

Director
Luis Vega

Secretaria
Paula Olmos

Edición Digital
Roberto Feltrero

El argumento *mou* como alternativa a la concepción formalista tradicional de la inferencia

Juan Gonzalo LERMA PELÁEZ

Departamento
Universidad
Dirección postal
Dirección de correo electrónico

RESUMEN

En este trabajo expondremos las características del argumento *mou* descrito por la corriente neomohista del pensamiento chino (siglo III a.C.) Se trata de un argumento comparativo que se basa en las semejanzas entre los rasgos sintácticos, semánticos y pragmáticos de los enunciados. Por medio de este argumento se establece una tipología de cinco casos de relaciones de implicación entre los enunciados. Defenderemos que el enfoque neomohista representa un punto de vista que permite analizar las relaciones de implicación entre enunciados teniendo en cuenta no solo las relaciones formales tradicionales de consecuencia lógica sino también los elementos pragmáticos del lenguaje, a través de una concepción esencialmente analógica de la argumentación.

PALABRAS CLAVE: argumentos analógicos, argumento *mou*, neomohismo, pragmática.

ABSTRACT

In this paper I will show the features of the so-called *mou* argument, which was described by the later Mohist, a chinese philosophy school of the 3rd century BC. The *mou* argument is a comparative argument which is based on similarities between the statements' syntactic, semantic and pragmatic features. We will see that the later Mohist set up a five-sort typology of relations of implication between statements using this argument. I will defend that the later Mohist approach is a point of view which, starting from an analogical conception of argumentation, allows us to analyze relations of implication between statements using pragmatological elements of language and not only the traditional formal connection of logical consequence.

KEYWORDS: analogical arguments, Later Mohist, *mou* argument, pragmatics.



Copyright © Juan Gonzalo Lerma Peláez

Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a la Revista Iberoamericana de Argumentación), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

1. INTRODUCCIÓN

La corriente neomohista es una de las sectas pertenecientes a la Escuela Mohista (*mo jia* 墨家), fundada por Mozi (墨子) (c.a. 470-390 a.c.). Esta escuela se caracterizó por su enfrentamiento a la ética feudal propugnada por la Escuela Confuciana y la defensa de un modelo político fuertemente jerarquizado basado en la adjudicación de puestos administrativos en base al mérito de los candidatos, y de manera totalmente ajena a los vínculos familiares y de clan. Este rechazo de la política feudal china se fundamenta en una de las diez doctrinas defendidas por los mohistas, la doctrina del “amor universal” (*jian ai* 兼愛), que considera que el comportamiento ético consiste en una preocupación universal por el conjunto de la humanidad, que busca beneficiar a toda ella, y no persigue el beneficio privado a costa de los demás.

El enfrentamiento de los mohistas a los principios tradicionales hacía imposible que defendiesen sus doctrinas recurriendo a las fuentes de la tradición, como sí hacían los confucianos. Así, el mohismo muestra desde sus comienzos una preocupación por los criterios de la argumentación racional que en este momento era ajena al resto de escuelas, ya que dichos criterios eran los únicos que les permitían defender una ética alternativa a la ética feudal. Este interés por la reflexión teórica acerca de la argumentación llegó a su máxima expresión con la corriente neomohista, que produjo los textos más sistemáticos respecto a estas cuestiones de todo el periodo *pre-Han* del pensamiento chino.

Los textos neomohistas conservados se encuentran en los capítulos 40 a 45 del *Mozi*, conocidos en su conjunto como *Mo Jing* 墨經 (*Canon Neomohista*), redactado alrededor del año 300 a.C. Entre ellos, destaca el breve capítulo 45, *Xiao qu* 小取, (*Ilustraciones menor*), por constituir la exposición más sistemática del periodo sobre argumentación. Esta teoría se ocupa concretamente del *bian* 辯, una forma de debate que se establece para tomar decisiones entre dos alternativas exhaustivas y mutuamente contradictorias. En el *Xiao qu* los neomohistas distinguen cuatro tipos de argumentos que se basan en la comparación: *pi* 辟, *mou* 侔, *yuan* 援, y *tui* 推. En este artículo nos ocuparemos únicamente del argumento *mou*, y defenderemos, contra las interpretaciones que lo consideran como una forma de argumentación equivalente al silogismo, que constituye una visión alternativa a la visión formalista de las relaciones entre enunciados que expresan pertenencia a categorías.

Por supuesto, los neomohistas no podían ser conscientes de lo que representaba el argumento *mou* en tanto que concepción alternativa al formalismo. La

idea de que la deducción formal constituye el modelo de argumento aceptable por antonomasia es ajena por completo al pensamiento *pre-Han*, de modo que la intención de los neomohistas no podía ser oponerse a dicho modelo. Más bien, los neomohistas trataban de defender el uso de un tipo de argumento que pretende forzar la aceptación de un enunciado sobre la base de la aceptación de otro enunciado con características semejantes pero cuyo contenido referencial es sumamente distinto. El resto de escuelas *pre-Han* criticaron duramente este tipo de argumentación basado en las semejanzas entre enunciados porque entendían que las comparaciones debían basarse en la realidad y 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.

A continuación nos ocuparemos, en primer lugar, de caracterizar el argumento *mou* y de describir en detalle los tres casos, de los cinco que distinguen los neomohistas, que son relevantes para el tema de este artículo. En la segunda parte, expondremos el intento de reconstrucción de este tipo de argumentos llevado a cabo por G. Paul y mostraremos por qué esta interpretación, que intenta acercar el argumento *mou* al modelo silogístico, supone una distorsión de las características más relevantes de dicha forma de argumentación. Finalmente, en la tercera parte, propondremos una interpretación alternativa del argumento *mou* que lo considera una forma de argumentación analógica basada en la semejanza entre las características sintácticas, semánticas y pragmáticas de los enunciados.

2. EL ARGUMENTO *MOU*

2.1. Definición de *mou*

Los neomohistas definen el argumento *mou* como “tomar un término para ser equivalente a otro” (*bi ci er ju xing ye* 比辭而俱行也) (Mozi, 2010, pp.623). 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 el término “*ci*” los neomohistas se refieren a unidades lingüísticas que combinan varios términos, como sintagmas o enunciados. De ese modo, 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 del *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) (Mozi, 2010, pp.467). 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.*” (Mozi, 2010, pp.453) *Xing* puede por tanto entenderse como un proceso de inferencia. Este proceso, además, supone no sólo un movimiento desde una posición a otra, sino un movimiento correcto. Esto se implica por el uso que se hace del término *xing* en el canon B71 (Mozi, 2010, pp.561) en un contexto claramente epistemológico. En este canon se discute si el uso que se hace de un nombre es admisible o no, y en caso de que sea inadmisibile, esto es, que el nombre no se corresponda con la cosa, se dice que “no funciona” (*bu xing* 不行).

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.

2.2. Tipología 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. 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, se refiere al argumento *mou*.

A continuación, el “*Xiao qu*” lista cuatro tipos de relaciones. Para ilustrarlas, sin embargo, se ofrecen cinco grupos de ejemplos. Existe acuerdo general (Mozi, 2010, pp.624) en considerar que en el párrafo 4 del “*Xiao qu*” falta uno de los tipos de relaciones, y en reconstruir este a partir de los ejemplos. De este modo, tendríamos cinco tipos de relaciones entre enunciados:

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.

Los tres primeros grupos se refieren a las relaciones de términos de categoría en su uso en diversos enunciados. Antes de entrar a analizar los ejemplos de cada uno de estos tipos, señalaremos sus características comunes. En primer lugar, todos los ejemplos se utilizan para establecer analogías. Estas analogías se trazan, no entre los dos enunciados de un mismo ejemplo, sino entre el conjunto de estos y otro par de enunciados que se refieren a una doctrina mohista. Por ejemplo, no se traza una analogía entre dos enunciados con la forma “A es B” (“un caballo blanco es un caballo” y “Huo es una persona”), sino entre un grupo de enunciados “A es B. Verbo + objeto (A) es verbo + objeto (B)” y otro grupo con la misma forma (“Un caballo blanco es un caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo” y “Huo es una persona. Amar a Huo es amar a una persona”). Por tanto, el elemento que se considera análogo es la relación existente entre el primer y el segundo enunciado de cada ejemplo. 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). Mozi, 2010, pp.629)

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 sino a una clase de relaciones entre enunciados. Por tanto, los cinco tipos representan otras tantas clases de relaciones entre enunciados. A continuación, se acusa a aquellos que rechazan las doctrinas mohistas pero aceptan grupos de enunciados que guardan entre sí la misma relación que los enunciados que se utilizan para exponer tales doctrinas, de cometer una inconsistencia.

Todos los enunciados que se utilizan como fuente para establecer la analogía son fácilmente aceptables. Se afirma, además, que no hay causa (*gu* 故) para tratarlos de manera diferente a los enunciados *diana*, es decir, que no existe una diferencia relevante entre ellos que permita objetar la analogía. Por tanto, según los neomohistas, estas analogías no violan ninguno de los criterios que ellos mismos han impuesto a la argumentación analógica en los párrafos anteriores del “*Xiao qu*” y en otras secciones del *Mo Jing*. De este modo, la insistencia en rechazar las doctrinas mohistas se presenta como una obcecación prejuiciosa en la que, simplemente, no se admite aquello que no se está acostumbrado a admitir ni se atiende a las razones aportadas por el oponente.

La segunda característica que comparten todas las analogías propuestas en los cinco tipos es que todas las comparaciones se basan en las características lingüísticas de los enunciados en cuestión, y no en semejanzas entre las entidades a que se refieren los enunciados. Por ejemplo, cuando se dice que “*Un caballo blanco es caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo*” y “*Huo es una persona. Amar a Huo es amar a una persona*” son del mismo tipo, no se está comparando a Huo con un caballo. Lo que se está comparando es la relación entre la pertenencia a una clase y la semántica de los verbos “montar” y “amar”, es decir, el modo en que estos modifican a sus respectivos objetos.

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, 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, como veremos a continuación, muy diferentes en el caso de la silogística occidental y del *mou* neomohista.

2.2.1. Tipo1: 是而然; ser esto y ser así

El primer tipo es el caso más sencillo y se da en un contexto lingüístico en el que el término particular puede ser sustituido por el término de categoría que se predica de él. Los dos ejemplos fuente de la analogía son los siguientes:

* Un caballo blanco es un caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo.
(*Bai ma, ma ye. Cheng bai ma, cheng ma ye*, 白馬, 馬也; 乘白馬, 乘馬也).

* Un caballo negro es un caballo. Montar un caballo negro es montar un caballo.
(*Li ma, ma ye. Cheng li ma, cheng ma ye*, 驪馬, 馬也; 乘驪馬, 乘馬也).

Como puede verse, los ejemplos se componen de dos enunciados. El primer enunciado es una oración atributiva (a1 es A) en la que el sujeto es un nombre (a1) calificado por un adjetivo especificativo y el predicado nominal es el mismo nombre sin calificación(A). 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 categoría general, donde el elemento y la categoría se expresan por medio del mismo nombre, con y sin adjetivo especificativo 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). La relación entre ambos enunciados es de implicación: dado que a1 es A, realizar la acción sobre a1 implica realizarla sobre un A.

Los otros dos ejemplos del tipo 1 constituyen la diana de la analogía, y se refieren a la doctrina mohista del amor universal. Como en los ejemplos fuente, se trata de dos casos prácticamente idénticos en los que solo varía el género del sujeto del primer enunciado. Estos ejemplos son:

* Huo es una persona. Amar a Huo es amar a una persona.
(*Huo, ren ye. Ai Huo, ai ren ye*, 獲, 人也; 愛獲, 愛人也)

* Zang es una persona. Amar a Zang es amar a una persona.
(*Zang, ren ye. Ai Zang, ai ren ye*, 臧, 人也; 愛臧, 愛人也)

Estos dos ejemplos presentan dos diferencias respecto de los ejemplos fuente. 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” (Mozi, 2010, p. 486) El sentido común nos dice que esta última no es la interpretación correcta del enunciado 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 solo 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” si la requiere.

2.2.2. 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 categoría no siempre permite la sustitución del término particular por el término de categoría. Sin embargo, no todos los grupos de enunciados que se encuentran en este tipo utilizan la relación de pertenencia a una categoría. Dado que el tema de este artículo es analizar el tratamiento que reciben en los argumentos *mou* las inferencias trazadas sobre las relaciones de pertenencia a una categoría, nos limitaremos a los dos ejemplos que se relacionan con esta problemática. Dichos ejemplos son:

* Los padres de Huo son personas. El servicio de Huo a sus padres no es servicio a personas. (*Huo zhe qin, ren ye. Huo shi qi qin, fei shi ren ye*, 獲之親，人也；獲事其親，非事人也).

* Su hermano menor es una persona hermosa. Amar a su hermano menor no es amar a una persona hermosa. (*Qi di, mei ren ye. Ai di, fei ai mei ren ye*, 其弟, 美人也; 愛弟, 非愛美人也).

En estos dos 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 categoría (“personas”, “personas hermosas”) de un particular, (“los padres de Huo”, “su hermano menor”). El segundo enunciado, a diferencia del segundo enunciado del tipo 1, es un enunciado atributivo negativo, en el que se niega que la acción sobre el particular implique esa misma acción sobre un miembro de la categoría. Esta atribución negativa no se basa en la pertenencia a la categoría (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 cualesquiera”, 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 menor”, 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 con que los verbos de los segundos enunciados tienen unas connotaciones semánticas que implican 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. Los sujetos de los primeros enunciados (“Los padres de Huo”, “su hermano”) guardan una relación específica con el sujeto que realiza la acción del segundo enunciado (el sujeto que “ama” o “sirve”). Esta relación implica que, en esos casos, los objetos de los verbos (“los padres de Huo”, “su hermano”) no pueden ser considerados como un miembro cualquiera de la categoría a la que pertenecen (“persona”, “persona hermosa”). Por ello, aunque el objeto de los verbos de los segundos enunciados pertenezca a la categoría 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 categoría, dado que la acción no se realiza por motivo de la pertenencia a la categoría, sino por otro motivo distinto.

En este tipo encontramos cuatro enunciados directamente relacionados con la

doctrina mohista del amor universal. Estos enunciados responden a la acusación de inconsistencia que otras escuelas habían lanzado contra los mohistas por defender al mismo tiempo la doctrina del amor universal y la aplicación de la pena de muerte a los delincuentes. Los cuatro grupos tienen en común el primer enunciado, que es un enunciado atributivo que predica la pertenencia de los ladrones a la clase “persona” (“Un ladrón es una persona”, *Dao ren, ren ye*. 盜人, 人也). A partir de este enunciado, se niega la sustituibilidad del término de clase en los siguientes cinco enunciados:

* Muchos ladrones no son muchas personas.

(*Duo dao, fei duo ren ye*, 多盜, 非多人也)

* No ser un ladrón no es no ser una persona.

(*Wu dao fei wu ren ye*, 無盜非無人也)

* Disgustarte tener muchos ladrones no es disgustarte tener muchas personas.

(*E duo dao, fei e duo ren*, 惡多盜, 非惡多人也)

* Desear que no haya ladrones no es desear que no haya personas

(*yu wu dao, fei yu wu ren ye*, 欲無盜, 非欲無人也)

Finalmente, encontramos un grupo de tres ejemplos que comparten también el primer enunciado “Un ladrón es una persona”, y que constituyen la verdadera diana de la analogía, pues se trata de las doctrinas que pretenden defenderse con este argumento *mou*. Estos enunciados son:

* Amar a los ladrones no es amar a las personas.

(*Ai dao fei ai ren ye*, 愛盜非愛人也)

* No amar a los ladrones no es no amar a las personas.

(*Bu ai dao fei bu ai ren ye*, 不愛盜非不愛人也)

* Matar a un ladrón no es matar a una persona.

(*Sha dao ren fei sha ren ye*, 殺盜人非殺人也)

Todos los enunciados fuente, tanto los de los dos primeros ejemplos no relacionados con la cuestión de los ladrones, como los cuatro siguientes, tienen la función de mostrar que, efectivamente, la pertenencia a una categoría no implica necesariamente que la acción sobre el individuo sea una acción sobre un miembro de la categoría como tal. 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; y 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 menor hermoso.

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 y, en consecuencia, esta política no sería contradictoria con el “amor universal” a todas las personas. Sin embargo, resulta obvio que los criminales pertenecen a la categoría “persona”. Por ello, los neomohistas plantean que este es un caso en el que existe la relación de pertenencia a una categoría, pero que esta no permite sustituir el término particular por el término de categoría en el contexto del enunciado “matar ladrones”.

2.2.3. 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), con lo cual no puede existir ni una relación de identidad ni tampoco de pertenencia a categoría, 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.

En este tercer tipo, el enunciado diana de la analogía se refiere a la doctrina mohista de “rechazo del destino” (*fei ming* 非命) y dice:

* Considerar que hay Destino no significa que hay destino y rechazar el fatalismo es rechazar el Destino. (*You ming, fei ming ye. Fei zhi you ming, fei ming ye*, 有命, 非命也; 非執有命, 非命也)

La segunda parte del ejemplo es un enunciado perfectamente comprensible (literalmente, “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 los neomohistas también utilizaban el término *ming* en otra de sus doctrinas, i.e. la doctrina de la “voluntad del Cielo” (*tian zhi* 天志), según la cual, el Cielo mostraba su conformidad o disconformidad con la política del Estado por

medio del éxito o fracaso de las medidas políticas. En la exposición de esta doctrina, los mohistas utilizaron a veces la expresión “*tian ming*” 天命 (“decreto del Cielo”) para referirse a dicha sanción. Los neomohistas aceptaban por tanto la existencia de un “mandato del Cielo”, pero al mismo tiempo rechazaban que existiera destino, ya que entendían que la obtención o pérdida del mandato no dependía de fuerzas ajenas a la voluntad humana sino de nuestras propias acciones. 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 del *Mozi*, “Contra el destino I”, para denominar a aquellos que defienden la existencia del destino (*zhi you ming zhe* 執有命者).

Esto supone 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 les podía objetar que afirmaban que el futuro podía ser conocido, ya que aceptaban la existencia de causas necesarias (las cuales constituyen de hecho el tema del canon A1, el primero del *Mo Jing*).

Los ejemplos fuente del tercer tipo de relaciones entre enunciados del “*Xiao qu*” constituyen otros tantos argumentos analógicos para rechazar estas dos objeciones. El primer grupo de dos ejemplos se vincula a la objeción que se basa en el doble uso del término *ming*. Estos ejemplos dicen:

* Estar a punto de leer un libro no es un libro. Gustarte leer un libro es gustarte los libros. (*Qie fu du shu, fei shu ye. Hao du shu, hao shu ye*, 且夫讀書，非書也；好讀書，好書也)

* Estar a punto de pelear gallos no es pelear gallos. Gustarte las peleas de gallos es gustarte los gallos. (*Qie dou ji, fei ji ye. Hao dou ji, hao ji ye*, 且鬥雞，非雞也；好鬥雞，好雞也)

En ambos ejemplos, se presenta la relación entre los sintagmas “verbo+objeto” y “objeto”, que pueden ser identificados o no en función de cuál es el verbo que modifica ambos sintagmas. En el caso de uno de estos verbos (*qie*), no puede producirse la identificación, mientras que en el caso del otro (*hao*), puede decirse que la acción sobre uno de los sintagmas equivale a la acción sobre el otro. Se trata de una cuestión

pragmática, de usos del lenguaje, que permite que en algunos contextos lingüísticos uno de los sintagmas pueda sustituir al otro, a pesar de que entre ellos no existe una relación de pertenencia a una categoría. Efectivamente, “leer un libro” y “pelear gallos” son acciones que no pertenecen a las clases “libro” y “gallo”. Sin embargo la pragmática del lenguaje permite sustituir una expresión por otra cuando el verbo principal es “gustar”, porque cuando este verbo se aplica al sintagma que incluye tan solo el objeto, implica un motivo que coincide con la acción del verbo que aparece en el otro sintagma: si a alguien le gustan 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 estarían haciendo, por tanto, sería 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 se refiere a las relaciones de causalidad necesaria, que los mohistas defendían como parte de su epistemología objetivista. Los dos ejemplos de este grupo son:

* 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. (*Qie ru jing, fei ru jing ye. Zhi qie ru jing, zhi ru jing ye*, 且入井，非入井也；止且入井，止入井也)

* 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. (*Qie chu men, fei chu men ye. Zhi qie chu men, zhi chu men ye*, 且出門, 非出門也; 止且出門, 止出門也)

En ambos casos, 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 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.

3. INTERPRETACIÓN DEL ARGUMENTO *MOU* DESDE LA SILOGÍSTICA

Como hemos visto en el apartado anterior, los tres primeros tipos de relaciones entre enunciados que distinguen los neomohistas suponen que tan solo en algunos contextos lingüísticos puede sustituirse un término particular por el término de categoría que se predica de él. Que pueda o no llevarse a cabo la sustitución depende de los verbos que modifican los términos particular y de categoría y de la representatividad del término particular respecto de la categoría bajo ese verbo modificador. Sin embargo algunos autores han intentado reducir los tres tipos a la lógica silogística, obviando los aspectos semánticos y pragmáticos del argumento *mou*. A continuación expondremos el planteamiento de Gregor Paul, que adopta esta perspectiva, y mostraremos las deficiencias que presenta.

En su artículo “Equivalent axioms of Aristotelian, or traditional European, and Later Mohist logic” (1993) Paul pretende mostrar 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. Con este objetivo,

Paul argumenta 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» (Paul, 1993: 120). 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-Löringhoff (1972) 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 para 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*. Por supuesto, no sería necesario que aparecieran como un sistema axiomático, ya que tal presentación sistemática es una reconstrucción de la teoría aristotélica: el propio Aristóteles no formuló un sistema axiomático como tal, 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 87 (*Mozi*, 2010: 453), A 89 (*Mozi*, 2010: 455) y B 6 (*Mozi*, 2010: 475). Dado que dicha 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 71 (*Mozi*, 2010: 561), y directamente aplicada para refutar las críticas de Zhuang zi al *bian* en B70 (*Mozi*, 2010: 559), B 76

(*Mozi*, 2010: 569) y B 78 (*Mozi*, 2010: 571).

Axioma 3: Ley de tercio excluso. Paul la encuentra formulada explícitamente en A 52 (*Mozi*, 2010: 417), A 74 (*Mozi*, 2010: 437) y A 75. (*Mozi*, 2010: 437)

Axiomas 4 y 5: Paul encuentra formulados estos principios en dos pasajes, “*Da qu*”¹⁴ (*Mozi*, 2010, pp.601) y B1 (*Mozi*, 2010, pp.467) . 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 neomohistas, 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, más bien, 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 silogístico del argumento *mou*. 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 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. (Paul, 1993: 132)

¿Qué supuestos operan en esta conclusión? 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 aceptable si admitimos la equivalencia propuesta por Paul. Pero esto no implicaría la segunda interpretación. En su artículo, Paul no parte de un análisis del conjunto de la teoría neomohista, sino que se limita a buscar 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 a 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 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 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, a saber: a la “posibilidad” de que la silogística sea esa “racionalidad universal”. Si bien puede considerarse justificada la idea de que la existencia de puntos en común entre varias tradiciones lógicas aumenta las expectativas de que sea posible encontrar otros puntos de coincidencia, la interpretación según la cual las coincidencias encontradas constituyen evidencia a favor de que la silogística constituye el modelo universal de racionalidad no está suficientemente fundamentada, puesto que en ningún momento se tiene en cuenta que otros modelos podrían recibir un respaldo semejante si se indagase la presencia de sus principios en otras tradiciones de pensamiento.

Paul (1993: 127) reconoce que hay casos en los que los neomohistas cuantifican los predicados y no los sujetos, como en el enunciado “amar a todas las personas” que aparece entre los ejemplos del cuarto tipo de relaciones entre enunciados. Esto, en principio, impediría equiparar ambos modelos. Pero considera que se trata de un problema de formulación, y que el enunciado en cuestión puede ser correctamente reformulado en términos de silogística como “todas las personas son personas que son amadas por él” (Todo S es P) (Paul, 1993: 127). 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 “Todo S es 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 formulismo de Paul desaparecen al ser sustituidos por los predicados abstractos 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 que utiliza Paul como ejemplo 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 impedimento para aplicar la visión que tiene Paul de la cuantificación a los textos neomohistas. Paul defiende que los neomohistas poseían las nociones de cuantificación universal y particular, y aporta varios ejemplos tanto del “*Xiao qu*” como de los cánones neomohistas (Paul, 1993, pp.126). 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 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 la teoría neomohista, por el contrario, este es uno de los aspectos que fundamenta la relación que se da entre los dos enunciados de un ejemplo.

Por tanto, en la teoría 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 silogística. En definitiva, aunque los neomohistas utilicen en sus ejemplos enunciados que se refieren a relaciones de pertenencia a una categoría, las relaciones de implicación entre los enunciados de un ejemplo no dependen exclusivamente, ni siquiera principalmente, de la pertenencia a una categoría, sino del modo en que las características semánticas e incluso pragmáticas de otros términos (verbos y nombres) interaccionan con la pertenencia a la categoría. 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 silogística. El “formalismo” neomohista ni se basa exclusivamente en relaciones sintácticas, ni acepta que las relaciones de categoría puedan explicar por sí solas las relaciones inferenciales. 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 silogística.

4. EL ARGUMENTO *MOU* COMO “FORMALISMO” BASADO EN LA COMPARACIÓN

Es posible realizar otra interpretación del funcionamiento de los argumentos *mou* que considero es al tiempo más caritativa y más coherente con los principios que explícitamente dicen utilizar los neomohistas. Según dicha interpretación, los cinco grupos de ejemplos de argumentos *mou* serían 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 sólo 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 muy distinta de la lógica silogística o de los formalismos estrictamente sintácticos.

Ante todo, los neomohistas conciben el argumento *mou*, claramente, como una inferencia basada en las relaciones de semejanza y diferencia. En primer lugar, en el “*Xiao qu*” se clasifica el argumento *mou* como una forma de argumento por comparación y, en su definición se dice explícitamente que consiste en “comparar expresiones” (*bi ci* 比辭). En segundo lugar, en los tipos 2 y 3, y podemos suponer que por extensión en el resto, se afirma que los enunciados diana deben ser admitidos porque pertenecen a la “misma categoría” (*tong lei* 同類) que los enunciados fuente. El concepto de “categoría” (*lei* 類) se define en el canon A79 como el nombre que se aplica a aquello que “es como” (*ruo shi ye zhe*, 若實也者). Por tanto, se trata de un concepto construido a partir de las relaciones de semejanza. Por otra parte, en el *Xiao qu* se afirma que las inferencias se trazan a partir de las categorías *lei*, de modo que la relación de semejanza que representa la categoría es el fundamento que permite inferir que si la relación de implicación entre dos enunciados es aceptable, también debe serlo la misma relación entre enunciados semejantes. Finalmente, el mismo párrafo que aparece en los tipos 2 y 3 implica, como hemos visto, una acusación de contradicción hacia aquellos que admiten determinados enunciados, pero no los enunciados semejantes por medio de los cuales los mohistas expresan sus doctrinas. Esta contradicción no es una contradicción lógica, como la que se utiliza para definir las alternativas contradictorias del *bian* en el canon A75, sino una contradicción en los criterios que se utilizan para considerar aceptable un enunciado: se trata de una acusación de asimetría valorativa, por medio de la cual el oponente considera aceptable en su propio discurso lo que considera inaceptable en el discurso de los demás. La única regla que contiene el “*Xiao qu*” se refiere precisamente a este tipo de contradicción. Dicha regla ordena que “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) (Mozi, 2010: 621). Se trata de un criterio de aceptabilidad de los argumentos que tiene naturaleza analógica: solo puede aplicarse por medio de la comparación entre los criterios empleados al valorar dos argumentos distintos que pueden considerarse semejantes entre sí. La regla obliga a aplicar la misma valoración a ambos argumentos, a no ser que pueda encontrarse una diferencia relevante que permita anular la semejanza y, de ese modo, justificar valoraciones distintas.

El argumento *mou* es por tanto un argumento analógico que se basa en la semejanza entre las características lingüísticas de los enunciados. ¿Cuáles son las características lingüísticas relevantes para establecer dichas semejanzas? Como hemos visto en la descripción de los tipos, estos no pueden justificarse exclusivamente por referencia a las estructuras sintácticas de los enunciados, ya que, en particular, los ejemplos de los tipos 1 y 2 tienen exactamente la misma estructura gramatical pero relaciones de implicación entre los enunciados no solo diferentes, sino contrarias. Estas diferencias solo pueden explicarse en función de la interacción que se establece entre la relación de pertenencia a una categoría del término particular, las características pragmáticas con que se utiliza este término, y las condiciones semánticas del verbo que lo modifica. Esta interacción determina si, en ese contexto lingüístico concreto, el término particular es sustituible o no por el término de categoría, en función de si este puede considerarse en dicho contexto como un miembro típico o atípico de la categoría.

Este análisis de las relaciones de implicación entre enunciados que llevan a cabo los neomohistas no puede ser reducido a la lógica silogística, aunque contiene a esta como un caso especial: aquel en el que el contexto lingüístico permite la sustituibilidad por el término de clase, ya que el término particular puede considerarse en ese contexto como un miembro cualquiera de la clase. Sin embargo, a pesar de que en esta situación, que se corresponde con el tipo 1, coincidan las relaciones de implicación entre enunciados con las que se darían en una lógica silogística, no puede considerarse que ni siquiera en este caso sea exclusivamente la relación de pertenencia a la categoría la que justifica la implicación.

A primera vista, podría parecer que las relaciones de implicación de los ejemplos del tipo 1 dependen tan solo de la lógica silogística. 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 concreto del segundo enunciado podría ser simplemente eliminado de nuestro formalismo, ya que su papel semántico sería completamente irrelevante para la inferencia.

Pero este no es el punto de vista que adopta la “formalización” del “*Xiao qu*”. Para un neomohista, las condiciones semánticas particulares del verbo que aparece en el segundo enunciado no son irrelevantes porque, de hecho, es de dichas condiciones semánticas de las que 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 desde la lógica silogística 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*”:

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. (*Libro del maestro Gongsun Long*, 2001: 77-78)

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 a una categoría entre “caballo blanco” y “caballo”, sino que tan sólo niega que dicha pertenencia a una categoría permita sustituir “caballo blanco” por “caballo” en todas las situaciones. La sustitución no es admisible, por ejemplo, en el caso del verbo “buscar”. 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 guardan las condiciones semánticas del verbo del segundo enunciado con la pertenencia a la categoría, y no la relación de pertenencia a la categoría en sí misma.

Hay un segundo elemento que indica que la relación de pertenencia a la categoría no es ni el único ni el principal elemento de este tipo de inferencia. En los segundos ejemplos se utilizan los nombres propios Huo y Zang y se dice que pertenecen a la categoría “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 categoría, la inferencia seguiría siendo igualmente válida si sustituyésemos Huo y Zang por 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 los ejemplos del tipo 2, en los que se especifica que “servir a mis padres no es servir a personas”, aunque evidentemente 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 tipo (Graham, 2003: 226). 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 más 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 el tipo 1, que supuestamente se ajusta a la lógica silogística, tenemos por tanto dos elementos que se añaden a la pertenencia a la categoría, y en función de los cuales puede variar la validez de la inferencia: en primer lugar, las condiciones semánticas del verbo del segundo enunciado, de las que depende que el nombre particular sea o no sustituible por el nombre de categoría. 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 categoría. En este caso, lo relevante es si dicho elemento particular puede ser considerado o no como un elemento cualquiera respecto a las condiciones semánticas 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.

5. CONCLUSIONES

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 categoría, y enunciados en los que el elemento y la categoría funcionan como objeto de un verbo. Por tanto, podemos decir que se ocupan sistemáticamente de todas las posibilidades relacionadas con la pertenencia a la categoría. 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.

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 en su época los estudios acerca del lenguaje se centraban en aspectos como la fonología o la escritura, más que en la gramática o la lexicología (Rovira Esteva, 2010: 131), por lo que no se disponía de los recursos necesarios para realizar un análisis de este tipo. Pero probablemente también se deba a que los neomohistas nunca tuvieron la intención de llevar a cabo un análisis exhaustivo del lenguaje como base de una teoría sistemática de la inferencia. 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 analizan en abstracto las 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 pertenencia a una categoría y que no pueden ser representadas por medio de la lógica silogística. Al mismo tiempo, muestran que dicha lógica puede considerarse como un caso especial de dicha teoría, a saber, 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. La contribución que la teoría neomohista puede aportar 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 supere, y a la vez contenga, el tratamiento de la inferencia basado exclusivamente en las características sintácticas de los enunciados.

REFERENCIAS

- Freytag-Löringhoff, B (1972). *Logik I*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fung Yu-Lan (1952). *A History of Chinese Philosophy*, vol.I. Princeton: Princeton University Press,
- Graham, A.C. (2001). *Disputers of the Tao*. Chicago: Open Court Publishin.
- (2003). *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press,
- Libro del maestro Gongsun Long* (2001). Madrid: Trotta.
- Mozi* (2006). Changsha: Hunan People's Publishing House.
- Paul, G. (1993) "Equivalent axioms of Aristotelian, or traditional European, and Later Mohist logic". En H. Lenk y G. Paul, eds, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Rovira Esteva, S. (2010). *Lengua y Escritura Chinas*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- The Mozi. A Complete Translation*. (2010). Traducción y comentarios de Ian Johnston. New York: Columbia University Press,

J. G. LERMA PELÁEZ: Licenciado en Bellas Artes,1993, Universidad de Granada. Licenciado en Filosofía,1999, Universidad de Granada. Doctor en Bellas Artes, 2003, Universidad de Granada. Licenciado en Psicología, 2009, U.N.E.D. Profesor de Enseñanza Secundaria, especialidad Filosofía.