juegan un papel importante en el mismo. En primer lugar, la reconstrucción como argumento deductivo convierte la analogía en trivial. En efecto, una vez que planteamos el principio general, el primer caso expuesto se vuelve superfluo, ya que es innecesario para inferir la conclusión. La utilización de este primer caso podría entenderse de dos maneras: o bien como un elemento retórico utilizado para ilustrar un principio general ya aceptado, o bien como un dato a partir del cual se obtiene la regla general por medio de una inducción de un solo caso. Bajo ambas interpretaciones, el argumento se debilita. Si suponemos que el caso es tan sólo un ejemplo de una regla ya conocida, su peso argumentativo es prácticamente nulo. Si suponemos que lo que

tenemos aquí es una inducción a partir de un solo caso, se trata de una inducción bastante defectuosa, primero porque se trata de un caso hipotético, pero sobre todo porque la situación a la que se refiere (los motivos por los que una persona lleva a cabo una acción) es demasiado variable para que pueda ser considerado un caso de razón suficiente.

Por otra parte, la reconstrucción deductiva elimina por completo el elemento dialéctico del argumento: bajo dicha reconstrucción, no es necesario que el proponente interpele de ningún modo al oponente, sino que el resultado del argumento sería el mismo si fuese el proponente quién desarrollara el argumento por sí mismo. En ese caso, las preguntas que el proponente dirige al oponente podrían tener una función retórica o mayéutica, pero en ningún caso serían elementos imprescindibles para justificar la conclusión. Suponer esto implica, además, que entendemos que el proponente se compromete con el principio general, con ambas conclusiones *ran* (“es cleptómano”) y con la relación de semejanza entre ambos casos. Pero el hecho es que, en el texto, Mozi evita en todo momento estos compromisos: no afirma la disyunción, sino que la incluye en una pregunta y, por tanto, la somete a la aceptación del oponente; no afirma la relación de semejanza, sino que la sugiere por medio de dos descripciones paralelas; y en ningún momento hace suya la conclusión. En este caso, y conociendo las doctrinas mohistas, es razonable suponer que Mozi comparte las conclusiones y que, de hecho, podría haber expuesto este mismo argumento sin necesidad de preguntar a un interlocutor. Pero el hecho es que no lo hace. Como veremos más adelante, existen ejemplos en los que es cuestionable que el proponente comparta los principios que utiliza el oponente o que acepte sus conclusiones. En esos casos, la diferencia entre hacer que el oponente establezca estas posiciones o establecerlas por sí mismo se convierte en crucial.

Por último, al convertir la analogía en trivial, desaparece un elemento que sí está presente en el texto original: el primer caso es ajeno al oponente, pero el segundo no (el príncipe forma parte de la casa real de Chu acerca de la que trata dicho caso). Es decir, al oponente se le piden dos opiniones, una sobre otras personas, y otra sobre sí mismo. Esta situación es la que hemos considerado que se describía en el canon A94 por medio de la pareja “ligero -pesado” (*qing-zhong* 輕重). Dado que en dicho canon se afirmaba que esta era una forma de *yuan*, es de esperar que este punto juegue un papel importante en el argumento, y que no se trate de un elemento meramente retórico del mismo.

Por tanto, la reconstrucción deductiva, aunque posible, parece no corresponderse adecuadamente con lo que ocurre en el texto. Dicha reconstrucción sería un argumento basado en el texto, pero no “el mismo” argumento del texto. Por ello, vamos a proponer otra interpretación del mismo a partir de la descripción de *yuan*.

Comencemos por el primer caso. Se trata de un caso hipotético, por lo cual no tiene sentido cuestionarlo, ya que en ningún momento se afirma que sea un hecho, sino tan sólo una situación imaginaria que se utiliza para establecer cuál sería la valoración que haría el oponente de dicha situación si esta se diese. A continuación, Mozi pide a su oponente una opinión, y en la pregunta introduce dos alternativas, “necesidad” o “cleptomanía”. La descripción del caso hace que la primera opción sea difícil de justificar (la “abundancia” implica la “no-necesidad”), de modo que el oponente escoge inmediatamente la otra alternativa. Pero en realidad, no está forzado a hacerlo, ya que existen más opciones de respuesta. Además de aceptar que el hombre del ejemplo es cleptómano, también podría haber rechazado la disyunción señalando algún otro motivo para el robo diferente de la “necesidad” o la “cleptomanía”. Al no hacerlo, el oponente asume dos posiciones al mismo tiempo: por un lado, que sólo existen estos dos motivos para el robo. Por otro, que en el caso planteado el motivo es la cleptomanía. Hay que hacer notar que las dos alternativas de la disyunción no son simplemente descriptivas, sino que implican valoraciones: robar por necesidad se entiende que es un acto que podría ser justificable moralmente, pero no así robar por cleptomanía³⁷⁹, esto es, por el mero gusto de robar. El príncipe está por tanto asumiendo que sólo existe una posible justificación moral del acto de robar, y que cualquier otro motivo es simplemente “robar por gusto”, y moralmente condenable.

Una vez que el príncipe ha expresado su opinión, esta se ha convertido en un hecho ocurrido dentro del debate. No se trata simplemente de un enunciado “X es cleptómano” con un determinado valor de verdad, sino en un acto realizado por un sujeto, el de valorar una conducta como “cleptomanía” teniendo en cuenta tan sólo dos opciones posibles, y ninguna otra. Cualquier cosa que ocurra posteriormente en el debate no puede cambiar este hecho.

A continuación, Mozi plantea el segundo caso, que en esta ocasión sí se refiere a hechos: “el estado de Chu tiene abundancia de territorio cultivable” y “el estado de Chu se apropia de territorio de otros estados”. Como tales hechos, podrían ser cuestionados. Ya que no lo son, debemos entender que se trata de hechos bien conocidos por ambos participantes en el debate. La semejanza con el caso anterior está sugerida por el paralelismo entre ambas descripciones, pero Mozi no se molesta en señalar la semejanza, sino que pregunta al oponente si existe alguna diferencia entre los dos casos. Curiosamente, en esta ocasión Mozi no menciona la disyunción entre dos alternativas. Podemos entender que esto se debe a que no es necesario, puesto que ese punto ya ha sido establecido en el caso anterior y ha sido asumido por el oponente. Pero también cabe la posibilidad de que Mozi esté dejando vía libre

³⁷⁹ El término utilizado en el texto es “qie ji” 竊疾, que significa “enfermedad de robar”. La traducción como “cleptomanía” es por tanto adecuada, pero hay que tener en cuenta que en su contexto cultural no se trata de un término técnico psiquiátrico que pueda ser utilizado para atenuar la responsabilidad del sujeto sobre sus actos.

para que el oponente plantee en esta ocasión que existe otra alternativa diferente. Esta posibilidad debe tenerse en cuenta ya que, de hecho, en el pensamiento pre-Han aparece a menudo una justificación de la guerra de conquista de unos estados sobre otros que no es reducible a ninguna de las dos alternativas de la disyunción: un estado se apropia de los territorios de otros estados no por ambición sino en vista al bien general, ya que la razón por la que dichos estados son invadidos es que estos están mal gobernados. El príncipe puede estar tentado de utilizar esta tercera posibilidad cuando se trata de valorar el comportamiento del estado de Chu, a cuya clase dirigente él pertenece. Pero para ello tendría que realizar uno de estos dos movimientos: o reconocer que la disyunción que anteriormente había aceptado no contemplaba todas las alternativas, y por tanto que constituía un falso dilema; o bien encontrar una diferencia que justifique que esa tercera alternativa puede aplicarse a los estados, pero no a los individuos, que es precisamente lo que Mozi le está pidiendo que haga. El príncipe se muestra incapaz de encontrar dicha diferencia, de manera que concede la posición a la que quiere llevarle Mozi: la guerra de conquista emprendida por Chu es condenable como un caso de simple cleptomanía.

La cuestión es, ¿por qué el príncipe no utiliza la otra estrategia para defender la política de su estado y se da por vencido tan rápidamente? La posibilidad de que no caiga en la cuenta de dicha posibilidad es inverosímil, puesto que la tercera alternativa es una justificación de la guerra de conquista y del derrocamiento de una dinastía que venía usándose, al menos, desde que la dinastía Zhou sustituyó a la dinastía Shang, y constituye un elemento esencial de una doctrina política tan habitual en el pensamiento chino como es la del "mandato del Cielo". No podemos suponer que el príncipe desconoce esta justificación. Sin embargo, no opta por emplearla. Y debe haber una razón para ello.

Si el debate versase sobre la verdad de los enunciados, entonces tendríamos que admitir que es posible que a lo largo del mismo se haya producido un error que no ha sido detectado en ese momento, sino más tarde. En ese caso, lo razonable sería volver atrás y reconocer que lo que inicialmente admitimos como válido estaba equivocado. El príncipe ha aceptado la disyunción planteada por Mozi, pero sería perfectamente justificable plantear que entonces no se había dado cuenta de que existían más alternativas, pero que ahora lo sabe, y por tanto modifica su postura. No parece sensato que se nos obligue a cargar con un error de razonamiento por el simple hecho de que no lo hemos detectado inmediatamente. Pero el príncipe no intenta rectificar, ni protesta por la estrategia empleada por Mozi, sino que asume sin más la valoración negativa acerca de su política. Sería muy extraño que esto se debiese a una simple debilidad por parte del príncipe. Lo más caritativo es suponer que ambos tertulios entienden el argumento de una forma tal que realmente impide que el príncipe vuelva atrás y cuestione ahora la disyunción.

¿Cuál puede ser la interpretación que haga razonable esta situación? Considero que consiste en suponer que la discusión no versa en realidad sobre la

justificación de los enunciados mismos, sino sobre los actos y valoraciones del oponente, y las razones por las que este los lleva a cabo. Cuando el príncipe emite su primera valoración y acepta así la disyunción, es un hecho que no ha tenido en cuenta la existencia de otras alternativas. Por ello insistíamos antes en que dicha valoración no es tan sólo un enunciado, sino un acto del sujeto. Si el príncipe cae en la cuenta de la tercera posibilidad cuando el caso se refiere a él mismo, pero anteriormente no lo ha hecho cuando el caso se refería a otro, muestra dos cosas: en primer lugar, que es capaz de concebir una tercera posibilidad; en segundo lugar, que no aplica espontáneamente dicha posibilidad a todos los casos, sino tan sólo a aquellos que desea justificar moralmente, es decir, a los que le afectan. Esto pone en cuestión las razones que alega el príncipe para justificar su política: si realmente esos fuesen los motivos por los que, racionalmente, considera que su política es adecuada, los habría tenido en cuenta desde un principio. Pero no lo hizo. Y ya nada puede cambiar el hecho de que no ha tenido en cuenta esas alternativas en el primer caso. Por tanto, si ahora el príncipe intenta cuestionar la disyunción, estaría reconociendo que ha incumplido el principio básico de aplicar a los demás los mismos criterios que se aplica a sí mismo. Esto es, incumpliría la Regla de Oro. Por tanto, recurrir a la estrategia de volver atrás y rechazar ahora la disyunción no le serviría para defender su postura, sino que, al contrario, implicaría reconocer que esta no estaba bien fundamentada, ni racional ni éticamente. La única salida que le queda es encontrar una diferencia relevante que permita justificar que la tercera alternativa es aplicable a los estados, pero no a los individuos.

¿Por qué no se limita el príncipe a decir que ambos casos son diferentes? De hecho, son diferentes, ya que uno se refiere a un estado y el otro a un individuo. Pero el príncipe no puede realizar ese movimiento si no puede a su vez justificar que esa diferencia implica una valoración distinta. Lo previsible es que si lo hiciese, se le preguntara por qué dicha diferencia justifica la diferencia de valoración. Y entonces se encontraría en el mismo caso que antes: debe ser capaz de explicar por qué en el caso individual no es aplicable la tercera alternativa a un caso en que, por ejemplo, alguien le quite a otro sus propiedades porque las está utilizando para dañar a terceras personas. Si no es capaz, esto indica que la verdadera razón por la que su valoración es diferente no es la supuesta diferencia entre los casos, ya que si esta fuese la razón de su juicio valorativo, sería capaz de especificarla.

Por supuesto, es posible que entre dos situaciones existan diferencias relevantes que no podemos señalar en un preciso momento, y que podrían ser descubiertas a través de una reflexión más detenida. Podemos “sentir” que hay diferencia, aunque no podamos describir en qué consiste esta. De hecho, es una situación habitual cuando nos enfrentamos a analogías de este tipo. Pero aunque dicha diferencia pueda realmente existir, si en el momento de emitir nuestro juicio valorativo no somos capaces de especificar dicha diferencia, no podemos pretender que la misma es el fundamento racional de nuestro juicio. Esto indica que, de hecho, estamos utilizando para juzgar el caso unas razones diferentes de las que estamos

declarando explícitamente. Y ni siquiera podemos suspender el juicio y decir que no podemos determinar el motivo por el que el estado de Chu actúa así, ya que es posible que existan otros motivos alternativos a los planteados en la pregunta o circunstancias atenuantes que no hemos tenido en cuenta, porque esta postura también sería una violación de la Regla de Oro: estaríamos concediéndonos el beneficio de la duda cuando dentro de esa misma conversación no hemos aplicado esta regla de prudencia a los actos de los demás.

Considero que esta interpretación tiene bastantes ventajas sobre la reconstrucción deductiva. En primer lugar, se basa en criterios que sabemos con seguridad que emplean los pensadores pre-Han: la Regla de Oro, que prohíbe dar un tratamiento diferente a mí mismo y a los otros; la estrategia de forzar la aceptación de una posición mostrando que rechazarla implica una violación de dicha Regla de Oro, y que como vimos anteriormente se asocia al *yuan*; y la forma de argumentación basada en la contradicción entre lo que se dice y se hace, tan frecuente en el pensamiento chino, y que en este caso consistiría en una contradicción entre los criterios que se pretende estar aplicando, y los que realmente se han aplicado en la primera valoración. Esta interpretación se basa, por tanto, en elementos que tenemos constancia que existen en su contexto cultural y que son empleados de manera consciente.

En segundo lugar, esta interpretación evita que la analogía se vuelva trivial, ya que sin la comparación entre el caso ajeno y el caso propio, el argumento carecería del sentido que le hemos atribuido. Igualmente, supone que el carácter dialéctico del argumento no constituya un mero recurso retórico o mayéutico que modifica un argumento que podría plantearse de una forma más escueta y directa, sino la característica fundamental del mismo: sin interpelar al oponente, este no realiza los actos en los que se basa el argumento, el cual se vuelve inviable. Si un argumento parecido es expuesto exclusivamente por el proponente, su fundamento cambia radicalmente. Además, esta interpretación nos permitiría explicar por qué existen casos de este tipo de argumento en los que el proponente no necesita comprometerse con los principios o valoraciones del oponente para plantear el argumento de manera exitosa, como veremos más adelante. Esto sería posible porque el argumento se basaría en los actos y criterios utilizados por el oponente, y en si estos cumplen o no la Regla de Oro.

Finalmente, esta interpretación permite explicar que el oponente acepte sin protestas la carga de la prueba. Cuando Mozi presenta el segundo caso y sugiere la semejanza con el caso anterior, hace caer en el oponente la responsabilidad de mostrar por medio de una diferencia relevante que dicha semejanza no es adecuada. Si consideramos, como en la reconstrucción deductiva, que el argumento parte de un principio asumido por el proponente, entonces es este quien debe justificar que dicho principio se aplica al segundo caso. Bajo esta interpretación, pretender que la semejanza y la conclusión que deriva de ella debe ser aceptada mientras no se

demuestre lo contrario constituye una elusión de la carga de la prueba por parte del proponente, y por tanto una maniobra abusiva. En dicha situación, el movimiento más ventajoso para el oponente sería pedir al proponente que justifique la analogía, en cuyo caso el oponente no tendría que arriesgar nada y podría negarse a aceptar la posición del proponente en tanto este no la haya justificado. Sin embargo, si consideramos que el argumento no se fundamenta en un principio general defendido por el proponente, sino en los criterios que de hecho ha utilizado el oponente para realizar su valoración, entonces corresponde al oponente explicar por qué motivo considera justificado realizar una valoración distinta en el segundo caso, y si no es capaz de hacerlo se vería obligado a retirar dicha valoración.

X.4.2. Los principios generales en el *yuan*.

En el ejemplo anterior hemos mostrado que existe una interpretación posible de los argumentos *yuan* que fundamenta estos sobre los actos valorativos del sujeto, y que no requiere que el proponente se comprometa con el supuesto principio general que utiliza el oponente en dicha valoración. Sin embargo, en ese ejemplo concreto podíamos suponer que, dadas las doctrinas que defiende Mozi, el proponente de hecho sí comparte ese principio general. El caso expuesto, por tanto, no nos permite establecer con seguridad que el principio general no es necesario para el funcionamiento del argumento. Para ello necesitaríamos encontrar un caso en el que a lo largo del argumento el oponente haga explícito un principio general que no sea utilizado en modo alguno por el proponente para desarrollar su argumento. Este es precisamente el caso que considero podemos encontrar en el siguiente párrafo del *Han Feizi*:

“Tian Su engañó una vez al gobernante de Zou, y en consecuencia el gobernante de Zou iba a enviar gente a matarlo. Temiendo el castigo, Tian Su pidió ayuda a Huizi. Huizi se entrevistó con el gobernante de Zou, diciendo: “Supón que alguien mira a Su Majestad con un ojo cerrado, ¿qué le haría Su Majestad?” “Lo condenaría a muerte”, contestó el gobernante. “Pero los hombres ciegos tiene sus dos ojos cerrados. ¿Por qué no los condenáis a muerte?”, pregunto Huizi. “Porque por naturaleza ellos no pueden evitar cerrar sus ojos”, contesto el gobernante. “Bien, Tian Su engañó al gobernante de Qi en el este”, dijo Hui zi, “y en el sur engañó al rey de Jing. Su habitualmente engaña a la gente lo mismo que el ciego tiene cerrados ambos ojos. ¿Por qué debería Su Majestad mostrarle resentimiento a él en particular?” Oyendo esto, el gobernante de Zou se abstuvo de matarlo”³⁸⁰.

³⁸⁰ *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I. Londres. Arthur Probsthain, 1939. Pág.236.

En este texto Hui Shi plantea en primer lugar una analogía negativa (que establece las diferencias, no las semejanzas, entre dos casos) para a continuación trazar una analogía positiva entre el segundo caso de la primera analogía (los ciegos) y la posición cuya aceptación quiere forzar en el oponente, que no está justificado que Tian Su sea condenado a muerte. Al plantear la analogía negativa, Hui Shi parte de los actos del rey, esto es, ya sabe que el rey actúa de una manera cuando le mira un hombre con un ojo cerrado y de otra distinta cuando lo hace un ciego. Las preguntas de Hui Shi se centran por tanto en pedir al rey la diferencia relevante que justifica dicha distinta actuación por su parte. El rey responde inmediatamente con una justificación que, a pesar de estar referida tan sólo al caso de los ciegos, está muy cerca de constituir un principio general, que sería “no se debe castigar un acto que por naturaleza no puede ser evitado”. A continuación, Hui Shi traza la analogía, considerando el caso de Tian Su semejante al de los ciegos, y no al del hombre que mira con un ojo cerrado, y pide al rey que señale la diferencia relevante entre ambos casos que justifique que les aplique valoraciones distintas.

Por lo que conocemos acerca de las doctrinas que defendía Hui Shi (como el “amor universal”), lo más probable es que no compartiera los juicios valorativos del rey, al menos no el que considera que un hombre que le mire con un ojo cerrado debe ser condenado a muerte. El argumento constituye por tanto un *yuan*, puesto que Hui Shi no parte de posiciones con las que él mismo se comprometa, sino de los criterios que utiliza el rey, con el objetivo de señalar que este no los está aplicando de forma universal.

La cuestión que nos interesa ahora es si Hui Shi utiliza o no el principio general que parece implicarse en la respuesta del rey para establecer la comparación. Dicho principio sería que no debe condenarse a alguien por un acto que, por naturaleza, no puede evitar. Si Hui Shi utilizase este principio para establecer la relación de semejanza con el caso de Tian Su, entonces debería decir que Tian Su, por su naturaleza, no puede evitar engañar a los demás. Pero Hui Shi no plantea esto, sino que al describir la conducta de Tian Su dice que este “habitualmente engaña a la gente lo mismo que el ciego tiene cerrados ambos ojos.” Evidentemente, decir que alguien tiene por costumbre engañar a los demás no es lo mismo que decir que no puede evitar esa conducta, o que esta es debida a la naturaleza peculiar de la persona. Esto es, el acto de engañar a otros no deja de ser voluntario y evitable por el hecho de que la persona lo cometa con mucha frecuencia, y desde luego dicha frecuencia no parece ser una razón para considerar que dicha persona no es responsable de sus engaños como el ciego no es responsable de ser ciego. Por tanto, Hui Shi no utiliza el principio general con que el rey ha justificado sus opiniones, sino una relación de semejanza distinta de la que implica dicho principio.

¿Cuál es esa relación? Tal como lo plantea Hui Shi, la semejanza entre el caso de Tian y el de los ciegos es “ser habituales”: Tian Su siempre engaña, los ciegos siempre tienen cerrados los ojos. Los dos ejemplos que utiliza Hui Shi antes de exponer esta semejanza (los engaños previos a los reyes de Qi y Jiang) sugieren que estos casos son la fuente que nos permite conocer que Tian engaña habitualmente, como la naturaleza de los ciegos nos permite conocer que habitualmente tendrán los ojos cerrados. Por tanto, esta semejanza implica que los dos casos son igualmente previsibles, aunque las razones por las que podemos preverlos, y las causas que los originan, sean distintas. Al hacer la petición de diferencia relevante, Hui Shi afirma que el rey está mostrando resentimiento contra Tian Su, cuando no lo mostraba contra los ciegos. Hui Shi insinúa de esta manera que el rey quiere matar a Tian Su debido a un sentimiento personal que no está justificado: del mismo modo que el rey no siente resentimiento hacia los ciegos, porque sabe previamente que cerrarán los dos ojos ante él como lo hacen ante todo el mundo, no debe mostrar resentimiento ante Tian Su porque sabe (o debería haber sabido) que Tian intentaría engañarlo, y que esto no es una cuestión personal, sino el modo en que Tian Su suele actuar. El rey está por tanto aplicando un criterio diferente en el caso de Tian Su porque se siente ofendido, pero dicho sentimiento no es base suficiente para condenarlo a muerte si examinamos objetivamente la situación. Este planteamiento no tiene nada que ver con el principio general que ha expuesto el rey, puesto que no hace ninguna referencia a la “naturaleza” de Tian Su.

¿Por qué no aprovecha Hui Shi el principio general que le brinda el rey? Realmente, se trata de una maniobra muy inteligente por su parte. Si Hui Shi afirmase que Tian Su no puede evitar engañar por las mismas razones por las que los ciegos no pueden evitar cerrar los ojos, tendría que afirmar que los seres humanos que engañan a otros lo hacen porque su naturaleza les determina de tal manera que no pueden elegir libremente actuar de un modo distinto. Pero esta es una afirmación muy cuestionable, y llevaría a Hui Shi a una discusión acerca de la moralidad y la naturaleza humana que lo haría enfangarse en cuestiones metafísicas que lo alejarían del objetivo de su argumentación. El hecho de que Hui Shi pueda evitar este principio general supone que es posible trazar su analogía basándose en semejanzas distintas de las que derivan del principio general utilizado por el oponente.

Por supuesto, podemos plantear que las semejanzas que encuentra Hui Shi entre el caso de Tian Su y el caso de los ciegos también se explican por medio de un principio general, por ejemplo “no deben castigarse los hechos que podían haberse previsto”. Pero el hecho es que este principio no es el que ha utilizado el rey para diferenciar entre el caso de los ciegos y el del hombre que cierra un ojo, de modo que si consideramos que Hui Shi está acusando al rey de cometer una inconsistencia al aplicar un principio que de hecho este no ha afirmado, el argumento de Hui Shi sería inaceptable. Sin embargo, el rey no sólo no protesta porque Hui Shi esté utilizando un principio diferente del que él ha usado para emitir su juicio, sino que admite la posición de Hui Shi, con lo cual el argumento tiene éxito. Esto indica que el

rey no entiende que la semejanza entre las dos situaciones tenga que estar relacionada con el principio que él mismo ha hecho explícito, sino con los verdaderos motivos que subyacen a su valoración.

X.4.3. La diferencia relevante.

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, tanto el argumento *yuan* como el argumento *tui* se refutan encontrando una diferencia relevante entre los dos casos que constituyen la analogía. Al ocuparnos de los conceptos de semejanza y de categoría *lei*, establecimos que para que una diferencia alegada como refutación de un argumento por comparación pudiera considerarse relevante tenía que referirse al mismo tipo de semejanza-diferencia sobre el que se construía la categoría que servía de base a la inferencia. En este apartado veremos que en el caso del argumento *yuan* se considera como aceptable una diferencia relevante si esta sirve para evitar la acusación de contradicción por parte del oponente, incluso en el caso en que sea cuestionable que dicha diferencia sea real. Esto muestra una vez más que el objeto sobre el que verdaderamente versan los argumentos *yuan* es la consistencia de los actos valorativos del oponente, y no la verdad de los enunciados con que se expresan dichas valoraciones: si lo que se estuviese discutiendo fuesen las semejanzas-diferencias objetivas entre diversas situaciones, el proponente no aceptaría como relevante una diferencia que considera ficticia. Sin embargo, si lo que se discute es la consistencia del oponente, una diferencia que este defiende en sus doctrinas de manera independiente del asunto que se está tratando no puede ser considerada como irrelevante para escapar de la acusación de contradicción.

En este ejemplo del *Mencio* puede observarse uno de estos casos. El texto dice así:

“Wan Zhang dijo: “Quisiera preguntar con qué intención se intercambian los regalos” Mencio respondió: “Se intercambian por respeto”.

Wan Zhang añadió: “¿Por qué el rechazar los regalos se considera irrespetuoso?” Mencio dijo: “Cuando alguien digno de respeto otorga un regalo y el que lo recibe se dice: “Debo averiguar si este ha obtenido el regalo de forma justa o injusta y sólo después lo aceptaré”, esto es algo que se considera irrespetuoso y por consiguiente los regalos no suelen rechazarse.”

Wan Zhang dijo: “Entonces, sin emplear estas palabras, puede uno decirse interiormente que aquél tomó el regalo al pueblo injustamente y dar otra excusa para no recibirlo.” Mencio respondió: “Si el regalo se da conforme a principios y con corrección, hasta Confucio lo aceptaría.”

Wan Zhang continuó: “Pues he aquí que hay uno que roba fuera de las puertas de la ciudad, pero que regala conforme a principios y con corrección. ¿Sería lícito aceptar de él lo que era producto del robo?” Mencio dijo: “No sería lícito. En el “Aviso a Kang” se dice: “El que mata a otro y roba sus mercancías, cruel y sin temor a la muerte, es odiado por todos”. A esos no hay que esperar adoctrinarlos, sino que hay que ejecutarlos. La dinastía Yin recibió este principio de la dinastía Xia, y a su vez la dinastía Zhou lo recibió de la dinastía Yin, de modo que no es discutible y hasta nuestros días ha sido aceptado como ejemplar. En base a eso, no puede admitirse un regalo semejante.”

Wan Zhang dijo: “Los nobles del presente roban al pueblo y son como ladrones y asesinos, pero si hacen correctamente sus regalos, el hombre superior los acepta. Me gustaría saber cómo se explica esto.” Mencio dijo: “Hijo, ¿piensas que si ahora apareciese un verdadero gran soberano, reuniría a todos los príncipes o los ejecutaría? ¿O que primero trataría de corregirlos y los condenaría a muerte si no cambiaban? El llamar bandido a todo el que coge lo que no le pertenece supone exagerar el parecido y elevar la rectitud hasta el último extremo. Cuando Confucio era funcionario en Lu, el pueblo de este Estado se disputaba las piezas cazadas y Confucio participaba en la competición. Si esta competición era lícita, más lo será el recibir los regalos conferidos por los príncipes.”³⁸¹

Tenemos aquí un caso muy particular de debate, ya que Wan Zhang no es miembro de una escuela rival, sino discípulo de Mencio³⁸². La mayor parte del capítulo V del *Mencio* consiste en preguntas que este discípulo dirige a su maestro. Se trata sin embargo de un discípulo muy crítico, que no se limita a pedir explicaciones, sino que una y otra vez cuestiona estas, aunque deba entenderse que su intención no es realmente la de derrotar a Mencio.

En este caso, las preguntas de Wan constituyen un *yuan* que intenta conducir a Mencio hacia una contradicción. El objetivo de Wan es determinar cuál debe ser la relación entre un letrado y un príncipe, una cuestión sobre la que vuelve una y otra vez a lo largo del capítulo, y en este caso concreto establecer si el primero actúa correctamente o no al aceptar regalos de un príncipe cuya conducta es inmoral. Sin embargo, Wan no plantea la cuestión directamente, sino que va haciendo preguntas a Mencio de manera que este va comprometiéndose sucesivamente con diferentes principios generales: los regalos se intercambian por respeto; es irrespetuoso rechazar un regalo porque implica que se está dudando de si ha sido obtenido de forma justa o injusta; debe aceptarse un regalo si se presenta de acuerdo a las normas rituales; no debe aceptarse un regalo de alguien que roba, aunque lo

³⁸¹ *Los cuatro libros. El libro de Mencio*, Barcelona, ed. Paidós, 2002. Pág. 321-322.

³⁸² LAU, D.C., “On Mencius’ use of the method of analogy in argument”, *Asia Major*, Vol. X, Part 2, London, Percy Lund, 1958. Pág. 107

presente siguiendo las normas rituales. Este último principio constituye una especificación al anterior: si bien Mencio ha considerado que deben aceptarse los regalos por respeto, aunque hayan sido obtenidos injustamente (*bu yi* 不義), siempre que se sigan las normas de corrección, excluye de este principio general a aquellos que roban. Por tanto, Mencio está estableciendo una diferencia entre medios incorrectos en general y un medio incorrecto concreto, el robo.

En este momento Wan actúa como lo haría un rival que plantea un *yuan*. Una vez que ha conseguido que Mencio se posicione contra recibir regalos que han sido obtenidos por medio del robo, traza una analogía entre los bandidos comunes (los que roban “fuera de las puertas de la ciudad”) y los príncipes, a los que considera igualmente ladrones y asesinos. Acto seguido, Wan pide a Mencio que justifique que el “hombre superior” (el modelo de conducta ética de los letrados confucianos) acepte regalos de los príncipes. Esta pregunta contiene claramente una acusación de contradicción: si no deben recibirse regalos de los ladrones, tampoco deberían recibirse de los príncipes que roban, salvo que Mencio sea capaz de señalar una diferencia relevante entre el caso de los bandidos comunes y de los príncipes que se comportan deshonestamente.

Eso es precisamente lo que hace Mencio. Pero la diferencia que Mencio establece no se refiere al acto en sí, sino a que se debe actuar de manera diferente en el caso de los plebeyos y en el caso de los nobles. En ningún momento niega Mencio que lo que hacen los príncipes sea tomar lo que no es suyo. Pero considera que esto no puede denominarse “ser un bandido” (*dao* 盜), un término que se utiliza específicamente para los salteadores, y afirma que hacerlo así supone “exagerar el parecido” (*chong lei* 充類, “desbordar o usurpar la clase”). Se trata de un planteamiento basado en la doctrina de la rectificación de los nombres: no debe denominarse del mismo modo a aquellos que roban con violencia en los caminos y a aquellos que se apropian de lo ajeno por otros medios, y en consecuencia los actos que se denominan de manera distinta deben ser también valorados distintamente. Pero, ¿en qué consiste realmente la diferencia entre uno y otro caso? La respuesta estaba ya implícita en la razón por la que Mencio consideró anteriormente que los bandidos comunes deben ser ajusticiados: estos no pueden ser “adoctrinados” (*bu dai jiao* 不待教) y por tanto son incorregibles. Por el contrario, Mencio considera que puede enseñarse (*jiao* 教) a los príncipes la doctrina correcta, y sobre esta diferencia estipula que solo deben ser castigados si, después de intentar enseñarles, se demuestra que no cambian su comportamiento.

La cuestión es que esta diferencia no es en absoluto obvia. Aceptarla implica asumir que existen diferencias en cuanto a la capacidad de aprendizaje entre nobles y plebeyos, y que esto debe reflejarse en códigos legales diferentes para cada clase. Esta es precisamente la postura defendida por Mencio, pero se trata de un punto de vista radicalmente rechazado por otras escuelas, por ejemplo los mohistas o los

legistas. Es decir, la diferencia relevante a la que acude Mencio no se basa en evidencia compartida por cualquier contertulio posible, sino en sus propias doctrinas según las cuales existían dos tipos diferentes de personas con distintas capacidades: aquellos que trabajan con la mente, y que gobiernan (entre los que se encuentran los príncipes) y aquellos que trabajan con las manos y obedecen.

Lo más relevante del caso es determinar si este tipo de diferencia debe o no ser admitida como una refutación adecuada de un *yuan*. En el ejemplo que nos ocupa, Wan acepta la diferencia, aunque continúa cuestionando la posición de Mencio. Pero en lugar de poner en duda la citada diferencia, Wan ataca el ejemplo referente a Confucio que ha utilizado Mencio, planteando que la conducta de este implica que no tenía intención de poner en práctica sus propias doctrinas. La cuestión es, ¿por qué no replica Wan a una diferencia cuestionable como la que ha planteado Mencio? Una explicación podría ser que Wan, como discípulo de Mencio, comparte su doctrina acerca de las clases sociales y por tanto considera que efectivamente existe dicha diferencia. Sin embargo, no es evidente que realmente sea así. Por una parte, durante el debate, Wan está intentando equiparar la conducta de los príncipes con la de los bandidos comunes, lo cual no es del todo consistente con una defensa de distinciones sociales tajantes como las que mantiene Mencio. Por otra parte, Wan se muestra como un discípulo crítico, y de hecho no acepta sin más la posición de Mencio, sino que continúa cuestionándola. Por tanto, dado que Wan se muestra en desacuerdo en algunos puntos con su maestro Mencio, también es posible que estuviese en desacuerdo con la doctrina de este según la cual nobles y plebeyos pertenecen a clases distintas de seres humanos y sus conductas deben ser valoradas de manera distinta.

Es posible que si el interlocutor de Mencio no fuese su discípulo, sino por ejemplo un rival legista que defiende que debe aplicarse la misma ley a todos por igual, este protestara ante la diferencia alegada por Mencio en su refutación. Pero también cabe la posibilidad de que hubiese actuado del mismo modo que Wan, ya que existe una interpretación del argumento que convierte en inútil dicha réplica. Supongamos por un momento que Wan efectivamente no comparte la doctrina de Mencio sobre las clases sociales, como parece sugerir su intención de equiparar las conductas de nobles y plebeyos. ¿Qué razón podría tener para no explotar en su argumentación las debilidades de una diferencia tan cuestionable como la alegada por Mencio? Si suponemos que el argumento pretende conducir al adversario a una contradicción que le obligue a conceder nuestra postura, entonces la respuesta está clara: Mencio no se contradice cuando recurre a una doctrina que defiende de manera independiente al tema que se está discutiendo. En este momento el proponente puede decir que él no admite dicha diferencia, pero no puede basarse en esto para acusar a Mencio de cometer una contradicción. Para poder llegar a dicha acusación, el proponente tendría que recurrir a una nueva posición que también sea admitida por Mencio, y que se muestre contradictoria con su división de las clases sociales. Por otra parte, si el proponente rechaza la diferencia, porque no está de

acuerdo con sus doctrinas, tendría que asumir en ese momento la carga de la prueba para mostrar que Mencio está equivocado al establecer dicha diferencia. Sin embargo, parece que la estrategia que marca el *yuan* es precisamente la contraria, esto es, hacer recaer la carga de la prueba sobre el oponente en todo momento. De hecho, Wan continúa su argumento de ese modo: recurre al ejemplo puesto por Mencio y lo cuestiona, de manera que Mencio tiene que seguir justificando sus posturas, esto es, cargando con la prueba.

X.4.4. Relación entre *yuan* y *tui*: la carga de la prueba.

Como vimos al comienzo de este capítulo, los argumentos *yuan* y *tui* coinciden en basarse en la semejanza entre una posición aceptada y otra cuya aceptación se pretende forzar, obligando al oponente a aceptar la analogía si no es capaz de encontrar una diferencia relevante entre ambos casos. La principal diferencia entre los dos tipos de estrategias es que en el argumento *yuan* se parte de una posición aceptada por el oponente, mientras que en el argumento *tui* es el proponente quien traza la inferencia, con independencia de que la posición de partida haya sido previamente aceptada o no por el oponente. Por tanto, en el argumento *yuan* la carga de la prueba recae sobre el oponente, lo cual en principio supone una ventaja posicional para el proponente.

De este modo, a partir de unos mismos casos y una misma relación de semejanza, podemos llevar a cabo un *yuan* o un *tui* en función de cómo se desarrollen los intercambios dialécticos dentro del debate: la estrategia más beneficiosa para el proponente es, en general, aquella que desplaza la carga de la prueba sobre el oponente, de modo que lo esperable sería que su primera opción fuese intentar un *yuan*, y que solo si el oponente consigue impedir este movimiento, el proponente pasase a utilizar los elementos del argumento para establecer un *tui* por sí mismo. Esta es precisamente la situación que encontramos en el siguiente ejemplo:

“Kuang Zhang pregunta a Huizi: “Has expresado tu opinión sobre renunciar a posiciones de poder, pero has considerado al rey del estado de Qi como un rey. ¿Por qué eres tan auto-contradictorio?” Huizi dijo: “Supón que uno golpease la cabeza de su querido hijo y que la cabeza de su hijo pudiese ser sustituida por una piedra.” Kuang Zhang dijo: “Si fueses tú, ¿sustituirías la cabeza de tu hijo por la piedra o no?” Huizi dijo: “Por supuesto que la sustituiría por la piedra. La cabeza de mi querido hijo es muy importante, pero la piedra es insignificante. Si puedo golpear la cosa insignificante para evitar dañar la cosa importante, ¿no debería hacerlo?” Kuang Zhang le preguntó: “¿Por qué el rey de Qi ha tomado acciones

militares contra otros estados continuamente?” Huizi dijo: “Bien, en un sentido amplio, el puede finalmente establecer uno de los más poderosos estados. Ahora, si honramos al rey de Qi por ser el Rey, podemos prevenir que la gente común muera y permitirles disfrutar una larga vida. Esto es sustituir la cabeza del hijo amado por la piedra. ¿Por qué no deberíamos hacerlo?”³⁸³

El debate está provocado por la utilización del título “rey” (*wang* 王), originalmente reservado al emperador de la dinastía Zhou, por parte del gobernante del estado de Qi, a partir de 334 a.c. En realidad, el título había sido usurpado por primera vez, en 344 a.c. por el gobernante de Wei, de quien eran consejeros tanto el confuciano Kuan Zhang como el dialéctico Hui Shi. La adopción del título por Qi fue consecuencia de la derrota de Wei a manos de este en una guerra motivada, entre otras razones, por la usurpación del título por parte de Wei. Fue precisamente el gobernante de Wei quien persuadió al gobernante de Qi de que adoptara él también el título³⁸⁴. Por tanto, el reconocimiento de dicho título a Qi por parte de Wei era una forma de apaciguar a este estado tras haber sufrido una grave derrota ante su ejército. Hui Shi, que defiende una política pacifista, es partidario de reconocer el título para el gobernante del estado vecino con el objetivo de evitar que siga haciendo la guerra a Wei. Kuang Zhang le acusa de contradecirse por sostener que debe renunciarse a las posiciones de poder (debemos entender que esta posición estaría vinculada a su pacifismo y su defensa de la doctrina del “amor universal”) pero al tiempo reconocer dicha posición en otros gobernantes.

Hui Shi no contesta directamente a la acusación de Kuang, sino que inicia su defensa planteando una pregunta a su adversario. Lo que nos interesa es cómo reacciona Kuang a este movimiento. En lugar de responder a la pregunta, la devuelve a Hui Shi, que se ve obligado a contestarla. La pregunta que plantea inicialmente Hui Shi responde a la acusación de contradicción lanzada por Kuang, de modo que este debía entender que se trataba del inicio de un argumento. Este argumento constituye, evidentemente, una analogía, puesto que la situación a la que hace referencia la pregunta no guarda una relación directa con el asunto planteado por Kuang. El argumento que pretende desarrollar Hui Shi puede ser un *luan*, pero también un *tui*, ya que en este tipo de argumentos también es frecuente que el proponente pida la aceptación del oponente antes de trazar por sí mismo la analogía. La diferencia residiría en los movimientos subsiguientes que Hui Shi tenga intención de realizar: si se basa en la respuesta del oponente y desde ella intenta conducirlo a una contradicción, sería un *luan*; si toma la posición aceptada por el oponente y comprometiéndose con ella traza la analogía para después retar al oponente a que la

³⁸³ *Lushi chunqiu*, Guilin, Guanxi Normal University Press, 2005. Pág. 1027-1029.

³⁸⁴ LOEWE, M y SHAUGHNESSY E.L., (Eds.), *The Cambridge History Of Ancient China. From The Origins Of Civilization To 221 B.C*, New York, Cambridge University Press, 2007. Pág. 602-03.

refute, sería un *tui*. La reacción de Kuang muestra que este teme que lo que esté intentando Hui Shi sea el primer caso.

La pregunta en cuestión tiene una respuesta obvia (es difícil imaginar que alguien prefiera golpear la cabeza de su hijo que una piedra). Kuang debe suponer que Hui Shi espera que conteste que prefiere golpear la piedra, y también debe suponer que esa será la respuesta de Hui Shi si se le devuelve la pregunta. Por tanto, cuando Kuang se niega a contestar la pregunta y exige que Hui Shi la responda primero, lo que está buscando con ello es que Hui Shi tenga que comprometerse expresamente con dicha postura y por tanto se le pueda exigir a continuación que justifique la analogía que pretende trazar. Es decir, Kuang está evitando que la carga de la prueba recaiga sobre él negándose a comprometerse con una posición antes de que lo haga su oponente. La respuesta de Hui Shi contiene una posición, la justificación de la misma sobre un principio general (es preferible golpear algo insignificante que algo importante) y una interpelación al oponente para que alegue razones por las que dicho principio no debería aplicarse al caso fuente (el caso diana todavía no se ha expuesto explícitamente, aunque obviamente ambos contertulios saben ya de que se trata). Hui Shi se ha visto obligado, por tanto, a asumir una posición y dar una justificación de la misma, pero todavía sigue intentando hacer incurrir a su oponente en una contradicción. Es decir, ya ha iniciado un *tui* comprometiéndose con una afirmación y justificándola sobre una afirmación general (que sería la categoría *lei* en la que se basa el *tui*), pero antes de trazar la analogía vuelve a intentar que el oponente se comprometa con el principio general, probablemente para poder exigirle después que señale la diferencia relevante respecto al caso diana y devolverle la acusación de contradicción si no es capaz de hacerlo. Kuang elude de nuevo la respuesta, esta vez planteando una nueva pregunta a Hui Shi que no guarda relación directa con la que este le ha dirigido. Hui Shi responde a esa pregunta, pero a continuación vuelve a su propio argumento, trazando ahora la analogía por sí mismo y pidiendo la diferencia relevante a su oponente. Esto es, completa el *tui*.

En este texto podemos observar dos puntos relevantes. En primer lugar, la separación entre los argumentos *luan* y *tui* es permeable, de modo que un argumento *luan* puede transformarse en *tui* y viceversa, dependiendo de cómo se desarrolle el debate. Es habitual que un argumento *tui* comience pidiendo al oponente que conceda la posición de partida para, a continuación, trazar la inferencia sin recurrir al acto de aceptación del oponente. Pero en el momento en que se plantea la pregunta por primera vez, el oponente no puede saber si la intención del proponente es desplazar sobre él la carga de la prueba o no. Por ello, para prevenir un *luan*, puede exigir al proponente que se comprometa previamente con una posición. Si este está de acuerdo con la posición que pretende que asuma su oponente, puede continuar su argumento como un *tui* (algo que no sería posible si no comparte dicha posición). Sin embargo, una vez iniciado el *tui*, esto es, una vez que el proponente ya se ha comprometido con una posición y una categoría, puede

seguir intentando convertir el *tui* en un *yuan* pidiendo en esta ocasión que el oponente se comprometiera con el principio general, para poder acusarlo posteriormente de contradicción. Por tanto, con los mismos elementos un argumento puede adoptar una forma *yuan* o una forma *tui* dependiendo de cuales sean los movimientos concretos que se den en el debate, a pesar de que el funcionamiento de ambas formas de argumentación es realmente diferente.

En segundo lugar, el texto muestra cómo los dos contertulios están pugnando por conseguir desplazar la carga de la prueba sobre su adversario. Kuang lanza una acusación de contradicción a la que Hui Shi realmente no responde. El argumento que este inicia no tiene tan sólo la intención de resolver la aparente contradicción de la que se le acusa, sino mostrar que es Kuang quien se contradice al aceptar que es mejor golpear la piedra, pero no que es mejor reconocer el título del rey de Qi y evitar así un daño importante. Kuang no contesta a la pregunta, y por tanto no asume la carga de la prueba, como no la ha asumido anteriormente Hui Shi. Este responde a la pregunta de Kuang sin protestar porque este no haya hecho lo propio con la que él le ha dirigido, probablemente porque en realidad Hui Shi ha hecho exactamente lo mismo antes: si Hui Shi le dijera a Kuang que debe contestar a su pregunta con una afirmación, no con una nueva pregunta, Kuang podría decirle que él ha hecho lo mismo al responder a la acusación de contradicción con una pregunta, lo cual supondría que Hui Shi estaría incumpliendo la Regla de Oro. A continuación, Hui Shi vuelve a intentar desplazar la carga de la prueba sobre Kuang con una nueva pregunta y este la evita planteando una nueva cuestión. Hui Shi contesta a dicha cuestión y, dándola por zanjada, vuelve a su argumento original, lo completa, y reta a su oponente a refutar dicho argumento. Esta serie de movimientos indican que para ambos participantes en el debate es importante adquirir una posición de ventaja en la que la carga de la prueba recaiga sobre el otro, y que son conscientes del peligro que supone responder a preguntas que podrían ser utilizadas por el adversario para hacer recaer la carga sobre ellos. Este caso muestra por tanto que el mecanismo para adquirir ventaja posicional que se describe en B25, y que hemos asociado a *yuan*, es efectivamente utilizado de forma consciente por los contertulios.

En definitiva, los argumentos *yuan* y *tui* suponen dos estrategias opuestas que se diferencian ante todo por la distribución de la carga de la prueba que suponen. Al partir de un acto valorativo realizado por el oponente, el *yuan* no solo permite desplazar a este la carga de la prueba, sino que de hecho hace posible que el proponente lleve a cabo su argumento de forma efectiva sin compartir ni la posición de partida del oponente, ni su inferencia, ni el principio que este alega para trazarla. Esto no es sin embargo posible en el *tui*, en el que el proponente traza por si mismo la inferencia analógica y se limita a pedir al oponente una diferencia relevante que la refute. Sin embargo, los elementos que componen un *yuan* y un *tui*, esto es, los casos utilizados y la relación de semejanza entre ellos, son los mismos. Esto muestra que el

papel jugado por los principios generales en este tipo de argumentos no depende de los elementos de los mismos, sino de los movimientos dialécticos que se realizan a lo largo del debate.

XI. La analogía en la teoría neomohista. Conclusiones.

La teoría neomohista de la argumentación que hemos intentado reconstruir en los capítulos anteriores no puede ser considerada ni como una teoría general aplicable a cualquier tipo de argumentación ni como una teoría dedicada al análisis de la argumentación analógica. La teoría neomohista no es una teoría general porque responde a unas problemáticas concretas, que incluyen tanto un formato de debate específico como unas polémicas filosóficas particulares, las cuales determinan en qué aspectos de la argumentación se centra la reflexión teórica, y cuáles se dejan de lado. Y tampoco es en rigor una teoría de la argumentación analógica porque, a pesar de contener algunos desarrollos específicos acerca de formas concretas de analogía, no se ocupa de la argumentación analógica en su conjunto como una forma distintiva de argumentación, e incluye aspectos que son ajenos a los argumentos analógicos, tal como las condiciones previas del debate *bian* o los argumentos pragmáticos basados en los conceptos de beneficio y daño.

A pesar de todo ello, la teoría neomohista contiene un gran número de elementos que pueden relacionarse con la argumentación analógica. En este capítulo resumiremos dichos elementos, que han sido tratados en extenso en los capítulos anteriores, y atenderemos al modo en que estos podrían ser utilizados en la teoría de la argumentación actual. Dichos elementos los agruparemos en cuatro secciones:

- a) **Las nociones de categoría y semejanza-diferencia:** Los neomohistas consideran que las inferencias se basan en categorías que a su vez se construyen sobre la base de semejanzas entre distintos elementos. Por tanto para los neomohistas las relaciones de semejanza y diferencia constituyen un elemento básico de la argumentación. Ahora bien, los neomohistas se hacen eco de los problemas que supone el hecho de que puedan construirse todo tipo de categorías convencionales dado que dos

entidades o situaciones siempre pueden ser consideradas al mismo tiempo semejantes y diferentes. Por ello, plantearán una serie de criterios que ponen límites a la utilización de las categorías y las semejanzas-diferencias en vistas a garantizar la objetividad de la argumentación: i) criterios de aceptabilidad de la definición de una categoría; ii) criterios acerca de las inferencias que pueden trazarse a partir de una determinada categoría; iii) una tipología de semejanzas-diferencias que afecta a qué se considera una diferencia relevante a la hora de refutar un argumento basado en una semejanza.

- b) **La Regla de Oro:** Los neomohistas proponen un criterio normativo al que debe adecuarse cualquier argumento para ser aceptable, que tiene carácter analógico ya que solo es aplicable a través de la comparación entre dos casos. Se trata al tiempo de un principio ético y de un criterio racional, que prohíbe utilizar criterios asimétricos para nuestras argumentaciones y las del oponente. En la práctica, esta regla obliga a aplicar universalmente cualquier criterio de justificación, valoración o evaluación entre casos semejantes, salvo que se pueda señalar una diferencia relevante entre ambos casos.

- c) **Los argumentos *mou*:** Estos argumentos consisten en comparaciones entre enunciados sobre la base de la semejanza de sus características lingüísticas, y no sobre la semejanza de los referentes en la realidad de los términos que aparecen en los enunciados. Este argumento funciona aplicando la Regla de Oro, de modo que se afirma que si aceptamos una relación entre dos enunciados con unas determinadas características lingüísticas, debemos aceptar la misma relación entre dos enunciados cualesquiera que tengan características semejantes. Lo más relevante de este tipo de argumentos es que suponen una alternativa al tratamiento deductivo de las relaciones entre enunciados. En lugar de basarse exclusivamente en las estructuras sintácticas y la relación de consecuencia lógica, el argumento *mou* analiza las relaciones entre los enunciados teniendo en cuenta las características sintácticas, semánticas y pragmáticas de los enunciados, planteando que algunas características de los términos, como por ejemplo que puedan o no ser considerados equivalentes a un miembro cualquiera de su clase, se modifican en función de resto de términos que intervienen en el enunciado.

- d) **El funcionamiento de los argumentos analógicos:** En la descripción que hacen los neomohistas de los argumentos por comparación, en particular los argumentos *yuan* y *tui*, también se aplica la Regla de Oro, así como la refutación por diferencia relevante. Además, los ejemplos prácticos de estos argumentos señalan en la dirección de que estos pueden funcionar

sin necesidad de recurrir a un principio general (aunque tampoco se excluye su utilización) ya que la posición del oponente puede ser rechazada simplemente sobre la base de que este es incapaz de encontrar una diferencia relevante para bloquear la analogía propuesta.

Los planteamientos contenidos en estos cuatro puntos sugieren que los neomohistas tienen una manera de concebir la argumentación alternativa a las concepciones habituales en las teorías occidentales: en lugar de tomar como modelos de argumentación la consecuencia lógica deductiva, o la generalización empírica, los neomohistas parten de la relación de semejanza-diferencia y de una regla fundamental de comparación, tanto para describir los argumentos como para evaluarlos. Esta visión no es incompatible con los resultados obtenidos por los modelos occidentales, ya que los argumentos de la lógica formal y los argumentos por generalización empírica pueden ser considerados como casos especiales del modelo neomohista: esto es, tipos de argumentos que se basan en formas de categorización específicas; concretamente, las semejanzas sintácticas entre enunciados y las categorías naturales de entidades. El planteamiento neomohista por tanto no alteraría los criterios que se han mostrado efectivos a la hora de evaluar estos tipos de argumentos, pero podría proporcionar un punto de vista diferente que ayudara a reunir esos distintos argumentos en una teoría más abarcante basada en el razonamiento por comparación.

Para situar en su contexto estos planteamientos y no confundir las intenciones conscientes de los neomohistas con las extensiones que nosotros podemos proponer a partir de ellas, comenzaremos analizando las limitaciones y dependencias que existen en la teoría neomohista, las cuales restringen el alcance que tiene esta teoría en su contexto. A continuación, nos ocuparemos de los cuatro puntos que hemos citado anteriormente, y que como trataré de mostrar, constituyen puntos de vista productivos para la teoría de la argumentación actual.

XI.1. Límites y determinantes de la teoría neomohista.

Las doctrinas neomohistas representan el grado más alto de reflexión teórica acerca de la argumentación que conservamos del periodo pre-Han. Sin embargo, debemos tener siempre presente que se trata en realidad de una etapa inicial en el desarrollo de este tipo de teorías, que carece en gran medida de una intención verdaderamente sistemática, y que fue truncada por la desaparición de la escuela tras la unificación Qin. De los seis capítulos que componen el *Mo Jing*, los cuatro primeros, esto es, “*Cánones*” y “*Explicaciones*”, pueden ser considerados como una colección de recursos para utilizar en el debate que se dirigen a la defensa o ataque

de doctrinas y argumentos concretos, y no un sistema axiomático como el planteado por Graham. En el capítulo IV alegamos las razones que justifican esta postura, y a dicho capítulo remitimos.

Algunas de estas argumentaciones prefabricadas recogen planteamientos teóricos que fundamentan no sólo la doctrina a la que se refieren (o la réplica al argumento concreto que atacan), sino que pueden generalizarse a un grupo más amplio de argumentos, e incluso, en algunos casos, al debate en general. Sin embargo, no hay que olvidar que lo más probable es que esa no fuese la intención directa de estos textos. Es probable que si la escuela neomohista hubiese continuado su trayectoria, hubiera convertido estas reflexiones un tanto dispersas en una teoría verdaderamente sistemática, como parece indicar la progresión que encontramos en los escritos del *Mo Jing*. Pero el hecho es que dicha teoría sistemática no llegó a hacerse completamente explícita y que el único texto sobre argumentación con intención claramente sistemática que conservamos es el “Xiao qu”.

En cuanto a este último hay que tener en cuenta dos puntos que limitan el alcance de la teoría contenida en él: en primer lugar, el capítulo se presenta en su inicio como una teoría del *bian*, y no como una teoría de la argumentación aplicable en general a cualquier tipo de debate posible; en segundo lugar, la intención del texto parece ser la de defender una forma de argumentación en concreto, *mou*, frente a las críticas que dirigían contra ella el resto de escuelas. Esta interpretación explicaría que los otros tres argumentos por comparación que citan los neomohistas sean tan solo mencionados y descritos muy brevemente, pero no se desarrollen de forma teórica con la misma extensión que el argumento *mou*. Por otra parte, la teoría neomohista también se ve afectada por el hecho de que algunos de los conceptos clave que emplea, como el de semejanza-diferencia, no derivan de una reflexión teórica abstracta, sino de polémicas concretas, lo cual limita su alcance teórico al contexto en el que se plantean.

XI.1.1. Los límites del *bian*.

La teoría que se recoge en el “Xiao qu” se presenta a sí misma como un análisis del *bian*, esto es, el debate entre alternativas contradictorias y mutuamente excluyentes que los neomohistas definieron en los cánones. El objetivo que persiguen los neomohistas al limitar las opciones de debate a dos alternativas mutuamente contradictorias es asegurarse de que dicho debate está planeado de tal modo que necesariamente una de las dos alternativas, y solo una de ellas, resulta vencedora en el mismo. Este puede ser un objetivo deseable en ocasiones, pero no puede decirse que se trate de una condición necesaria para que cualquier tipo de debate pueda ser considerado fructífero. Por ejemplo, si estamos debatiendo acerca de la explicación de un fenómeno, puede ser más adecuado manejar varias hipótesis

posibles, contrarias pero no contradictorias entre sí, que no plantear únicamente una hipótesis y su negación. En la investigación científica se utilizan ambos planteamientos: a la hora de buscar hipótesis explicativas, suelen utilizarse los trabajos de campo en los cuales la observación puede generar más de una hipótesis plausible; posteriormente, a la hora de comprobar cada una de dichas hipótesis por medio de un experimento, se plantea una hipótesis nula y una hipótesis alternativa que es contradictoria con la anterior, de modo que si no se demuestra la hipótesis nula, se acepta la hipótesis alternativa. En este caso, por tanto, se impone a la investigación la misma restricción que los neomohistas imponen al *bian*.

¿De qué factores depende que las alternativas que se manejan en un debate deban ser contradictorias o no? En el ejemplo anterior, referido al método científico actual, puede observarse que lo que determina cuál de las dos opciones se considera adecuada es el objetivo que persigue la investigación: cuando el objetivo es plantear hipótesis, no se utiliza la restricción de dos alternativas contradictorias; cuando el objetivo es contrastar una hipótesis, y por tanto decidir si es aceptable o no, entonces debemos emplear dos hipótesis contradictorias para asegurarnos de que podemos establecer una conclusión a partir del experimento. El punto clave parece ser, por tanto, si el debate requiere o no que se adopte finalmente una decisión. Por tanto, en aquellos casos en que pueda suspenderse el juicio, la restricción a dos alternativas contradictorias no es necesaria para que el debate sea productivo. Sin embargo, en aquellos casos en que necesariamente el debate ha de concluir con una decisión, es imprescindible que las alternativas sean contradictorias. Un caso típico de este tipo de debate es el que se produce en una corte judicial. Un proceso judicial tiene que conducir inevitablemente a una decisión práctica. O se condena al acusado como culpable, o se le absuelve como no-culpable, lo cual no implica necesariamente que sea inocente, sino simplemente que no se ha demostrado su culpabilidad. No existe la posibilidad de dejar la decisión en suspenso, porque, de hecho, suspender la decisión (por ejemplo, el sobreseimiento del proceso) es de hecho absolver al acusado. Esto es, en un debate de este tipo, que tiene como objetivo la toma de una decisión práctica, declarar que no puede decidirse implica adoptar una decisión.

Los debates que los neomohistas quieren regular por medio de su teoría del *bian* son precisamente de este tipo. Tanto los neomohistas como el resto de escuelas pre-Han empleaban sus argumentos fundamentalmente para persuadir a un soberano de que adoptara una decisión política concreta en el seno de un debate que se producía entre varios consejeros de la corte. Típicamente, en estos debates un consejero proponía un curso de acción, y otro se oponía al mismo. Tradicionalmente, se imponía la restricción de que solo se discutiera una propuesta cada vez, de modo que el proponente debía exponer sus medidas una a una, y no varias a un tiempo, y el oponente debía alegar razones para rechazar dichas medidas, pero no proponer otras alternativas hasta que hubiese finalizado la discusión de la primera propuesta. La discusión tenía que conducir necesariamente a la adopción de una decisión práctica, ya fuese la de adoptar la medida, ya fuese la de rechazarla, puesto que se

trata de una situación en la que es imposible suspender el juicio. Tenemos evidencia de esta forma de proceder, cuyo origen puede remontarse incluso a los oráculos Shang, que se planteaban entre dos opciones contradictorias mutuamente excluyentes³⁸⁵. Lo que están haciendo los neomohistas al imponer la restricción de las alternativas *shi-fei* en el *bian* es hacer explícita una condición previa que en la práctica se había estado utilizando desde tiempos remotos, pero que había sido cuestionada por el escepticismo de Zhuangzi. Sin embargo, esta restricción no puede considerarse necesaria para aquellos tipos de debates que no requieran la adopción de una decisión práctica.

Otras características que los neomohistas atribuyen al *bian* están igualmente determinadas por el tipo de debate cortesano a que este se refiere. Así, la segunda restricción, la de investigar los patrones de orden y desorden, solo tiene sentido si suponemos que el debate en cuestión se ocupa de una toma de decisión política o ética. Si el debate se refiriese a una cuestión que no guardase relación con cuestiones de filosofía práctica, como por ejemplo una cuestión teórica acerca de cuál es la causa de un fenómeno natural, entonces la necesidad de precisar de antemano qué se considera una manifestación de orden o de desorden desaparecería por completo. Aun así, esta condición de determinar los patrones de orden y desorden puede ser generalizada a todo tipo de debates, si eliminamos los conceptos concretos que deben ser establecidos de antemano y los sustituimos por los conceptos relevantes para la discusión, que dependen del campo que se esté tratando. Es decir, esta condición previa puede ser entendida como la necesidad de precisar el uso que se hace de la terminología básica que se emplea en el debate y que debe ser común a ambos contertulios para que este sea productivo. Así, en el caso de un debate político, cuyo objetivo es lograr el buen funcionamiento del Estado (el “orden” en el pensamiento chino), los términos que deben ser “clarificados” son “orden” y “desorden”. En un *bian*, uno de los contertulios defenderá que una determinada medida conduce al orden, mientras que el otro argumentará que no lo hace. Aunque ambos tengan concepciones distintas de qué produce o no el orden en el Estado, deben encontrar una descripción común mínima de qué consideran “orden” para que sus respectivas posturas puedan ser contrastadas. En debates sobre otros campos que no sean la decisión política, los términos que deben ser consensuados serán otros. Por ejemplo, en un debate acerca de las causas posibles de un fenómeno, habrá que consensuar una definición mínima de “causa” que permita comparar las diferentes posturas expuestas.

El elemento pragmático de la descripción neomohista del *bian* también es dependiente del tipo concreto de debate al que se dirige esta teoría. Defender que

³⁸⁵ LOEWE, M y SHAUGHNESSY E.L., (Eds.), *The Cambridge History Of Ancient China. From The Origins Of Civilization To 221 B.C.*, New York, Cambridge University Press, 2007. Pág. 236-47.

deben tomarse en cuenta las consecuencias de una acción cuando estamos tratando de un debate práctico no es lo mismo que afirmar que deben tenerse en cuenta cuando se trata de un debate teórico. En el primer caso supone que las consecuencias de los cursos de acción que se están debatiendo pueden aportar argumentos a favor o en contra de los mismos, dado que los resultados de dichas acciones forman parte de los objetivos del debate. Sin embargo, en el caso de un debate teórico, por ejemplo si se discute la existencia de alguna entidad, recurrir a las consecuencias prácticas de una determinada opción implica adoptar una visión pragmatista fuerte, que considera dichas consecuencias más importantes que la “verdad” del enunciado, ya sea porque su valor de verdad no puede ser establecido, ya sea porque se considera simplemente que la “verdad” no es un criterio adecuado. Estas implicaciones no se dan, sin embargo, en el primer caso, ya que un debate político es un debate sobre cómo obtener unos determinados resultados que se consideran deseables. La inclusión del criterio pragmático de “daño y beneficio” en la descripción del *bian* se relaciona tanto con la visión pragmática de la mayoría del pensamiento político chino como con la postura pragmatista específica de la corriente mohista, pero en ningún caso debe confundirse con una postura pragmatista extrema que afirme que las consecuencias pragmáticas deben sustituir en cualquier tipo de debate a los valores de verdad como criterio.

Por tanto, nos encontramos con que varios de los elementos de la descripción del *bian* sirven para caracterizarlo como un tipo peculiar de debate. Si bien se trata del tipo de debate mayoritario en todo el pensamiento pre-Han, existen debates de otro tipo que no necesariamente han de someterse a las mismas restricciones. Por tanto, la teoría neomohista del *bian* no es en sí misma una teoría general de la argumentación, sino una teoría que se ocupa de un tipo de argumentación, aquella que era relevante para defender las doctrinas neomohistas y atacar las de sus oponentes en el contexto en que se llevaban a cabo estas discusiones, esto es, los debates políticos en la corte de un soberano.

XI.1.2. Origen de la semejanza-diferencia y la Regla de Oro.

Existen algunos elementos en el *bian* neomohista que no dependen de las características recogidas en el apartado anterior y que, por tanto, podrían en principio ser generalizados a otras formas de debate. Es el caso del tratamiento que hacen los neomohistas de las relaciones de semejanza y diferencia. Los neomohistas afirman que las inferencias se trazan sobre categorías y, a su vez, que estas se construyen a partir de relaciones de semejanza y diferencia. Esta caracterización de la inferencia es igualmente aplicable tanto a alternativas contradictorias como a alternativas simplemente contrarias: la categoría A es una agrupación realizada sobre

la base de determinadas semejanzas y puede distinguirse de otras categorías porque existen diferencias entre las entidades agrupadas en una u otra, no importa si esa otra categoría es B o es no-A. En ambos casos, la inferencia se traza sobre la base de la semejanza representada por la categoría y en ambos casos la inferencia fracasa si puede encontrarse una diferencia relevante entre el caso sobre el que trata el argumento y la categoría utilizada.

Sin embargo, conviene tener presente que el origen del tratamiento de la semejanza y la diferencia que encontramos en la teoría neomohista no es un planteamiento sistemático y general acerca de la argumentación, sino que surge de una polémica filosófica concreta. El problema de la semejanza-diferencia se planteó en el pensamiento pre-Han a raíz de que estos conceptos fuesen empleados por Hui Shi para defender la doctrina del “amor universal”. Hui Shi afirmó que todas las entidades eran de algún modo semejantes y de algún modo diferentes y, por tanto, que todas nuestras distinciones conceptuales eran convencionales. La intención de Hui Shi probablemente no iba más allá de poner en cuestión las divisiones en grupos de los seres humanos (hombres de Chu, de Qin, de Qi, etc.) con el objeto de mostrar la artificialidad que subyacía a los enfrentamientos entre clanes y estados, frente a la “naturalidad” de la preocupación por el conjunto del género humano. Pero para hacer esto produjo de hecho una concepción de la realidad en la que tan solo el conjunto de esta (el Gran Uno) y sus partes constitutivas más simples (el Pequeño Uno), que no pasan de ser una conjetura, eran plenamente reales. El resto de divisiones suponían un recorte convencional en esta realidad continua que no eran ni más ni menos objetivas que otro sistema cualquiera de divisiones. Las paradojas espacio-temporales de Hui Shi muestran precisamente los callejones sin salida a que conduce la pretensión de establecer distinciones tajantes en lo que no es sino una realidad única en cambio constante.

Este planteamiento de Hui Shi fue desarrollado en una dirección muy diferente por Zhuangzi, que llegó a afirmar que, dado que todo era semejante y todo era diferente, todos los conceptos fijos no eran sino ficciones creadas culturalmente que enturbiaban la mente haciéndole perder su espontaneidad y su capacidad de adaptación a los cambios. El único modo de acceder a la auténtica realidad (esto es, al *dao*) era según Zhuangzi renunciar a tales conceptos y a las discusiones que se basaban en su uso. La doctrina de Zhuangzi convierte de esta manera el convencionalismo de Hui Shi en un escepticismo que niega incluso que pueda decirse que dos conceptos como “esto” y “eso” sean distintos entre sí. Desde este punto de vista, las posturas racionalistas y objetivistas que emplean conceptos en sus argumentaciones no solo están equivocadas sino que impiden el verdadero conocimiento, puesto que solo sirven para perpetuar los errores heredados. Sabemos que esta no era la intención de la doctrina original de Hui Shi por los diferentes pasajes del *Zhuangzi* que reflejan las discusiones entre ambos, en las cuales Hui Shi siempre defiende la existencia de conocimiento objetivo y la posibilidad de justificar racionalmente la superioridad de unas doctrinas sobre otras.

Este es el punto en que entran los neomohistas. Estos rechazaban sin ninguna duda el escepticismo de Zhuangzi, puesto que existen en los cánones varios pasajes dedicados a refutar los argumentos de Zhuangzi cuyo objetivo era defender este punto de vista. Sin embargo, los neomohistas aceptan que ante dos entidades o situaciones siempre existe algún sentido en que pueden considerarse semejantes y algún sentido en que pueden considerarse diferentes. Este punto se muestra claramente en el canon A88 en el que los neomohistas listan entre otras formas de diferencia la diferencia de dualidad, que implica que dos entidades siempre son diferentes entre sí, aunque sean semejantes en otros aspectos.

Los neomohistas establecen, como vimos en el capítulo V, un par de clasificaciones de semejanzas y diferencias con el objeto de bloquear aquellos argumentos que ponían en cuestión el conceptualismo sobre la base de alegar diferencias para refutar semejanzas que pertenecían a un tipo distinto. De este modo, aunque las semejanzas y diferencias, así como las categorías construidas a partir de ellas, sean efectivamente construcciones culturales y en ese sentido convencionales, pueden ser empleadas de manera fiable en la argumentación si se mantienen las restricciones adecuadas en su formación y uso. Por tanto, es posible justificar una postura sobre un tratamiento objetivo de la semejanza-diferencia.

Cuando los neomohistas sitúan la semejanza-diferencia en la base de cualquier argumento, no lo hacen porque conscientemente estén buscando un elemento común a diferentes formas de argumentación como las deducciones, las generalizaciones y las analogías, que por otra parte ellos, como el resto de pensadores pre-Han, no distinguen como tales formas diferentes de argumentación. Lo hacen simplemente porque están respondiendo a una doctrina escéptica que, a partir de los conceptos de semejanza y diferencia, cuestionaba la objetividad de cualquier conocimiento mediado por el lenguaje. Sin embargo, al hacerlo así los neomohistas dieron de hecho con un punto de vista que podría contribuir a resolver un problema que no se plantearon: el de cómo unificar el tratamiento teórico que reciben diferentes formas de argumentación. El hecho de que los neomohistas no tuvieran esta intención no obsta para que su punto de vista pueda ser utilizado de manera fructífera por la teoría de la argumentación actual.

Algo muy semejante ocurre con la Regla de Oro. Como vimos, los neomohistas la plantean como una regla general aplicable a cualquier argumento que se desarrolle en un *bian*. La regla tiene un carácter marcadamente ético, y tanto la versión anterior de Confucio como la del *Huainanzi*, que reproduce literalmente la fórmula neomohista, la presentan como una cuestión ética, y no como un criterio de evaluación de argumentos. Los neomohistas, por el contrario, la enuncian en un párrafo en el que se están exponiendo los componentes fundamentales de los argumentos de un *bian*, y posteriormente la utilizan como base para los argumentos *yuan* y *tui*, como vimos en el capítulo X. No hay duda por tanto de que en el *Mo Jing* la Regla de Oro se emplea como criterio de aceptabilidad de un argumento, y que no

se trata solo de una regla ética que evalúa la sinceridad del hablante. Este uso de la Regla de Oro es muy probable que esté influido por el carácter ético-político del debate *bian* y por el uso extensísimo en el pensamiento pre-Han de los argumentos por contradicción entre lo que se dice y lo que se hace. Es decir, si el foco de atención de los neomohistas no hubieran sido, como para el resto de las escuelas pre-Han, los debates sobre decisiones prácticas, y si la estrategia adoptada por ellos en sus debates no hubiera sido predominantemente la de utilizar la petición de diferencias relevantes y el consiguiente desplazamiento de la carga de la prueba para obligar al oponente a aceptar sus posiciones, es posible que no hubieran considerado la Regla de Oro como un criterio clave para todos los argumentos de un *bian*. Sin embargo, una vez que la regla ha sido planteada de manera general, sean cuales sean las razones que han llevado a ello, se puede considerar que la regla es igualmente aplicable a otros tipos de argumentos que no tienen implicaciones éticas, como argumentos sobre cuestiones teóricas, argumentos colaborativos en los que no hay intención de derrotar a un adversario, e incluso como criterio para el razonamiento individual, en el que una persona intenta testar por sí mismo diferentes explicaciones, sin entrar en polémica con nadie. La regla se muestra así como un descubrimiento que va más allá de las intenciones de los neomohistas, y que constituye en mi opinión, como intentaré justificar más adelante en este mismo capítulo, una de las contribuciones más interesantes que pueden derivarse de su teoría.

XI.1.3. El argumento *mou*.

Uno de los aspectos de la teoría neomohista que puede revestir más interés para la teoría de la argumentación actual es su tratamiento de los argumentos *mou*. Este tipo de argumento constituye una alternativa a la concepción deductivista de la argumentación ya que tiene en consideración las modificaciones que producen en los términos las características semánticas y pragmáticas de los enunciados, y no sólo las relaciones de consecuencia lógica.

Sin embargo, los neomohistas no podían ser conscientes de lo que representaba el argumento *mou* en tanto que concepción alternativa al deductivismo. La deducción está completamente ausente del pensamiento pre-Han como modelo de argumento aceptable por antonomasia, de modo que la intención de los neomohistas no podía ser en modo alguno oponerse a dicho modelo. El problema al que se enfrentan los neomohistas es defender un tipo de argumento probablemente heredado de los pensadores dialécticos, aunque modificado por la escuela neomohista, que pretende forzar la aceptación de un enunciado sobre la base de la aceptación de un enunciado con características semejantes pero cuyo contenido

referencial es sumamente distinto. El resto de escuelas atacaron duramente este tipo de argumentación basado en las *ci*, y no en las semejanzas entre entidades reales, porque se entendía que las comparaciones debían basarse en la realidad, no en nuestra forma de hablar de ella. La cuestión para los neomohistas no era por tanto encontrar una alternativa al formalismo deductivista, sino hacer aceptable algún tipo de análisis del lenguaje como herramienta válida para producir argumentos por analogía.

El hecho de que los neomohistas produjesen un tratamiento de las características lingüísticas de los argumentos distinto a la lógica occidental se debe probablemente tan sólo las características de las doctrinas que se pretendían defender con esta herramienta: por ejemplo, una de las cuestiones que surgen alrededor de la doctrina del amor universal es si puede considerarse que una persona ama “a las personas” cuando ama solo a un subconjunto de la clase “personas”. En este caso, el factor clave no es la cuantificación del sujeto que ama, sino la cuantificación del objeto del verbo, esto es, si se ama a toda la clase “personas” o tan solo a un subgrupo de esta. Nos encontramos así con un problema que incluye relaciones de clases, pero en el que la cuantificación del sujeto es irrelevante, mientras que la cuantificación del predicado es determinante, justo a la inversa de lo que ocurre en la silogística aristotélica. Los argumentos *mou* de los neomohistas se enfrentan a las objeciones de escuelas rivales que aplicaban de hecho unas relaciones de clases semejantes a las aristotélicas y por ello parte de su justificación de los argumentos *mou* consiste en señalar que existen grupos de enunciados en los que una relación de pertenencia a una clase en el primer enunciado del grupo no puede aplicarse al segundo enunciado, o viceversa (los enunciados *shi-bu ren* y los enunciados *bu shi-ren*). Este planteamiento se propone para resolver polémicas como la del argumento “caballo blanco no es caballo”, y en ningún caso para ofrecer una alternativa a una formalización lógica exclusivamente sintáctica ni a una teoría de lógica de clases, ninguna de las cuales existía en el contexto del pensamiento pre-Han. Sin embargo, esto no nos impide tomar el argumento *mou* como un modelo que sugiere una posible alternativa al tratamiento de las relaciones entre enunciados que no se basa en la consecuencia lógica y que, sin embargo, puede contener esta como un caso especial de dichas relaciones.

En definitiva, el *bian* neomohista representa una visión de la argumentación que surge de las características de las polémicas filosóficas concretas a las que se aplica dicha teoría. Esta visión constituye un punto de vista alternativo a los modelos occidentales, tanto deductivista como de generalización empírica, no porque exista intención de oponerse a tales modelos (ni siquiera conciencia de los mismos) sino porque el pensamiento pre-Han difiere del pensamiento occidental en los temas centrales de qué se ocupa y en el formato de debate que se utiliza para discutirlos, de modo que también requiere desarrollos teóricos diferentes para resolver los problemas que presentan dichas polémicas. Estos planteamientos teóricos pueden desvincularse de las polémicas que les dieron origen y ser utilizados como sugerencia

de puntos de vista alternativos, aunque no incompatibles, a los tradicionales en Occidente. A continuación nos ocuparemos de los distintos planteamientos acerca de la argumentación analógica que contiene la teoría neomohista, y de cómo podrían ser utilizados en la teoría de la argumentación actual.

XI.2. Categorías y semejanza-diferencia.

XI.2.1. La comparación como base de la argumentación.

Los neomohistas sostienen en el “*Xiao qu*” que las inferencias (*yu* 予) se establecen a partir de categorías (*lei* 類), y que dichas inferencias consisten en “tomar lo que no ha sido establecido (*bu qu*, 不取) e identificarlo con lo que ha sido establecido (*qu*, 取), y así hacer un juicio (*yu zhi ye*, 予之也). Es como decir: “El otro es lo mismo, así que ¿cómo puedo decir “el otro es diferente”?” A su vez, la posición establecida (*qu* 取) deriva también del uso de categorías. Este planteamiento caracteriza por tanto el proceso de inferencia de la siguiente manera:

- i) Se adopta una posición de partida que consiste en una “elección” (*qu*, 取) de acuerdo a una categoría, es decir, se considera que un caso pertenece a una determinada categoría en base a unas características compartidas. Este paso sería el equivalente a la elección de premisas para trazar el argumento.
- ii) Se identifica el caso que se pretende establecer con el caso ya establecido en base a la semejanza entre los mismos, lo cual supone que ambos pertenecen a la misma categoría. Es en este momento cuando se produce la inferencia.
- iii) Se admite que la existencia de una diferencia entre el caso establecido y el caso que se pretende establecer supondría la refutación de la inferencia. Este elemento se plantea como una invitación a que el oponente encuentre dicha diferencia, en un contexto claramente dialéctico. La inferencia se considera por tanto aceptable en tanto no pueda ser refutada.

La cuestión es qué alcance le dan los neomohistas a esta descripción de la inferencia y su refutación. El texto que describe la inferencia como una relación de semejanza entre la posición establecida y la que se pretende establecer es en realidad la definición del argumento *tui*, uno de los argumentos por comparación que listan los neomohistas en el “*Xiao qu*”. Podría por tanto entenderse que la inferencia basada en la semejanza se refiere única y exclusivamente a este tipo de argumento,

pero no a otros. Considero que no es así por varias razones. El “*Xiao qu*” afirma que la inferencia se basa en categorías antes de establecer la distinción entre los distintos tipos de argumentos y en el contexto de la descripción de los componentes del *bian* en general. Por tanto, los neomohistas consideran que toda inferencia, no solo el argumento *tui*, se basa en categorías. En principio, esto no implica necesariamente que la inferencia se trace basándose en semejanzas, aunque si supone que la semejanza juega un papel en todo argumento puesto que todas las categorías se construyen a partir de semejanzas.

Ahora bien, el uso de la semejanza para trazar la inferencia no es exclusivo del argumento *tui*. El argumento *yuan* también consiste en establecer una semejanza entre una posición dada, en este caso adoptada por el oponente, y la posición que se quiere defender. Como en el caso de *tui*, en *yuan* se pide una diferencia relevante como condición para rechazar la comparación. Por tanto, las descripciones de ambos argumentos que aporta el “*Xiao qu*” no pretenden diferenciar entre un argumento cuya inferencia se basa en la semejanza y otro cuya inferencia tiene otro fundamento, sino entre dos estrategias de debate distintas: una en la que la posición de partida es adoptada por el oponente y que no requiere que el proponente trace la inferencia por sí mismo (*yuan*) y una en la que proponente se compromete con la posición de partida y traza la inferencia él mismo (*tui*). En ambos casos se pide al oponente que señale una diferencia relevante, y en ambos casos la inferencia se basa en una relación de semejanza entre las dos posiciones en cuestión. Por otra parte, en dos de los grupos de ejemplos de argumentos *mou* que encontramos en el “*Xiao qu*” se señala que existe una relación de semejanza entre los enunciados utilizados como ejemplo y los enunciados que contienen las doctrinas mohistas que se pretenden defender, y que es dicha semejanza la que fundamenta la aceptabilidad de estos últimos enunciados. Se está por tanto trazando una inferencia entre un grupo de enunciados que se utiliza como dominio fuente y otro grupo de enunciados que se utiliza como dominio diana, empleando las semejanzas lingüísticas entre los mismos. De hecho, como vimos en su momento, la tipología neomohista de argumentos por comparación contiene dos clasificaciones paralelas, de modo que un argumento *mou* puede ser al mismo tiempo un argumento *yuan* o un argumento *tui* en función de cómo se utilice estratégicamente a lo largo del debate. Por tanto, el argumento *mou* tiene la misma base inferencial que los argumentos *yuan* y *tui*.

Tanto los argumentos *yuan* y *tui* como el argumento *mou* son considerados por los neomohistas como argumentos por comparación, esto es, analógicos. La cuestión es, por tanto, si la inferencia con base en la semejanza se aplica tan solo en los argumentos analógicos o también se concibe la inferencia de este modo en otro tipo de argumentos, como por ejemplo las deducciones o las generalizaciones empíricas. Como vimos en los capítulos II y III, en el pensamiento pre-Han apenas existen argumentos deductivos, y las generalizaciones, ya sean las más comunes sobre ejemplos históricos, ya sean de otro tipo, no son distinguidas de otras formas de inferencia por medio de un término específico. Por tanto, ni los pensadores pre-Han

en general, ni los neomohistas en particular, utilizan las divisiones en tipos de argumentación que son habituales en Occidente. Sin embargo, podemos encontrar algunos casos en los que argumentos que guardan una relación más o menos directa con los tipos occidentales son tratados, tanto en su descripción como en su evaluación, por medio de la semejanza-diferencia.

Uno de esos casos es precisamente el argumento *mou*, en el que se traza una inferencia por comparación entre dos grupos de enunciados, como ya hemos señalado. Tanto el caso fuente como el caso diana de estas comparaciones consiste en un par de enunciados que guardan entre sí una determinada relación. Lo relevante en este momento es que no solo la relación entre los casos fuente y diana se plantea en términos de semejanza y diferencia, sino también la relación entre los dos enunciados que forman cada uno de los grupos. Esto es especialmente evidente en tres de los tipos de relaciones de enunciados que diferencian los neomohistas: el tipo *shi-ran*, el tipo *shi-bu ran* y el tipo *bu shi-ran*. *Shi, ran, bu shi* y *bu ran* son clasificados en el párrafo 15 del “*Da qu*” como dos formas de semejanza y dos formas de diferencia, respectivamente. Por tanto, estas relaciones de enunciados se conciben como casos en que una semejanza en el primer enunciado continua siendo una semejanza en el segundo enunciado (*shi-ran*), una semejanza en el primer enunciado es una diferencia en el segundo enunciado (*shi-bu ran*) o una diferencia en el primer enunciado es una semejanza en el segundo (*bu shi-ran*). El primero de los casos (*shi-ran*) sería el equivalente a una implicación de enunciados en una lógica de clases como la tradicional en Occidente. Por tanto, los neomohistas conciben las relaciones entre enunciados como casos de semejanza-diferencia, incluidas las relaciones de implicación que dependen tan solo de la pertenencia a una clase, que en el modelo occidental se consideran deductivas. Desarrollaremos este aspecto de la teoría neomohista más adelante en la sección 4 de este mismo capítulo, cuando nos ocupemos del argumento *mou*.

En cuanto a las generalizaciones, aunque no existen ejemplos de generalizaciones empíricas sobre clases naturales ni ejemplos históricos en los textos neomohistas, si tenemos muchos casos de argumentos de ese tipo en la literatura pre-Han, y como vimos en el capítulo II, dichos argumentos eran tratados en términos de semejanza y refutados por diferencias relevantes. Por tanto, existe una tendencia no solo en la teoría neomohista sino en el conjunto del pensamiento pre-Han a concebir las inferencias en general como un proceso basado en las relaciones de semejanza-diferencia, y por tanto a no limitar este planteamiento al tipo de argumentos que en Occidente se denomina analógicos. Podemos suponer por tanto que por cada inferencia que se traza existe una categoría *lei* que justifica dicha inferencia.

XI.2.2. Definición y tipos de categorías.

El concepto de categoría (*lei* 類) es por tanto el elemento clave para comprender la forma en que los neomohistas entienden la inferencia. Este concepto no aparece definido como tal en ninguno de los cánones, pero disponemos de dos pasajes en los que se utiliza en sendas clasificaciones y que aportan una definición mínima del mismo. El primero de ellos es el canon A79 en el que *lei* se utiliza para denominar un tipo de nombre ming, que se define como “ser como” (*ruo shi ye zhe* 若實也者). En este caso, la categoría es el tipo de nombre que se aplica a diferentes entidades en base a la semejanza que tienen entre sí, y se considera al tiempo necesario (aunque es convencional, una vez establecido se aplica de manera necesaria la entidad en cuestión) e informativo, pues nos dice qué tipo de cosa es la entidad a la que se aplica. Este tipo de nombre *lei* se contrapone al nombre genérico “cosa” (*wu*, 物) necesario pero no informativo, y a los nombres propios, ni necesarios ni informativos. Bajo esta interpretación, el término “*lei*” se refiere a las categorías naturales de entidades reales.

El término “*lei*” aparece también en los cánones A87 y A88 como denominación de un tipo de semejanza-diferencia³⁸⁶. La semejanza de categoría se define como “tener lo mismo” (*you yi tong* 有以同) y la diferencia como “no tener lo mismo” (*bu you tong* 不有同). En este caso, la semejanza-diferencia de clase se contrapone a otros tipos de semejanza-diferencia, como la semejanza por duplicación, la semejanza de ser parte de un conjunto y la semejanza de estar en una misma localización.

Tanto la categoría como nombre como la categoría como semejanza se fundamentan en una relación de semejanza. La cuestión es si ambas se refieren a las categorías naturales de entidades. En el caso de la categoría –nombre no hay duda de que se refiere a tipos naturales de cosas, puesto que en su definición se emplea el término *shi* 實 (“entidad real”). Sin embargo, la definición de la semejanza de categoría permitiría en principio entender esta de una manera más amplia, puesto que simplemente se dice que existe una coincidencia en “tener lo mismo”. Ahora bien, las características a las que hace referencia la definición no necesariamente tienen que ser las características esenciales que definen una categoría natural.

El canon B2 nos da la pista acerca de cómo se está utilizando el término “*lei*” al referirse a las inferencias. Este canon trata sobre las dificultades que se presentan al trazar una inferencia *tui* entre categorías, y como ejemplos de estas cita cuatro: dos categorías naturales (buey, caballo), una categoría supraordenada más abstracta (cuadrúpedos) y una categoría que abarca la totalidad de los seres (cosas). Por tanto,

³⁸⁶ En este mismo sentido aparece también en el párrafo 15 del “*Da qu*”, pero este no añade nada respecto a lo dicho sobre la semejanza-diferencia de clase en A87 y A88.

en este canon se está considerando como una categoría *lei* el nombre “cosa” (*wu* 物) que en A79 se excluía del concepto de categoría. Esto muestra que los neomohistas utilizan el término “*lei*” al menos de dos formas distintas: como un tipo de nombre que se refiere a las categorías naturales, y como un tipo de agrupación en base a características comunes que incluye las categorías naturales pero no se limita a estas. Por otra parte, encontramos en los textos neomohistas dos casos en que se utiliza el término “*lei*” en un contexto argumentativo para referirse a agrupaciones que no son clases naturales: se trata del “*Xiao qu*”, donde se considera que los grupos de enunciados que forman el caso fuente y el caso diana de un argumento *mou* son de la misma categoría *lei*, y del “*Da qu*”, donde se aplica a la relación entre una doctrina y el ejemplo analógico que se utiliza para apoyarla. Por tanto, cuando los neomohistas afirman que las inferencias se basan en categorías, no están pensando exclusivamente en categorías naturales, sino en un rango más amplio de agrupaciones por semejanza. En el capítulo VI examinamos las ocurrencias de *lei* en un sentido inferencial en textos pertenecientes a otras escuelas diferentes del neomohismo, y encontramos otros tipos de categorías que no aparecen en el *Mo Jing*. Si tenemos en cuenta también estos textos, podemos decir que en el pensamiento pre-Han encontramos usos inferenciales de al menos los siguientes tipos de categorías:

- Categorías naturales que agrupan entidades de la misma especie.
- Categorías supraordenados que agrupan varias categorías naturales con un nivel mayor de abstracción.
- Categorías de acciones y/o situaciones, que pueden ir asociadas a motivos, resultados, valoraciones, etc.
- Categorías de relaciones entre enunciados por su semejanza lingüística.
- Categorías de entidades que comparten un principio constitutivo.

Tenemos constancia de que no todas las escuelas admitían todos los tipos de categorías como base adecuada para una inferencia. Así, las categorías de relaciones entre enunciados, que son la base del argumento *mou*, solo eran aceptadas por los neomohistas (y quizá por los dialécticos), mientras que las categorías de principios constitutivos, que son el fundamento de las doctrinas del *yin/yang* y los Cinco Procesos, fueron rechazadas explícitamente por los neomohistas. Por tanto, podemos establecer dos puntos: en primer lugar, que cuando los neomohistas afirman que la inferencia se basa en categorías, no se refieren exclusivamente a categorías naturales y, por tanto, la inferencia a que se refieren no está limitada a la generalización empírica. En segundo lugar, que describir la inferencia como basada en categorías que consisten en agrupaciones construidas sobre cualquier tipo de semejanza no equivale a aceptar que las inferencias trazadas sobre los diversos tipos de categorías sean igualmente aceptables. Los neomohistas plantearán, de hecho, una serie de limitaciones que deben respetarse para que las inferencias sean fiables.

XI.2.3. Límites de las inferencias desde categorías.

Los neomohistas imponen a las categorías dos tipos de limitaciones para ser utilizadas en una inferencia, limitaciones a la aceptabilidad de la categoría misma, y limitaciones al trazado de inferencias desde una categoría. En la práctica, estas limitaciones constituyen criterios para evaluar la argumentación, ya que una inferencia que o bien parta de una categoría mal construida o bien sobrepase la inferencia que permite la categoría, será rechazable. Tratamos el primer tipo de límites, los que se establecen acerca de la construcción de categorías, en las secciones 1.4.4 y 1.4.5. del capítulo VI, donde encontramos que para que una categoría fuese aceptable debía cumplir los siguientes requisitos:

- i) La categoría no debe basarse en semejanzas compartidas por otras categorías
- ii) No puede diferenciarse una categoría de otra por medio de una característica que comparte algún miembro de la otra categoría.
- iii) Si dos categorías cumplen una misma característica de distinto modo, debe especificarse la diferencia entre ellas.
- iv) No debe variarse el punto de vista al diferenciar dos categorías.
- v) No debe definirse una categoría por medio de la ausencia de características.
- vi) No deben utilizarse categorías formadas por medio de conjunciones.

Algunas de estas limitaciones son muy semejantes a las que tradicionalmente se han impuesto a las definiciones en las teorías occidentales: una definición no puede ser amplia (cumplida por miembros que no pertenecen al grupo definido) ni estrecha (incumplida por algún miembro del grupo) ni negativa (definir mediante lo que “no es”). La diferencia entre el planteamiento neomohista y las definiciones de las teorías occidentales es básicamente el ámbito de aplicación de estas limitaciones: mientras que la definición occidental se refiere a términos³⁸⁷, las limitaciones neomohistas se aplican a categorías *lei*, que como hemos visto no se refieren tan solo a nombres de entidades, sino que abarcan también tipos de situaciones/ acciones unidas a sus valoraciones, motivos, consecuencias, etc., y tipos de relaciones entre enunciados. De ese modo, mientras que las condiciones para la definición solo son aplicables a términos aislados, las condiciones de aceptabilidad de los neomohistas podrían

³⁸⁷ VEGA REÑÓN, L. OLMOS GÓMEZ, P. (Ed.), *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Madrid, Ed. Trotta, 2011. Pág. 174.

aplicarse también a principios generales como los que a menudo están implicados en las inferencias sobre acciones, o a las relaciones entre grupos de enunciados.

Pero no basta que una categoría no incumpla ninguna de las condiciones anteriores para que la inferencia trazada a partir de la misma sea aceptable. En el apartado 1.4.6. del capítulo VI vimos que los neomohistas imponían las dos siguientes limitaciones a las inferencias trazadas entre categorías:

- i) No deben trazarse inferencias entre categorías pertenecientes a una categoría supraordenada salvo para las características que sirven para definir esta última
- ii) No deben trazarse inferencias entre categorías en base a términos utilizados de manera distinta en ambas categorías.

La segunda de estas restricciones se limita a advertir del peligro que suponen los términos ambiguos en una inferencia, y en este sentido sigue la misma línea que la sección dedicada en los cánones a diferenciar distintos significados de un mismo término. Pero la primera restricción tiene un alcance mayor en lo que al uso de las categorías se refiere. Este criterio supone que una categoría, que ha sido establecida sobre la base de una semejanza entre sus miembros, solo puede utilizarse para trazar inferencias relacionadas con dicha semejanza. El ejemplo que se pone en el canon B2 es el de inferir semejanzas entre dos clases (buey y caballo) que pertenecen a una misma categoría supraordenada (cuadrúpedos) que van más allá de las características comunes que definen esta última. Es decir, la inferencia que supone que los bueyes son como los caballos porque ambos pueden ser englobados en una categoría supraordenada. Si este tipo de inferencia fuese aceptable, dicen los neomohistas, cualquier tipo de inferencia lo sería, puesto que dos categorías naturales cualesquiera pueden ser englobadas en la categoría "cosa".

El objetivo directo de este criterio es bloquear la crítica de Zhuangzi al uso de conceptos fijos, que partía del hecho de que todos los seres pueden ser considerados semejantes en algún respecto. Pero al plantear esta respuesta al argumento de Zhuangzi, los neomohistas están implicando que las inferencias que pueden trazarse a partir de una categoría dependen del tipo de semejanza en que se basa esta. Dado que existen diferentes tipos de categorías, y que cada uno de esos tipos se basa en un tipo de semejanza, esto significaría que existen diferentes tipos de inferencias posibles, y que estas podrían ser clasificadas en función del tipo de categoría de la que parten. Aunque los neomohistas no desarrollan en ningún momento una clasificación de este tipo, su descripción de la inferencia permite plantear la posibilidad de construir una tipología de argumentos sobre la base de una clasificación de semejanzas-diferencias.

XI.2.4. La diferencia relevante.

Los neomohistas proporcionan dos clasificaciones de semejanzas-diferencias en el *Mo Jing*. La primera de ellas aparece en la sección de términos ambiguos de los cánones, y distingue cuatro tipos de semejanzas y diferencias. La segunda se encuentra en el párrafo 15 del “*Da qu*” y distingue diez semejanzas (tres de las cuales coinciden con las de los cánones A87 y A88), pero solo dos tipos de diferencias, que se corresponden con las dos últimas semejanzas. Dado que el resto del párrafo solo se ocupa de la relación entre estas dos semejanzas-diferencias, puede considerarse que este es el objetivo del mismo, y que el resto se citan tan solo para mostrar que existen diversos tipos de semejanza. Estas dos semejanzas-diferencias son *shi-bu shi* y *ran-bu ran*, y a partir de ellas se construyen las categorías de relaciones entre enunciados. Estas constituyen la base para el tratamiento que dan los neomohistas a los argumentos *mou*, por lo que nos ocuparemos de ellas en la sección correspondiente a este tipo de argumento.

Entre el resto de tipos de semejanza-diferencia destaca la semejanza-diferencia de categoría, que como vimos en un apartado anterior puede ser interpretada, según la descripción que dan de la misma A87 y A88, no solo como “categoría natural” sino como cualquier tipo de agrupación construida sobre la base de unas características comunes. Las demás semejanzas-diferencias recogidas en las clasificaciones no se refieren a características propias de las entidades, situaciones o acciones que forman la categoría, sino a una coincidencia en elementos que le son externos, como la denominación recibida (semejanza de duplicación, semejanza de nombre), la ubicación (semejanza de región), la pertenencia a un conjunto (semejanza de cuerpo, unidad o estar conectados), o el origen (semejanza de instrumento, semejanza de raíz). Esta clasificación no supone que entre dos elementos se dé un único tipo de semejanza-diferencia. Justamente al contrario: si tomamos dos entidades o sucesos cualesquiera, serán o no de la misma categoría, recibirán o no el mismo nombre, estarán o no situados en el mismo lugar, tendrán o no el mismo origen, etc. Por tanto, la clasificación neomohista no es excluyente en cuanto a los tipos de semejanza-diferencia, sino entre las semejanzas y diferencias del mismo tipo: si un elemento es semejante a otro en uno de los tipos, no puede ser diferente en el mismo tipo, pero sí puede ser diferente en el resto de tipos.

Si entendemos que la semejanza de categoría es la que proporciona la base para construir las categorías que se utilizarán para trazar inferencias, entonces debemos suponer que los neomohistas consideran que el resto de las semejanzas no proporciona base suficiente para llevar a cabo una inferencia. El hecho de que una de las clasificaciones aparezca en la sección de términos ambiguos de los cánones supone, siguiendo una de las hipótesis que planteamos en el capítulo IV sobre la estructura del *Mo Jing*, que esta distinción tiene por objetivo refutar un argumento en base a dicha ambigüedad de los términos. Entre los argumentos que podrían ser

atacados de este modo se encuentran aquellos que rechazan la doctrina mohista del amor universal sobre la base de diferencias entre seres humanos debidas a la pertenencia a distintos grupos sociales o distintos estados. Dos de las tres semejanzas-diferencias que se citan en A87 y A88 junto a la semejanza de categoría son precisamente del tipo que podrían utilizarse para separar a los seres humanos en distintos grupos: diferencia de unidad (pertenencia a un conjunto) y diferencia de unión (localización).

Bajo esta interpretación, lo que nos estarían diciendo estos cánones es que si en un debate respondemos a un tipo de semejanza propuesta en un argumento con una diferencia que pertenece a otro tipo, se estaría produciendo una falacia de ambigüedad porque estamos utilizando los términos semejante-diferente con dos significados distintos. Esto supone un criterio acerca de qué diferencias son relevantes para refutar un argumento que se basa en una semejanza: la diferencia solo será relevante si pertenece al mismo tipo de semejanza-diferencia que la semejanza propuesta por el argumento. De este modo, los neomohistas plantean básicamente dos criterios inferenciales para el uso de las semejanzas-diferencias: uno referido al tipo de inferencia que autoriza la categoría, y otro referido al tipo de réplica que refuta la inferencia:

1. De una categoría solo pueden inferirse semejanzas del mismo tipo que las que se han utilizado para construir la categoría.
2. Un argumento basado en un tipo de semejanza solo puede ser refutado por una diferencia relevante del mismo tipo.

Los neomohistas no llegaron a desarrollar sistemáticamente estos planteamientos: no produjeron una clasificación exhaustiva de semejanzas-diferencias (ninguna de las dos que conservamos puede ser considerada como tal), no diferenciaron entre los diversos tipos de semejanzas-diferencias que subyacen a los distintos tipos de categorías, ni se plantearon si a partir del resto de tipos de semejanza-diferencia podía trazarse alguna clase de inferencia. Probablemente el interés directo de los neomohistas fuese encontrar formas de refutar argumentos concretos de las escuelas rivales, y no producir una teoría general de la argumentación, lo que explicaría esta ausencia de desarrollo sistemático de sus propias propuestas. Sin embargo, esto no impide que sus puntos de vista puedan ser tomados como punto de partida para un tratamiento sistemático de la cuestión.

XI.3. La Regla de Oro como criterio de evaluación.

En el “*Xiao qu*”, a continuación de describir el *bian* y sus componentes, y antes de comenzar a diferenciar tipos de argumentos, los neomohistas establecen una regla que determina cuando un argumento es aceptable. Dada su situación en el texto, la regla se refiere a cualquier argumento que se utilice en el *bian*, y no solo a un tipo determinado. Se trata de una regla de carácter ético, basada en la “Regla de Oro” que planteara Confucio, que obliga a tratar a los demás del mismo modo que quiero que me traten a mí. Pero en el contexto del “*Xiao qu*”, que no trata de ética, sino de epistemología y argumentación, debe entenderse como una regla aplicable al debate racional que obliga a que los criterios aplicados en la argumentación sean iguales para ambas partes. De este modo, la regla permite evaluar los argumentos en función de la consistencia en el uso de los criterios: un argumento será aceptable si los criterios de justificación del mismo son aplicados universalmente, y será inaceptable si se aplica de manera parcial.

Esta regla se enuncia así: “*Lo que hay en uno mismo, uno no lo critica en los otros; lo que no hay en uno mismo, uno no lo demanda en los otros*”. La regla tiene las siguientes características:

1. Se trata de un criterio normativo, no descriptivo. Existen multitud de ejemplos en la literatura pre-Han en los que se acusa de contradicción a uno de los contertulios por aplicar criterios diferentes en casos semejantes, y por tanto de incumplir esta regla. De modo que las violaciones de la regla son habituales. Por ello, esta se presenta en forma de imperativo, como una condición que deben cumplir todos los participantes en el debate.
2. Como imperativo, la regla obliga a un doble compromiso: si utilizo un criterio para justificar un argumento, debo permitir que los demás utilicen el mismo tipo de justificación; si demando un tipo de justificación respecto al argumento del otro, debo ser capaz de aportar ese mismo tipo de justificación respecto a mis argumentos. Por tanto, el imperativo manda que se utilicen los mismos criterios para evaluar los argumentos propios y los del contrario.
3. Como criterio de evaluación de argumentos, la regla rechaza como inaceptable un argumento si el proponente utiliza justificaciones que no aplica a casos semejantes. Este criterio de evaluación puede aplicarse tanto a los criterios de justificación como a los propios criterios de evaluación: si el proponente de un argumento utiliza una justificación para el mismo, debe aceptar ese tipo de justificación en los demás; si el evaluador de un argumento lo acepta o rechaza sobre la base de un determinado criterio, debe también aceptar o rechazar argumentos semejantes sobre la base del mismo criterio. El criterio general consiste, por tanto, en que cualquier criterio de justificación o

evaluación propuesto sea empleado de manera universal. Este criterio de evaluación tiene a su vez las siguientes características:

- a) Es un criterio que actúa por comparación. El criterio no puede determinar la aceptabilidad de un argumento aislado, ya que para determinar si los criterios de justificación o evaluación del argumento se están aplicando universalmente o no tenemos necesariamente que comparar el tratamiento que se da al argumento en cuestión con otros semejantes. El criterio se basa por tanto en la noción de semejanza. Por ello, si aceptamos que los neomohistas consideran que toda inferencia se basa en relaciones de semejanza-diferencia, se trataría de un criterio aplicable a cualquier forma de argumentación.
- b) Es un criterio de falsación. El criterio no permite establecer de manera definitiva la aceptabilidad de un argumento, pero sí su inaceptabilidad. Si se acepta un criterio de justificación o evaluación de manera universal, ello no implica necesariamente la corrección del criterio. Sin embargo, si un criterio se aplica de manera parcial, esto es, se aplica a un argumento pero no a argumentos semejantes, entonces el criterio no es universal y necesariamente no constituye una razón suficiente para el argumento propuesto.
- c) Es un criterio dependiente de contexto. La regla no evalúa las inferencias en sí, sino el uso que hacen de las mismas los participantes en un proceso de argumentación. La misma inferencia puede ser aceptable o inaceptable en función de cómo apliquen los criterios de justificación o evaluación los participantes en el debate a otros argumentos semejantes. Esto supone que los resultados que arroje la aplicación de la regla dependen del usuario del argumento, pero también de otros factores del contexto de argumentación como el campo, la evidencia disponible, el desarrollo dialéctico del debate, etc.
- d) Es un criterio libre de contenido. La regla no especifica qué criterios de justificación o evaluación deben aplicarse, sino tan solo que los criterios que se utilicen deben ser aplicados universalmente.
- e) Es un criterio refutable por medio de una diferencia relevante. Aunque esta característica no está implícita en la formulación de la regla, podemos derivarla del uso que hacen los neomohistas de esta regla a la hora de describir los argumentos *yuan* y *tui*. Si un crítico considera inaceptable un argumento porque el criterio de justificación o evaluación empleado no se aplica a otros argumentos semejantes, el proponente puede escapar de la

acusación de contradicción señalando una diferencia relevante entre los dos casos que justifique la aplicación del criterio en cuestión a un caso pero no al otro. La incapacidad de señalar una diferencia relevante no implica necesariamente que esta no exista, pero sí que el proponente no está aplicando su criterio de una manera universal puesto que existen casos en los que no lo aplica sin poder justificar por qué. Por tanto, en ese contexto el argumento sería inaceptable.

Algunas de estas características de la Regla de Oro pueden hacerla parecer un criterio bastante débil. Sin embargo, esta puede ser una impresión equivocada. Por ejemplo, la dependencia de contexto no tiene que ser necesariamente una debilidad, sino que puede ser considerada incluso como una ventaja, ya que permite incluir consideraciones dialécticas y pragmáticas que están ausentes en otros tipos de criterios, y cuyo reconocimiento ha sido uno de los avances fundamentales de la teoría de la argumentación actual³⁸⁸. Por otra parte, que la regla sea sensible a la aparición de nueva evidencia también puede considerarse como una ventaja de la misma, ya que permite una aplicación recursiva. Que la Regla de Oro permita realizar evaluaciones que pueden considerarse adecuadas solo en un contexto dado y ante una evidencia dada la convierte en una regla adecuada para las situaciones reales de evaluación de la argumentación con que nos enfrentamos. Si pretendiésemos encontrar una regla que nos dijera con plena seguridad qué argumentos son aceptables y que no pudiera ser afectada por evidencia posterior o por cambios en el contexto, nos encontraríamos probablemente de regreso al formalismo más radical, ya que tan solo un argumento cuya aceptabilidad sea totalmente ajena al contexto del debate en el que se produce podría ser evaluado por medio un criterio semejante.

Los dos principales inconvenientes que puede presentar la regla son, por un lado, que esta pueda ser concebida como un criterio exclusivamente subjetivo, y por el otro que el hecho de constituir una regla para la refutación y no para la constatación la haga inservible como garantía de la aceptabilidad de un argumento, ni siquiera en un contexto dado.

Respecto a la primera cuestión, el problema que se nos presenta es que si el criterio que representa la Regla de Oro depende por completo de los criterios del sujeto que utiliza el argumento y de cómo los aplica, entonces la aceptabilidad o inaceptabilidad de un argumento sería una cuestión meramente subjetiva, lo que nos conduciría a un relativismo extremo. No se trata simplemente de que una posición teórica completamente relativista respecto a la argumentación no resulte deseable, sino ante todo de que existen criterios objetivos para determinar la aceptabilidad de la inferencia, al menos respecto a algunos tipos de argumentos. Para que la Regla de

³⁸⁸ Véase PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentación: La Nueva Retórica*, Madrid. Ed. Gredos, 1989; TOULMIN, S. *Los Usos de la Argumentación*, Barcelona, Ed. Península, 2007; EEMEREN, F.H. van, y GROOTENDORST, R. *Speech acts in Argumentative Discussion*, Dordrecht/Cinnaminson, Foris Publications, 1984.

Oro pueda ser considerada como un criterio aceptable, debería al menos no ser incompatible con dichos criterios objetivos. En la práctica esto significa que si aplicásemos la Regla de Oro a una inferencia que es objetivamente inaceptable según otro criterio, la Regla de Oro no debería permitirnos considerar dicha inferencia como aceptable.

Un ejemplo claro de criterio objetivo para considerar inaceptable un argumento es el criterio de validez lógica de los argumentos deductivos. Si un argumento deductivo es inválido, esto es, si existe una sustitución de premisas y conclusión que hace verdaderas las premisas y falsa la conclusión, el argumento es inaceptable como tal argumento deductivo, con independencia de que las premisas y la conclusión del argumento concreto en cuestión sean verdaderas. Es decir, la conclusión no es una consecuencia lógica de las premisas. Para que la Regla de Oro pudiera constituir un criterio aceptable, tendría que no arrojar un resultado distinto en este caso, esto es, tendría que considerar igualmente inaceptable admitir que en dicho argumento las premisas justifican la conclusión.

Examinemos ahora cómo sería la aplicación de la Regla de Oro a un caso así. Supongamos que alguien plantea un argumento según el cual “los perros son animales, y los mamíferos son animales, luego los perros son mamíferos”. Para poder aplicar la Regla de Oro a este argumento precisamos de dos elementos: el primero de ellos es el criterio de justificación que se utiliza en el argumento. En este caso, como estamos considerando el argumento como una inferencia deductiva, suponemos que el argumento afirma que la conclusión es verdadera porque las premisas son verdaderas, y porque estas guardan una determinada relación con el enunciado de la conclusión. Si aplicamos este criterio de manera universal, como ordena la Regla de Oro, deberíamos considerar que cualquier argumento semejante a este en el que las premisas sean verdaderas tiene también conclusión verdadera. El segundo elemento es otro argumento semejante al primero que nos permita establecer una comparación y determinar si el proponente del argumento original puede mantener que el criterio se está aplicando de manera universal. Lo que pretendemos es encontrar un argumento semejante en el que el criterio no sea aplicado por el proponente, esto es, un contraejemplo. Si utilizamos el argumento “los peces son animales, y los mamíferos son animales, luego los peces son mamíferos”, con seguridad el proponente reconocerá que en este caso las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. Al proponente solo le quedan dos posibilidades: o bien reconoce que el criterio empleado no justifica la inferencia y por tanto que el argumento original es inaceptable, o bien encuentra una diferencia relevante que permita que el criterio se aplique al primer argumento, pero no al segundo. Ahora bien, la teoría neomohista obliga a que la diferencia alegada sea del mismo tipo que la semejanza que fundamenta la inferencia. En este caso, si el criterio afirma que la inferencia se establece a partir de la verdad de las premisas y de las relaciones entre los enunciados de estas y el enunciado de la conclusión, la diferencia relevante tendrá que referirse a uno de estos dos aspectos: o bien se encuentra que una de las

premisas del segundo argumento no es verdadera, o bien se encuentra que la relación entre los enunciados de las premisas y el de la conclusión es distinta a la del primer argumento. Pero ambas cosas son imposibles de admitir, porque las dos premisas son obviamente verdaderas, y porque la estructura sintáctica de ambos argumentos es idéntica. La Regla de Oro, por tanto, también considera que el argumento es inaceptable.

La principal diferencia práctica entre la Regla de Oro y las reglas de lógica deductiva a la hora de evaluar este argumento es que la primera es una regla heurística, mientras que al menos en algunos casos las segundas son reglas algorítmicas. Es decir, la aplicación de la Regla de Oro depende de que encontremos un contraejemplo que nos permita refutar el criterio, mientras que existen reglas deductivas que aplican mecánicamente un conjunto de instrucciones previamente establecidas. El proceso algorítmico nos asegura que al final del mismo se decide si el argumento es aceptable o no. Pero esto no ocurre con la regla heurística, ya que el hecho de que no hayamos sido capaces de encontrar un contraejemplo por el momento no implica que dicho contraejemplo no exista. Por eso, la regla heurística solo puede arrojar dos resultados posibles: un resultado definitivo, que considera el argumento inaceptable cuando hemos encontrado el contraejemplo adecuado al caso; o un resultado provisional, que considera el argumento aceptable solo en tanto que no ha podido ser refutado por el momento. Es decir, la regla heurística actúa como un criterio de falsación, como ya dijimos al describir las características de la Regla de Oro.

¿Qué utilidad puede tener aplicar un criterio heurístico en un campo para el que disponemos de criterios algorítmicos? Ante todo, nos sirve para mostrar que la Regla de Oro no es un criterio meramente subjetivo. Si la Regla de Oro puede dejar pasar momentáneamente como aceptable un argumento deductivamente inválido, se debe al carácter heurístico y falsacionista de la regla, no a que la misma entre en contradicción con los criterios objetivos de evaluación de una inferencia. Si se continúa la búsqueda de contraejemplos, la Regla de Oro finalmente arroja los mismos resultados que las reglas lógicas. Por supuesto, no tiene sentido alguno sustituir reglas algorítmicas ya conocidas por reglas heurísticas más débiles. Sin embargo, considerar que las reglas de las inferencias deductivas son un caso especial de una regla más general como la Regla de Oro puede tener sus ventajas desde el punto de vista teórico. Veamos por qué:

En primer lugar, si consideramos las reglas deductivas como casos especiales de la Regla de Oro, podemos plantear la posibilidad de que todas las formas de argumentación tengan una base y unos criterios comunes. La Regla de Oro es aplicable a cualquier argumento basado en las semejanzas, y por ello puede utilizarse para evaluar tanto los argumentos analógicos como los argumentos de generalización empírica. Si también fuese posible aplicarla a los argumentos deductivos, podría ser considerada un serio candidato a convertirse en una regla

universal. Si bien se trataría de una regla bastante más débil que las reglas concretas que pueden establecerse en cada uno de los tipos y campos de argumentación, su gran generalidad podría contribuir a plantear un tratamiento teórico más unificado de la argumentación.

En segundo lugar, la Regla de Oro es, como hemos visto, dialéctica, pragmática y dependiente de contexto. Su aplicación a los argumentos deductivos contribuiría muy poco, por no decir nada, al estudio de la consecuencia lógica. Sin embargo, puede ser útil a la hora de situar dichos argumentos en un contexto real y relacionarlos con los aspectos de la argumentación que por definición se excluyen de la lógica formal. Un ejemplo de las alternativas que podría abrir este planteamiento es el tratamiento que hacen los neomohistas de los argumentos *mou*, de los que hablaremos en el siguiente apartado.

Finalmente, la Regla de Oro puede constituir un recurso didáctico de interés a la hora de la enseñanza de las habilidades argumentativas, incluidas las de razonamiento formal. En la práctica docente encontramos a menudo casos de alumnos que no son capaces de reconocer la invalidez de un argumento deductivo cuando se les demuestra por procedimientos formales, y que sin embargo la admiten inmediatamente cuando se les presenta un contraejemplo, esto es, cuando se utiliza el procedimiento comparativo de la Regla de Oro. Por tanto, es posible que, aunque la Regla de Oro sea un criterio más débil que otros procedimientos de decisión acerca de la aceptabilidad de enunciados, tenga la ventaja de resultar un proceso más didáctico y de más fácil adquisición.

XI.4. El argumento *mou* como alternativa a los criterios deductivistas.

Los neomohistas diferencian cuatro tipos de argumentos por comparación en el “*Xiao qu*”, pero tan solo desarrollan por medio de ejemplos uno de ellos, el argumento *mou*. Este tipo de argumento parece constituir una técnica argumentativa exclusiva de la escuela neomohista, desarrollada a partir de las técnicas dialécticas, y rechazada por el resto de escuelas. La defensa de la misma frente a esas críticas es, probablemente, el objetivo principal del “*Xiao qu*”. El argumento *mou* es también el tipo de argumento comparativo neomohista que tiene mayor interés para la teoría de la argumentación actual, ya que supone un tratamiento del lenguaje que se acerca en parte al estudio de la argumentación por medio de un “formalismo”, pero sobre una base muy diferente a la de la lógica deductiva occidental: en lugar de basarse en la consecuencia lógica, el argumento *mou* se concibe como un argumento

comparativo; en lugar de establecer las relaciones entre enunciados sobre la base de la lógica de clases, el argumento *mou* se basa en el estudio de las características sintácticas, semánticas y pragmáticas de los enunciados, y en cómo estas modifican las implicaciones de los términos en función del contexto del enunciado en que estos se encuentran. El argumento *mou* se encuentra así más cercano al análisis de los usos del lenguaje y la pragmática que a la lógica deductiva. Sin embargo, el argumento *mou* no se limita a analizar el funcionamiento de enunciados concretos, sino que establece tipos de relaciones entre estos sobre la base de sus características lingüísticas y al margen de los contenidos de los mismos. En este sentido, puede considerarse como un punto de vista alternativo al criterio deductivista de análisis de la argumentación: un punto de vista que contempla los aspectos semánticos y pragmáticos obviados por la lógica deductiva, pero que al tiempo puede contener esta (al menos la lógica de clases) como un caso especial.

XI.4.1. Los fundamentos del argumento *mou*.

El argumento *mou* consiste en una comparación entre grupos de enunciados que comparten unas mismas características lingüísticas. Básicamente, lo que el argumento *mou* plantea es que si aceptamos que entre el enunciado A y el enunciado B de un grupo existe una determinada relación, debemos aceptar que esa misma relación existe entre dos enunciados A1 y B1 de contenido diferente pero características lingüísticas semejantes. El resto de escuelas pre-Han presentaron una feroz resistencia a este planteamiento y, de hecho, este tipo de argumento desaparece del pensamiento chino junto con la escuela mohista a finales del siglo III a.C. Existen dos razones principales para este rechazo del argumento *mou*. La primera de ellas es que se trata de un argumento que se basa en semejanzas lingüísticas y no en semejanzas entre las entidades a las que se refieren los términos. En una tradición tan sumamente consciente de la convencionalidad del lenguaje como es el pensamiento chino, esto puede constituir una seria objeción, puesto que un argumento de este tipo podría tratar solo acerca de convenciones y no de la realidad. Esta acusación se repite varias veces en los textos pre-Han del resto de las escuelas: quienes en sus debates se centran en las expresiones lingüísticas (las *ci* 辭), como los dialécticos y los neomohistas, están dando la espalda a la realidad.

La segunda razón es que los argumentos *mou*, o al menos los argumentos dialécticos de los que probablemente provienen, parecen ir contra el sentido común. El argumento clásico, en este sentido, es “caballo blanco no es caballo”, de Gongsun Long. Como el *mou* neomohista, este argumento establece una analogía entre enunciados (“caballo blanco no es caballo” y “hombre de Chu no es hombre”) en base a las semejanzas lingüísticas entre los mismos, y no entre sus contenidos (no se

establece una analogía entre las entidades “caballo” y “hombre”). Pero el enunciado fuente de la analogía, “caballo blanco no es caballo” parece ir contra el sentido común, que considera que un caballo blanco es un miembro de la clase caballo. Gongsun Long en ningún momento rechaza esta relación de inclusión en una clase, sino que plantea que dicha relación no implica que el término “caballo blanco” sea sustituible por “caballo” en cualquier contexto. Este planteamiento, que desarrollarán los neomohistas, supone que la relación de pertenencia a una clase implica o no la sustituibilidad del término en un enunciado en función del resto de elementos del enunciado, y de cómo estos modifican el significado del término en cuestión.

Los neomohistas se enfrentan así a dos retos para fundamentar el argumento *mou*: en primer lugar, mostrar que el análisis de las expresiones *ci* está vinculado a la realidad y, por tanto, que las conclusiones que se extraen de este tipo de argumentos se aplican a esta. En segundo lugar, mostrar que el sentido común se equivoca al pensar que si existe una relación “A es B”, A es sustituible por B en cualquier contexto, y por tanto que el significado de los términos (y en particular la aplicabilidad de las relaciones de clase) se modifica por el contexto lingüístico del enunciado.

El neomohismo afronta el primero de estos problemas afirmando, en el párrafo 20 del “*Da qu*”, que las expresiones *ci* proceden de causas *gu* 故. Estas *gu* pueden ser hechos, características definitorias de las entidades, regularidades del mundo real o motivos del hablante, como vimos en el capítulo VI. Las *gu*, por tanto, representan el vínculo de las *ci* con la realidad. Este vínculo se afirma también en el “*Xiao qu*”, donde se plantean dos niveles de resultados del *bian*: los que se refieren a las “cosas” (*wu* 物) y los que se refieren al “discurso” (*yan* 言), de los cuales el primero es un modelo esquemático (*mo lue* 摹略) que se expresa por medio de la comparación (*bi* 比) entre enunciados *ci*, que pertenecen al nivel lingüístico de resultados, vinculando de este modo ambos niveles. Por otra parte, los neomohistas afirman en el “*Xiao qu*” que las expresiones *ci* expresan conceptos *yi* 意, que en A71 se definen como estándares (*fa* 法) y, por tanto, como conceptos objetivos, y no meramente como contenidos subjetivos de la mente del hablante. Por tanto, los neomohistas consideran que las *ci* tienen su origen en las características de la realidad, y que son capaces de representarla objetivamente. Sobre este punto de vista, justificarían la pretensión de que el análisis de dichas expresiones *ci* pueda aportarnos información sobre la realidad misma, y no tan solo sobre el funcionamiento del lenguaje.

En cuanto a la segunda cuestión, los neomohistas plantean su propia versión de la doctrina de la rectificación de los nombres en el canon B67. En ella, plantean tres posibles relaciones entre los términos “eso”(*bi* 彼) y “esto”(*ci* 此): la primera de ellas es el uso aceptable de ambos términos de manera fija para sus respectivas referencias (“eso” para designar “esa entidad” y “esto” para designar “esta entidad”); la segunda de ellas es el uso de “eso” para designar “esto” sobre la base de que “eso”

“está a punto de” convertirse en “esto”, y se considera inadmisibile. Estas dos relaciones, correcta la una e incorrecta la otra, coinciden con el sentido común y con el punto de vista de las anteriores versiones de la doctrina de la rectificación de los nombres: cada término tiene su referencia fija, y no puede utilizarse para designar la referencia de otro término. La tercera posibilidad altera este punto de vista. En el tercer caso, se considera admisible que el término “eso”, además de para designar “esa entidad” se utilice para designar “esto” en virtud de que “está a punto” de convertirse en “esto”. Es decir, la misma situación que en el caso anterior, pero con la diferencia de que ahora se considera un uso aceptable del término.

Para los neomohistas existen por tanto dos tipos de situaciones: uno en que la referencia de los términos se mantiene fija, y no es aceptable usar “eso” por “esto”; otra en la que, además de ese uso, puede aceptarse también el uso de “eso” por “esto”. La diferencia entre ambas situaciones no se encuentra en los términos, ni tampoco en la relación temporal entre los mismos (que en ambos casos se denomina con el mismo término, *qie* 且, “estar a punto”). La diferencia por tanto debe encontrarse en otra parte. Los ejemplos del tercer tipo de relaciones entre enunciados que lista el “*Xiao qu*” tienen precisamente esta estructura y utilizan también el término *qie*. En ellos, la diferencia de que “eso” pueda o no ser utilizado para designar “esto” reside en el verbo que modifica estos términos: según la semántica del mismo, puede considerarse que “eso” y el futuro estado “esto” en que se va a convertir son equivalentes o no.

Este planteamiento supone un giro importante en la doctrina de la rectificación de los nombres. Dicha doctrina, que tiene su origen en Confucio, se había planteado tradicionalmente tan solo la referencia de los términos de manera aislada. La cuestión que se planteaba era fijar la relación entre el nombre y la cosa designada, suponiendo que dicha relación tan solo dependía de estos dos elementos. Por el contrario, los neomohistas están planteando que la referencia del término no depende únicamente de estos dos elementos, sino también del contexto del enunciado en que se encuentra el término: la relación del término con otro término que lo modifica puede convertir en aceptable una designación que sería inaceptable en otro contexto, y viceversa. De este modo, los neomohistas explicarán que un elemento que puede ser considerado como miembro de una clase en un enunciado, no pueda ser considerado como tal en otro contexto distinto, o a la inversa.

El *mou* se fundamenta por tanto en el supuesto de que el lenguaje representa la realidad y en la constatación de que las referencias de los términos, así como su sustituibilidad y sus relaciones de implicación, se alteran en función del contexto del enunciado que los modifica. Además, el *mou* utiliza la Regla de Oro como base sobre la que justificar sus inferencias: como señala el “*Xiao qu*”, si se considera aceptable una relación entre dos enunciados, debe considerarse igualmente aceptable la relación entre otros dos enunciados cualesquiera con la misma estructura, salvo que se sea capaz de señalar una diferencia relevante (en este caso lingüística) entre los

dos. Sobre esta base, los neomohistas adoptarán la estrategia de buscar enunciados comúnmente aceptados que tengan la misma estructura que los enunciados con que exponen las doctrinas mohistas que quieren defender, haciendo recaer sobre sus oponentes la carga de probar por qué unos son aceptables pero los otros no.

XI.4.2. La pertenencia a la clase en el argumento *mou*.

Los neomohistas distinguen cinco tipos de relaciones entre enunciados, todas las cuales se utilizan en argumentos *mou*. De estos cinco tipos, los tres primeros son especialmente relevantes, ya que se ocupan de las tres posibles relaciones entre un enunciado de pertenencia a una clase y la aplicabilidad de dicha atribución en otro enunciado distinto. La importancia de este punto radica en que los neomohistas muestran que el uso de estos términos no depende exclusivamente de la lógica de clases y, por tanto, esta no es suficiente para representar todas las posibles inferencias que utilizan las relaciones de pertenencia a una clase.

Los tres tipos tienen una estructura común. Consisten en un grupo de enunciados, de los cuales el primero es un enunciado atributivo “A es (no es)B” y los segundos y tercero son enunciados en los que A y B actúan como objeto de un verbo (“verbo A”, “verbo B”), y que, según los tipos, pueden o no considerarse como equivalentes. Los tres casos posibles son:

- A es B. Verbo A es Verbo B
- A es B. Verbo A no es Verbo B
- A no es B. Verbo A es Verbo B

El primer caso puede considerarse equivalente a la única posibilidad de relación que no aparece en el “*Xiao qu*”, “A no es B. Verbo A no es Verbo B”, en el sentido de que en ambos casos la relación de implicación entre los dos enunciados del segundo grupo es idéntica a la relación de pertenencia a la clase. La cuestión es por tanto qué hace que en los enunciados del segundo grupo pueda considerarse, o no, que se mantiene la relación de pertenencia a clase de modo que el término A sea (o no) sustituible por B, y por tanto los dos enunciados del segundo grupo se impliquen o no.

El primer tipo conserva entre los dos enunciados del segundo grupo la misma relación que existe entre los términos A y B en el primer enunciado. Desde el punto de vista de la lógica de clases, podría pensarse que esta es la situación “normal”, y que en este caso la relación entre los dos enunciados del segundo grupo depende única y exclusivamente de las relaciones de pertenencia a una clase. Pero esto no puede ser entendido en el sentido de que sea la estructura sintáctica la que garantiza

el mantenimiento de dicha relación, ya que la estructura gramatical de los enunciados del segundo tipo, en los que no se mantiene la relación, es exactamente la misma. Lo que garantiza el mantenimiento de la relación en el primer tipo no es la pertenencia a la clase, común a ambos tipos, sino una serie de características del término A y del verbo que modifica a A y B en los dos enunciados del segundo grupo. Entre las características de ambos elementos se produce una interacción que determina si en cada caso puede considerarse, o no, que la acción sobre A es una acción sobre un representante típico de la clase B. Si A es un representante típico, entonces los enunciados del segundo grupo pueden considerarse equivalentes (tipo 1). Si no es un representante típico, entonces la equivalencia no es aceptable (tipo 2). La característica determinante del verbo es las implicaciones semánticas que este tiene respecto a su objeto. En el caso del verbo “montar” (tipo 1), el verbo no presenta diferentes connotaciones en función del objeto: “montar un caballo blanco” y “montar un caballo negro”, o de cualquier otro color, supone el mismo tipo de acción por los mismos motivos. Sin embargo, en el caso del verbo “amar” (tipo 1 y tipo 2), el objeto amado supone diferencias en los motivos por los que se ama: “amar a un hombre hermoso” implica que el motivo por el que se lo ama es su belleza; “amar a los padres de uno” implica que se los ama por la relación personal que tenemos con ellos, pero “amar a uno cualquiera” no implica dicha relación. La cuestión ahora es si el término A puede ser considerado como un miembro típico de la clase o no en función de la semántica del verbo y del sujeto que realiza dicha acción, en este caso “amar”. Si el término A es “Huo” (“fulano”, es decir, una persona cualquiera), y decimos que “A es B”, podemos decir que “amar a A” es equivalente a “amar a B”, porque en este caso A es un miembro típico de la clase B cuando el verbo “amar” tiene la connotación de “amar a una persona cualquiera”. Sin embargo, si el término A es “el hermano de X”, y la clase B es “hombre hermoso”, A no puede ser considerado como un miembro típico de la clase B cuando funciona como objeto del verbo “amar”, ya que la relación entre el sujeto que ama y el objeto amado supone una motivación distinta de la que se supone en el caso de “amar a un hombre hermoso”.

En cuanto al tercer tipo, el ejemplo que utilizan los neomohistas se refiere a las relaciones de implicación necesaria entre acciones en función del verbo que las modifica. Los ejemplos tienen la estructura “estar a punto de A no es A; verbo estar a punto de A es A”. En este caso, el término A se refiere a una acción y la relación de pertenencia a una clase es más bien una relación de implicación entre “estar a punto de A” y “A”. Ambas situaciones no pueden identificarse cuando se habla de ellas en sí mismas, pero pueden considerarse equivalentes cuando se convierten en objeto de un verbo (en este caso, “detener”) cuya semántica implica que llevar a cabo la primera acción tiene como consecuencia necesaria que se lleva a cabo la segunda acción. En el mismo tipo aparecen otros dos ejemplos con una estructura parecida pero en los que además intervienen usos que dependen de la pragmática del lenguaje en un contexto dado. Por ejemplo, en uno de ellos se utilizan los términos

“pelea de gallos” y “gallos”, que no son evidentemente términos con el mismo significado, pero que pueden ser considerados como equivalentes cuando son modificados por el verbo “gustar”. En este caso, la equivalencia no depende de una relación de causalidad necesaria como en el caso del primer tipo de ejemplos, sino de unos usos del lenguaje que son meramente convencionales y que pueden darse en un contexto cultural, pero no en otro. Este mismo aspecto se encuentra presente también en algunos ejemplos del tipo 5. Por tanto, los neomohistas consideran que las inferencias no dependen solamente de características semánticas del lenguaje que puede considerarse que de algún modo derivan de las relaciones existentes en la realidad, sino también de aspectos pragmáticos más convencionales.

XI.4.3. Limitaciones y posibilidades de los argumentos *mou*.

La tipología de relaciones entre enunciados propuesta por los neomohistas no es sistemática ni en los tipos que utiliza, ni en la descripción que hace de los mismos. Los tres primeros tipos puede considerarse que abarcan todas las posibles relaciones entre enunciados atributivos que predicen de un elemento su pertenencia (o no) a una clase, y enunciados en los que el elemento y la clase funcionan como objeto de un verbo, y que por tanto se ocupan sistemáticamente de todas las posibilidades relacionadas con la pertenencia a la clase. Pero en ninguno de esos tipos los neomohistas realizan un examen exhaustivo de todos los posibles verbos modificadores ni de todas las posibles relaciones de tipicidad entre el elemento y la clase. Tampoco hacen explícitas las condiciones para que los enunciados del segundo grupo se consideren equivalentes o no, sino que estas deben ser inferidas a partir de los ejemplos utilizados.

En cuanto a los dos tipos restantes, se ocupan de casos que no guardan relación con la pertenencia a la clase: el cuarto tipo señala que algunos verbos (montar) requieren en su forma afirmativa solo un objeto particular, mientras que en su forma negativa precisan de un objeto universal, mientras que con otros verbos (amar) ocurre justamente a la inversa; el quinto tipo es una colección de ejemplos muy diversos relacionados con la denominación, que abarcan desde cuestiones meramente convencionales del uso de los términos hasta el papel de estos en la adjetivación de un sintagma, pasando por la relación entre un verbo y los componentes de un sintagma nominal que le sirve de objeto. En ningún momento los neomohistas especifican en qué consiste cada tipo, ni los ordenan en función de los elementos sintácticos relevantes en cada caso. Por otra parte, es de esperar que existan muchos otros casos en los que las características semánticas y pragmáticas de los términos en un contexto afecten a la inferencial, pero que no son recogidos en el

texto del “*Xiao qu*”. No puede por tanto aceptarse que en la teoría neomohista se dé un planteamiento sistemático de las bases y la tipología de los argumentos *mou*.

Hay que tener presente además que los neomohistas no realizan en ningún momento un verdadero análisis, en términos lingüísticos, de los ejemplos que utilizan. Por ejemplo, no distinguen los casos en función de que los verbos sean transitivos, intransitivos, estativos, etc. Esto se debe en parte a que los estudios acerca del lenguaje en la cultura china se han centraron tradicionalmente en aspectos como la fonología o la escritura, más que en la gramática o la lexicología³⁸⁹, por lo que no se disponía, máxime en la época en la que escribieron los neomohistas, de los recursos necesarios para realizar un análisis de este tipo. Pero quizá también se deba a que probablemente los neomohistas nunca tuvieron la intención de llevar a cabo un análisis exhaustivo del lenguaje como base de una teoría sistemática. La estrategia que siguen los neomohistas es más bien la de buscar ejemplos de usos aceptados del lenguaje que les permitan trazar analogías *mou* respecto a las doctrinas que quieren defender. Por ello, una vez encontrado un ejemplo adecuado, no se exploran sistemáticamente otras posibilidades del lenguaje que conduzcan a la misma conclusión y que por tanto puedan ser consideradas pertenecientes al mismo tipo. Ni tampoco se analizan en abstracto estructuras del lenguaje que no guarden relación con un argumento ya existente. Los neomohistas se limitan a mostrar que en el lenguaje existen determinados casos en los que la relación aceptable entre enunciados es la misma que existe en enunciados pertenecientes a su doctrina, pero su foco de atención son las doctrinas que se defienden, no el lenguaje ni la inferencia en sí mismos.

Los neomohistas por tanto ni consiguen ni pretenden una teoría general acerca de cómo las características sintácticas, semánticas y pragmáticas de los enunciados afectan a la inferencia. Pero, en la práctica, muestran que es posible plantear dicha teoría y que esta sería capaz de abarcar inferencias que implican relaciones de clase y que no pueden ser representadas por medio de la lógica de clases tradicional. Al mismo tiempo, muestran que dicha lógica puede considerarse como un caso especial de dicha teoría, aquel en el cual las características lingüísticas de los enunciados permiten el mantenimiento de las relaciones de clase y la sustituibilidad de los términos a través de las modificaciones, es decir, el tipo 1.

Actualmente la lingüística y la filosofía analítica disponen de recursos suficientes para desarrollar sistemáticamente el punto de vista que los neomohistas tan sólo llegaron a aplicar a unos pocos casos prácticos de argumentación. De hecho, en dichas disciplinas existen análisis que apuntan en la misma dirección que la teoría neomohista. La contribución que esta aportaría al estudio de la argumentación sería la idea de que, a partir de la noción de semejanza entre estructuras y características lingüísticas, puede construirse una tipología de relaciones entre enunciados que

³⁸⁹ ROVIRA ESTEVA, S., *Lengua y Escritura Chinas*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2010. Pág. 131.

supere, y a la vez contenga, el tratamiento de la inferencia basado exclusivamente en las características sintácticas de los enunciados. Esto es, una formalización del lenguaje alternativa al formalismo lógico tradicional.

XI.5. El fundamento de las analogías *yuan* y *tui*.

Dos de los tipos de argumento por comparación que listan los neomohistas en su clasificación del “*Xiao qu*”, *yuan* y *tui*, constituyen en realidad estrategias de debate más bien que tipos de argumentos en sentido estricto: ambos argumentos consisten en el establecimiento de una relación de semejanza entre dos casos que justifica la exigencia de que el caso diana sea tratado y valorado del mismo modo que el caso fuente. Ambos argumentos pueden refutarse indicando una diferencia relevante entre los dos casos, y en la definición de ambos la petición de diferencia relevante al oponente se hace explícita. La diferencia entre ambas estrategias radica en el compromiso con el caso fuente: mientras que en el argumento *yuan* la valoración del caso fuente procede del oponente, y el proponente no necesariamente ha de comprometerse con ella para llevar a cabo el argumento, en el argumento *tui* el proponente se compromete tanto con la posición de partida que establece (con independencia de que se le pida su conformidad o no al oponente) y con la inferencia que se traza desde esta hasta el caso diana. Por tanto, con los mismos casos y, aparentemente, con las mismas inferencias, puede realizarse un *yuan* o un *tui* en función de cómo se planteen los intercambios dialécticos en el debate.

Decimos “aparentemente” porque aunque ambas estrategias de argumentación están igualmente basadas en la Regla de Oro, existen diferencias significativas entre ellas en lo que se refiere a la carga de la prueba y el papel de los principios generales en la inferencia.

El objetivo del argumento *yuan* parece ser, principalmente, producir una acusación de contradicción en el modo en que el oponente valora ambos casos, trasladando de este modo sobre él la carga de la prueba. El desarrollo típico de un *yuan* consiste en presentar un caso al oponente y pedirle que lo valore. A continuación el proponente presenta otro caso similar al primero y pide de nuevo al oponente que realice una valoración. Si la valoración del oponente es distinta de la del caso anterior, se le acusa de contradicción y se le pide que encuentre una diferencia relevante entre los casos o modifique su valoración.

En este tipo de argumento, es habitual que el proponente tenga cuidado de no expresar su conformidad o disconformidad con la valoración que hace el oponente del primer caso, o con los principios generales que a veces expresa este para fundamentar dicha valoración. Igualmente, el oponente no suele afirmar la relación de semejanza entre ambos casos, sino que se limita a sugerirla y a preguntar al oponente si efectivamente los dos casos son semejantes o no. Una respuesta negativa requiere que el oponente sea capaz de especificar cuál es la diferencia entre ambos. Al hacerlo así, el oponente no puede reclamar al proponente que justifique una inferencia que realmente este no ha realizado. Es decir, el oponente no tiene más remedio que asumir la carga de la prueba. Esta ventaja posicional es probablemente lo que se persigue con la estrategia *yuan*, y lo que explica que encontremos casos, como vimos en la sección X.4.4, en los que el proponente intenta plantear un *yuan* y el oponente intenta que aquel se vea obligado a convertirlo en un *tui*.

Lo relevante de esta estrategia de argumentación para la teoría de la argumentación actual es que muestra la posibilidad de que un argumento analógico sea efectivo sin recurrir a una fundamentación en un principio general, incluso en el caso en que el oponente sí utilice un principio de este tipo en su inferencia. Como vimos en el apartado X.4.2, existen casos en que la acusación de contradicción que se dirige al oponente no radica en el uso del principio que este afirma utilizar. Esta sería una situación especial en la que al proponente, por alguna razón, no le conviene emplear dicho principio en su argumento. Lo habitual es que lo más sencillo sea plantear que el oponente no emplea el principio de manera universal. Pero tanto en el caso en el que se renuncia al uso del principio, como en el caso en que este se utiliza, la fundamentación del *yuan* puede entenderse al margen del principio general.

Dicha fundamentación es la Regla de Oro, que puede aplicarse para evaluar el uso de principios generales, pero que también puede utilizarse como criterio de evaluación ajeno a estos. Como hemos visto, la Regla de Oro obliga a que todos aquellos criterios que utilizamos en nuestros argumentos sean aceptados también en los argumentos de nuestros contrincantes, y prohíbe pedir evidencia que nosotros mismos no seamos capaces de aportar respecto a nuestro caso. Esta regla tiene dos sentidos complementarios: por un lado, un sentido ético según el cual no es admisible aplicar criterios distintos a nosotros mismos y a los demás; por otro lado, un sentido racional, según el cual una razón que se presenta como justificación de una postura no puede ser el criterio que realmente aplica el sujeto si este no lo hace de manera universal. Es decir, si el sujeto afirma que adopta la postura X por la razón Y, pero no aplica esta misma razón a otros casos semejantes, entonces es que su decisión, de hecho, no estaba determinada por Y sino por otras razones distintas.

En la aplicación de la Regla de Oro a los argumentos *yuan* nos encontramos frecuentemente con el siguiente caso: el oponente valora el primer caso que le

presenta el proponente, referido habitualmente a un caso hipotético o a personas con las que el oponente no tiene ningún vínculo. Al hacerlo, el oponente alega algún tipo de razón para fundamentar su valoración, que puede tener aproximadamente la forma de un principio general. A continuación se presenta el segundo caso, que típicamente se refiere a la conducta del oponente o de alguien relacionado con él. Si el oponente no quiere adjudicar a este caso la misma valoración que al primero, tiene que encontrar una diferencia relevante. En muchos casos, esto significa encontrar un atenuante o una motivación alternativa de la conducta, que no ha sido tomada en cuenta en el primer caso. Y aquí es donde radica la fuerza del argumento *yuan*: con independencia de que dichos atenuantes o motivaciones puedan ser reales, el hecho es que el oponente no los ha contemplado al producir su valoración del primer caso, pero sí cuando el caso le afecta a él. Existe por tanto una asimetría en la aplicación de los criterios de valoración de los casos que justifica la acusación de contradicción: el oponente pretende estar aplicando un principio general, pero en la práctica su valoración está determinada por otras razones que quedan ocultas en su inferencia. La cuestión por tanto no es si el principio general puede o no ser aplicado al segundo caso, sino si el principio general ha sido o no realmente aplicado al primer caso. Esto indica que lo que se está cuestionando por medio del argumento *yuan* no es el principio general como un enunciado con su propio valor de verdad, sino la sinceridad e imparcialidad del acto de valoración realizado por el oponente.

Si realizásemos una reconstrucción deductivista de este tipo de argumentos, como la expuesta en el apartado X.4.1., estaríamos considerando que las valoraciones del caso fuente y del caso diana son conclusiones que derivan de un principio general, con lo que eliminaríamos algunas de las características claves del *yuan*. En primer lugar, al suponer que el argumento consiste en una inferencia que traza el proponente desde el primer caso al segundo por medio de un principio general, se altera el hecho de que el proponente habitualmente no se compromete ni con la valoración del oponente ni con el principio que eventualmente este pueda exponer para justificar aquella, desplazando de este modo la carga de la prueba sobre el oponente, lo cual constituye el rasgo fundamental de esta estrategia argumentativa. En segundo lugar, la reconstrucción deductivista pone el acento en la relación de implicación entre el principio general y la valoración de los casos, como si lo que se estuviese discutiendo fuese la relación objetiva entre ambos, y no la utilización que hace el oponente del principio en su valoración. Como hemos visto, la acusación de contradicción entre lo que se dice y lo que se hace, que constituye el aspecto del *yuan* que fuerza al oponente a aceptar la posición del proponente, supone que el argumento se centra en el acto de valoración del oponente, más que en el contenido del principio. Al considerar el principio como un enunciado abstracto, al margen de quién y de qué modo lo esté empleando en el debate, la reconstrucción deductivista elimina por completo un rasgo definitorio del *yuan*, a saber, que este parte de un acto valorativo del oponente. Finalmente, al considerar la valoración de ambos casos, fuente y diana, como enunciados-consecuencia del principio general, la

relación entre dichos casos y el sujeto que valora desaparecería como elemento del argumento. De este modo, la asimetría valorativa que se produce en función de si el caso está o no relacionado con el oponente y sus opiniones, que los neomohistas consideran específicamente como una forma de *yuan*, dejaría de tener papel alguno en el argument bajo una reconstrucción meramente deductivista.

En el capítulo X he propuesto una descripción alternativa del argumento *yuan*, que considero se ajusta con mayor exactitud tanto a la definición del argumento que aportan los neomohistas como a la interpretación caritativa de los ejemplos que siguen esta estrategia en los textos mohistas o de otras escuelas. Según dicha descripción, el *yuan* parte de un acto valorativo del oponente y plantea una acusación de contradicción entre el discurso y la acción por medio de la Regla de Oro. Esta acusación consiste, básicamente, en mostrar que el oponente no está tomando realmente sus decisiones sobre criterios racionales aplicados de manera universal y, por tanto, que las razones que alega en defensa de sus posturas no son verdaderamente los motivos que están en la base de dicha decisión. Este tipo de argumentación puede llevarse a cabo tanto si el proponente comparte la valoración y/o el principio alegado por el oponente, como si no lo hace. Igualmente, el argumento puede ser efectivo con independencia de que el proponente centre su ataque en el principio general alegado por el oponente, o por el contrario obvие este, incluso si ha sido expresado explícitamente, mostrando la asimetría de motivos entre las valoraciones de los dos casos sin hacer referencia al principio general. De este modo, esta interpretación permite explicar tanto los casos en que el principio general juega un papel clave en la acusación de contradicción como aquellos en los que este es tratado como irrelevante. Por ello, esta interpretación hace innecesario suponer la existencia de un principio general implícito cuando este no sea planteado explícitamente por el oponente, ya que el argumento *yuan* puede funcionar sin necesidad de hacer referencia a un principio de este tipo.

El caso del argumento *tui* es distinto. En este tipo de argumento, el proponente tiene que comprometerse tanto con la posición de partida como con la relación de semejanza entre los dos casos, que se expresa por medio de una categoría *lei*. Esto implica que la carga de la prueba recae sobre el proponente en mucha mayor medida que en el argumento *yuan*, y que este tipo de argumento puede ser refutado cuestionando tanto la relación de semejanza que representa la categoría como la adjudicación del caso fuente a dicha categoría. Ambas formas de refutación son imposibles en el *yuan*: el oponente no puede cuestionar que el primer caso sea adjudicado a un tipo, porque es él mismo quien ha llevado a cabo dicha adjudicación por medio de su acto de valoración; en cuanto a la relación de semejanza, el oponente de un *yuan* puede rechazarla encontrando una diferencia relevante, pero no puede pedir al proponente que justifique la relación de semejanza, ya que este plantea su argumento sin necesidad de comprometerse con dicha relación. El *tui* implica por tanto que el proponente realice una inferencia sobre la base de una categoría *lei*. Ahora bien, como vimos en el capítulo VI, esta categoría puede consistir

no solo en un principio general, sino también en otro tipo de agrupaciones por semejanza. Por tanto, un *tui* será reconstruible o no como un argumento de tipo deductivo basado en principios generales en función del tipo de categoría que se encuentre en su base.

Por otra parte, la forma de refutación común a ambos argumentos, la diferencia relevante, supone que la relación de semejanza y, por tanto, la equivalencia de los dos casos, tienen que ser aceptadas por el oponente si este no es capaz de señalar dicha diferencia. Esto supone que el criterio de aceptabilidad del argumento es la ausencia de una diferencia relevante que lo refute, y no la consecuencia de un principio general. En el caso de *yuan*, el más claro en este sentido, el proponente no justifica de ningún modo la relación de semejanza, sino que se limita a pedir razones a su contrincante por las que esta no debería ser aceptada. En el caso de *tui*, por el contrario, el proponente debe realizar por sí mismo la inferencia, lo cual implica que considera ambos casos como ejemplares de una misma categoría. El oponente puede cuestionar dicha relación de semejanza, lo cual puede hacerse, en teoría, de dos modos: o bien mostrando una diferencia relevante entre los casos, como le pide el proponente, asumiendo así la carga de la prueba; o bien dudando de la relación de semejanza y pidiendo a su vez al proponente que la justifique. En la práctica, la gran mayoría de los ataques a argumentos *tui* aceptan el reto del proponente e intentan encontrar la diferencia relevante, en lugar de exigir justificaciones.

Por tanto, ambos argumentos se utilizan habitualmente como comparaciones cuya aceptabilidad depende de la incapacidad del adversario para encontrar contraejemplos y no de la justificación que hace el proponente de dicha comparación. Este criterio está muy relacionado con las características dialécticas de ambos argumentos. El reto que el proponente lanza al oponente no pretende establecer si existen o no diferencias reales, sino que pretende mostrar que el oponente no las conoce y, por tanto, que su pretensión de realizar valoraciones distintas en ambos casos no está justificada. Si lo que se intentase determinar fuese la existencia de diferencias objetivas y no el conocimiento y uso consistente de las mismas por parte del oponente, entonces una diferencia justificable siempre sería aceptable, y una diferencia cuestionable no lo sería. Sin embargo, en el capítulo anterior nos hemos encontrado con los casos contrarios a estos: situaciones en las que el oponente puede presentar una alegación que no se ha tenido en cuenta en la valoración del primer caso (como la existencia de un falso dilema), pero no lo hace; y situaciones en las que el oponente alega una diferencia que depende de la aceptación de sus propias doctrinas, de modo que el proponente tiene razones para rechazar esta como una diferencia objetiva, pero no lo hace. La explicación para este comportamiento, que parece dar una ventaja innecesaria al contrincante, reside en que el objetivo del argumento es conducir al adversario a una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace y no al establecimiento de diferencias objetivas: si el oponente reconoce que existen diferencias que no ha tenido en cuenta en su primera valoración, la acusación de contradicción y asimetría en los criterios no solo

se mantiene sino que se refuerza; si el oponente puede señalar una diferencia que es consistente con sus doctrinas no puede ser acusado de contradicción, aunque no estemos de acuerdo con dichas doctrinas.

En resumen, los argumentos *yuan* y *tui* definidos por los neomohistas y utilizados también por otras escuelas pre-Han pueden aportar un punto de vista sugerente acerca de la cuestión de si las analogías se basan o no en principios generales. Dicho punto de vista consiste en considerar que los argumentos por comparación se basan en las semejanzas que se encuentran entre dos casos dados y no necesariamente en principios generales. Que el argumento analógico deba ser reconstruido con un principio general como parte del mismo o no, dependerá de dos aspectos: por un lado, del tipo de semejanza y, por tanto, del tipo de categoría en que se basa el argumento; por otro, y esto es lo más relevante, de las características dialécticas del argumento, concretamente, de los movimientos que realicen los dos contendientes en sus intercambios a lo largo del debate. Como hemos visto, el hecho de que un oponente justifique su posición sobre un principio general no implica que este tenga un papel relevante en el desarrollo del argumento si el proponente decide no emplearlo.

XI.6. Conclusiones.

La teoría neomohista del *bian* no constituye un planteamiento sistemático ni plenamente desarrollado acerca de la argumentación. Dicha teoría se ocupa tan solo de las condiciones, criterios y tipos de argumentos que eran relevantes para los debates filosóficos de su época establecidos en las cortes ante los soberanos entre los distintos consejeros que querían persuadirles para que adoptasen medidas políticas concretas. El planteamiento neomohista está de ese modo muy determinado tanto por su contexto socio-político como por las polémicas filosóficas de su tradición. Además, supone tan solo un estadio inicial de desarrollo teórico: muchos de los planteamientos neomohistas responden a la intención de refutar argumentos concretos de otras escuelas, y no a un enfoque abstracto y general acerca de la argumentación. Por ello, la teoría como tal tiene que ser reconstruida a partir de observaciones dispersas que podemos encontrar en el *Mo Jing*. Lo que pretendía esta tesis era precisamente encontrar una interpretación de este tipo que fuese al tiempo caritativa y lo más ajustada posible a los planteamientos neomohistas en su propio contexto.

Sin embargo, considero que dicha interpretación puede ser útil no solo para una mejor comprensión del pensamiento pre-Han, sino también para el desarrollo de la teoría de la argumentación actual. La teoría neomohista representa un punto de vista

acerca de la argumentación alternativo al que ha sido predominante en Occidente. Las diferencias existentes entre las problemáticas filosóficas en la tradición occidental y la china, y los distintos formatos de debate empleados, supusieron que los pensadores chinos atendieran predominantemente a aspectos de la argumentación que durante mucho tiempo fueron descuidados en Occidente, y viceversa. El principal de estos aspectos es la concepción de la argumentación como un proceso comparativo, regulado por la Regla de Oro, y basado en diferentes tipos de semejanza-diferencias que a su vez producen distintos tipos de categorías, cada uno de los cuales autoriza determinadas inferencias. Este punto de vista, que no tiene en consideración las distinciones tradicionales en Occidente entre argumentos deductivos e inductivos, permite plantear una base común para todas las formas de argumentación, así como una clasificación de los argumentos en función del tipo de semejanza que se utiliza en ellos. Al tiempo, este punto de vista no es incompatible con los resultados obtenidos por las teorías occidentales acerca de determinadas formas de inferencia. En particular, el tratamiento que reciben los argumentos *mou* que se basan en las características de los enunciados permite integrar como un caso especial las relaciones entre enunciados en base a la lógica de clases.

La teoría neomohista constituye así un punto de vista opuesto al deductivismo dominante hasta hace unas décadas en el tratamiento occidental de la argumentación y, como algunas de las teorías actuales sobre este campo, integra los aspectos pragmáticos, contextuales y dialécticos de la práctica real de la argumentación. Aunque no pueda ser considerada por sí misma como un modelo normativo para la argumentación, dado su escaso grado de sistematización, contiene sugerencias que pueden ser generalizadas e investigadas sistemáticamente, abriendo así nuevas posibilidades al estudio de la argumentación.

Bibliografía

Referencias

ALLISON, R.E. (Ed). *Understanding the Chinese mind*, Hong Kong, Oxford University Press. 1989.

BAHM, A.J. *Comparative philosophy*, Albuquerque, World Books. 1995.

BARNES, A., STARR, D. y ORMEROD, G. *Du's Handbook of Classical Chinese Grammar*, G.B., Alcuin Academics. 2009.

BAUER, W. *Historia de la filosofía china*, Barcelona, Herder, 2009.

BILLETER, J.F. *Cuatro lecturas sobre Zhuang zi*, Madrid, Siruela. 2003.

BOCHENSKI, I.M. *Historia de la lógica formal*, Madrid, Gredos. 1985.

CHANG, K.C. *Shang Civilization*, New Haven, Conn, Yale University Press, 1980.

CHENG, A. *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra. 2002.

Chinese Text Project, <http://ctext.org/>

CRUZ HERNANDEZ, M. (Ed). *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta. 1999.

DAWSON, R. *An introduction to Classical Chinese*, Oxford, Clarendon Press. 1968.

EBREY, P.B. *Historia de China*, Madrid, La esfera de los libros. 2009.

EEMEREN, F.H. van, y GROOTENDORST, R. *Speech acts in Argumentative Discussion*, Dordrecht/Cinnaminson, Foris Publications, 1984.

- FOLCH, D. *La construcción de China*, Barcelona, Península.2002.
- FREYTAG-LÖRINGHOFF. B. *Logik I*, Stuttgart, Kohlhammer. 1972.
- FUNG, YU-LAN. *A history of chinese philosophy (2 vol)*, New Jersey, Princeton University Press. 1983.
- GERNET, J. *El mundo chino*, Barcelona, Crítica. 2005.
- GRAHAM, A.C. *Later mohist logic, ethics and science*, Hong Kong: The Chinese University Press. 2003.
- . *Reason and Spontaneity*, London, Curzon Press, 1985.
- . *Disputers of the Tao: Philosophical argument in Ancient China*, Chicago, Open Court. 1989.
- Guanzi*, Shenzen, Guanxi Normal University Press, 2005.
- HAN FEI ZI, *El arte de la política*, traducción de Yao, N. y García Noblejas, G., Madrid, Tecnos. 1998.
- HARBSMEIER, CH., *Science and Civilisation in China. Vol.7. Part I: Language and Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- HSU, C.Y., *Ancient China in transition*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1965.
- HU, SHI, *The development of the logical method in Ancient China*. N.Y., Paragon Book. 1963.
- . *Mozi Xiaoqupian Xingu*, reeditado en YAN LINGFENG, *Wuqiubeizhai Mozi Jicheng*, Taipei, Chengwen chubanshe, 1975.
- KALTENMARK, M. *La Filosofía China*, Madrid, Morata. 1982.
- LAO ZI. *Tao te ching*, traducción de Preciado, I.,Madrid, Trotta.2006.
- LAU, D.C., "On Mencius' use of the method of analogy in argument", *Asia Major*, Vol. X, Part 2, London, Percy Lund, 1958.
- LEGG, J. *The Chinese Classics, vol.5. Zuo zhuan, 41 (Zhao I), 8a-11a*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1960.
- LENK, H y PAUL, G. (Eds) *Epistemological issues in Classical Chinese Philosophy*, N.Y., State University of New York Press.1993.

LESLIE, D. *Argument by contradiction in pre-buddhist Chinese reasoning*, Canberra, The Australian National University, 1964.

LLOYD, G. *Las aspiraciones de la curiosidad. Grecia y China*, Madrid, Siglo XXI. 2008.

Libro del maestro Gongsun Long. Traducción de Yao, N. y García Noblejas, G., Madrid, Trotta. 2001.

Liezi, Barcelona, Kairós, 1987

LIU AN, *The Huainanzi*, New York, Columbia University Press, 2010.

LOEWE, M y SHAUGHNESSY E.L., (Eds.), *The Cambridge History Of Ancient China. From The Origins Of Civilization To 221 B.C*, New York, Cambridge University Press, 2007.

Los cuatro libros (Analectas, Mencio, Gran Enseñanza, Justo Medio), traducción de Pérez Arroyo, J., Barcelona, Paidós. 2002.

Lushi Chunqiu, Library of Chinese Classics, Guanxi, Guanxi Normal University Press, 2005.

MARTINEZ ROBLES, D., *La lengua china: historia, signo y contexto*, Barcelona, UOC.2007.

MATEOS, F., OTEGUI, M., ARRIZABALAGA, I., *Diccionario español de la lengua china*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

MILL, J.S. *A System of Logic*, New York, Harper & Brothers, 1882.

MO TI. Política del amor universal, traducción de Elourdy, C., Madrid, Tecnos. 1987.

Mo zi, traducción de Wang Ronpei y Wang Hong, Hunan People's Publishing House. 2006.

NYLAN, M. y LOEWE, M.Ed., *China's Early Empires. A Re-appraisal*. Cambridge University Press, 2010.

PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentación: La Nueva Retórica*, Madrid. Ed. Gredos, 1989.

RAJU, P.T. *Introduction to comparative philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass.1992.

RAMIREZ BELLERÍN, L. *Manual de traducción Chino/Castellano*, Barcelona, Gedisa. 2004.

REDING, J.P. *Comparative essays in early Greek and Chinese rational thinking*, Gloucestershire, Ashgate. 2004.

- ROETZ, H., Review of *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* by A. C. Graham, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.54, nº 2, 1991. Pág. 410-14.
- ROMÁN, M.T. *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Madrid, Alianza. 2004.
- ROSEN, S., "In search of the Historical Kuan Chung", *JAS* 35.3 ,1975.
- ROVIRA ESTEVA, S., *Lengua y Escritura Chinas*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2010
- Shi ji zhuyi*, ed. Wang Liqi. Xí'an, Sanqin, 1988.
- SMART, N. *World philosophies*. Londres: Routledge. 1999.
- The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. I.Londres. Arthur Probsthain, 1939.
- The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol. II.Londres. Arthur Probsthain, 1959.
- The Mozi. A Complete Translation. Translated y Annotated By Ian Johnston*, New York, Columbia University Press, 2010.
- TOULMIN, S. *Los Usos de la Argumentación*, Barcelona, Ed. Península, 2007.
- VEGA REÑÓN, L. OLMOS GÓMEZ, P. (Ed.), *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Madrid, Ed. Trotta, 2011.
- WALTHAM, C., *Shu Ching, Book of History. A modernized edition of the translations of James Legge*, Trowbridge, Geroge Allen & Unwin LTD, 1972.
- WALTON, D., "Justification of Argument Schemes", *Australian Journal of Logic* (3) 2005, 1-13.
- WANG CHONG, *Lun Heng*, London, Luzack & Co. 1907.
- XU GAN, *Balanced Discourses*, Crawfordsville, Yale University Press, 2002.
- XU X.S., "1959 nian xia Yuxi diaocha Xiaxu de chubu baogao", *Kaogu* 1959.II.
- Xunzi*, Changsha, Hunan People's Publishing House, 1999.
- YONG, Y. y COTTERELL, A. *La civilización china clásica*, Barcelona, Aymá. 1981.
- ZHU F.H. *Shang Zhou jiazhu xingtai yanjiu*, Tianjin, Tianjin Guji, 1990.
- Zhuang zi*. Traducción de Preciado, I., Barcelona, Kairós. 1996.
- Zhuangzi*, Changsha, Hunan People's Publishing House, 1999.

Bibliografía complementaria

BI YUAN, *Mozi Zhu*, 1783, reeditado en (MZJC) YAN LINGFENG, *Wuqiubeizhai Mozi Jicheng* 7 & 8, Taipei, Chengwen chubanshe, 1975.

BLOOM, A.H., *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language and Thinking in China and the West*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum, 1981.

BOODE, D., "Chinese Categorical Thinking", *Journal of the American Oriental Society* 59 (1939): 200-219.

CAO YAOXIANG, *Mozi Jian*, reeditado en MZJC 17.

CEN ZHONGMIAN, *Mozi Chengshou Gepian Jianzhu*, Beijing, 1958, reeditado en MZJC 45.

CHAN LIWEN, "A Short Comment on Mo-Tzu's Epistemology Base don Three Criteria", *Chinese Studies in Philosophy* 10 (1979): 47-54.

CHONG CHAEHYUN, "The Neo-Mohist Conception of Bian (Disputation)", *Journal of Chinese Philosophy* 26 (1999): 1-20.

CIKOSKI, J.S., *Classical Chinese Word-classes*, New Haven, CT, Yale University thesis, 1970.

----."On Standars of Analogical reasoning in the Late Chou", *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975): 325-357.

FAN GENGYAN, *Mobian Shuzheng*, Beijing, 1934, reeditado en MZJC 28.

FANG SHOUCU, *Moxue Yuanliu*, Taiwan, 1957, reeditado en MZJC 39.

FLANAGAN, O., "Moral Contagion and Logical Persuasion in the Mozi", *Journal of Chinese Philosophy* 35 (2008): 473-492.

FORKE, A., "The Chinese Sophist", *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 34 (1901-1902): 1-100.

FU SHAN, *Mozi Daqupian Shi*, reeditado en MZJC 6.

GAO HENG, *Mojing Jiaoquan*, Beijing, 1958, reeditado en MZJC 41.

GEANEY, J.M., "A Critique of A.C. Graham's reconstruction of the neo-Mohist Canons", *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999): 1-11.

HANSEN, CH., *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.

----. "Mo-Tzu: Language Utilitarianism", *Journal of Chinese Philosophy* 16 (1989): 355-380.

HONG YIXUAN, *Mozi Conglu*, reeditado en MZJC 9.

HONG ZHENHUAN, "Mojing guangxue batiao lishuo", *Kexue shi jikan* 4 (1962): 1-40.

----. "Mojing lixue zongshu", *Kexue shi jikan* 7 (1963):28-44.

JIANG BAOCHANG, *Mojing Xunshi*, Jinan, Qilu shushe, 1993.

JOCHIM, CH., "Ethical Analysis of an Ancient Debate: Mohist versus Confucians", *Journal of Religious Ethics* 8 (1980):135-147.

JONSTON, I., "Choosing the Greater and Choosing the Lesser: A Translation and Analysis of the Daqu and Xiaoqu Chapters of the Mozi", *Journal of Chinese Philosophy* 27 (2000): 375-407.

----. "The Gongsun Longzi: A Translation and a Analysis of Its relationship to Later Mohist Writings", *Journal of Chinese Philosophy* 31 (2004): 271-295.

LAU, D.C., "Some Logical Problems in Ancinet China", *Proceedings of the Aristotelian Society* 53 (1953): 189-204.

LI SHENGLONG, *Xinyi Mozi Duben*, Taipei, Sanmin shuju, 1996.

LI YUSHU, *Mozi Jinzhu Jinyi*, Taipei, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1974.

LIANG QICHAO, *Mozi Xue'an*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1921, reeditado en MZJC 18.

----. *Mojing Jiaoshi*, Shanghai, Shangwu yinshuguan 1922, reeditado en MZJC 19.

LIU CHANG, *Xu Mozi Jiangu*, reeditado en MZJC 30.

LIU CUNREN, "A New Interpretation of the Canon of the Mohist (Parts I & II)", *New Asia Journal* 6, (1964): 45-140 & 7 (1965): 1-134.

LIU FENGRON y ZHANG JIALONG, "New Perspectives on Moist Logic", *Journal of Chinese Philosophy* 37 (2010): 605-621.

LOY, HUICHIEH, "Justification and Debate: Thoughts on Mohist Moral Epistemology", *Journal of Chinese Philosophy* 35 (2008): 455-472.

LUAN DIAOFU, *Mozi Yanjiu Lunwenji*, Beijing, 1958, reeditado en MZJC 33.

LUCAS, TH., "Later Mohist Logic, Lei, Classes and Sorts", *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2005): 349-365.

MA ZONGHUO, *Mozi Jiangu Canzheng*, Jinan, Qilu shushe, 1984.

- MASPERO, H., "Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école", *T'oung Pao* 25 (1928), 1-64.
- MEI, YIPAO, *The Ethical and Political Works of Motse*, London, Probsthain, 1929.
- PERKINS, F., "Reconsidering the Mozi", *Journal of Chinese Philosophy* 35 (2008):379-384.
- QIAN MU, *Mozi*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1931.
- QIN YANSHI, *Mozi Kaolun*, Chengdu, Bashu shushe, 2002.
- SOLOMON, B.S., "The Assumptions of Hui Shih", *Monumenta Serica* 28 (1969): 1-40.
- SU SHIXUE, *Mozi Kanwu*, Zhonghua shuju, 1928, reeditado en MZJC 10.
- SUN YIRANG, *Mozi Jiangu*, 1894, reeditado en MZJC 12-15.
- SUN ZHONGYUAN, *Moxue yu Xiandai Wenhua*, Beijing, Zhongguo guanbo dianshi chubanshe, 1998.
- . *Moxue yu Xinkeji Dianfan Tansuo*, *Zhexue Zazhi* 28, (1999), Taipei.
- TAN JIEFU, *Mojing Yijie*, Shanghai, 1935, reeditado en MZJC 34.
- . *Mobian Fawei*, Beijing, 1964, reeditado en MZJC 35.
- . *Mojing Fenlei Yizhu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1981.
- TAN YUQUAN, *Mozi Sixiang Pinglun*, Taipei, Wenjin chubanshe, 1991.
- TANG JUNYI, "An Interpretation of "Argument" (pian) in the "Hsiao Ch'ü" Chapter of the Mo-tzu", *New Asian Journal*, 4/2 (1960): 65-99.
- TAO HONGQING, *Du Mozi Zhaji*, Beijing, 1919, reeditado en MZJC 10.
- WANG HUANBIAO, *Mozi Jiaoshi*, Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe, 1984.
- . *Mozi Jigu*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2005.
- WANG KAIYUN, *Mozi Zhu*, reeditado en MZJC 16.
- WANG NIAN SUN, *Mozi Zazhi*, reeditado en MZJC 9.
- WANG SHUNAN, *Mozi Jiaozhu Buzheng*, 1887, reeditado en MZJC 11.
- WONG, D.B., "Universalism versus Love with Distinctions: An Ancient Debate Revivied", *Journal of Chinese Philosophy* 16 (1989): 251-272.
- WU LONGHUI et al., *Mozi Baihua Jinyi*, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1983.

- WU RULUN, *Diankan Mozi Duben*, reeditado en MZJC 11.
- WU YUJIANG, *Mozi Jiaozhu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1993.
- XU XIYAN, *Moxue Yanjiu*, Beijing, Shangwu yinshuguan, 2001.
- YAN CHONGXIN, *Mozi Daqupian Jiaoshi*, Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1983.
- . *Mozi Feirupian Huikao*, Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1983.
- YAN LINGFENG, *Wuqiubeizhai Mozi Jicheng*, Taipei, Chengwen chubanshe, 1975.
- YIN TONGYANG, *Mozi Xinshi*, reeditado en MZJC 20.
- YU YUE, *Mozi Pingyi*, reeditado en MZJC 10.
- ZHANG CHUNYI, *Mozi Jijie*, 1936, reeditado en MZJC 23-26.
- ZHANG HUIYAN, *Mozi Jingshuo Jie*, 1909, reeditado en MZJC 9.
- ZHANG QIHUANG, *Mozi Tongjie*, Taipei, 1960, reeditado en MZJC 29.
- ZHOU CAIZHU y QI RUIDUAN, *Mozi Quanyi*, Guiyang, guizhou renmin chubanshe, 1995.