

**¿SOFISTAS O LÓGICOS? ALGUNAS
CONSIDERACIONES EN TORNO AL
ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA ESCUELA
DE LOS NOMBRES (*MING JIA* 名家) EN
LA CHINA ANTIGUA**

ALBERT GALVANY
*Université de Paris VII.**

Al observar con cierto detenimiento el devenir histórico de la reflexión filosófica en la China antigua, nos percatamos casi inmediatamente de que uno de los problemas fundamentales a los que tuvieron que hacer frente y tratar de responder los pensadores del turbulento aunque fértil periodo de los Reinos Combatientes 戰國 (476-221 a.C.) fue, sin duda alguna, el lenguaje. Ahora bien, esta problemática adquirió en China un tinte completamente diferente del que dominara en el panorama intelectual de la Grecia clásica. Frente a la célebre concepción aristotélica, compartida unánimemente por el pensamiento occidental, que define al ser humano mediante el atributo exclusivo del lenguaje (*Política*, 1253a, 10-18), en la China antigua lo que constituye al ser humano en cuanto tal, es decir, aquello que lo diferencia de las bestias salvajes, no reside tanto en la capacidad de emitir sonidos articulados como en la capacidad de imponer distinciones, de instituir jerarquías, a través

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 3 de diciembre de 2001 y aceptado para su publicación el 19 de junio de 2002.

* Este trabajo ha sido posible gracias a una beca predoctoral de formación de personal investigador otorgada por la Dirección de Política Científica del gobierno Vasco/Eusko Jaurlaritza. Una ayuda para estancia corta de investigación concedida por esa misma institución nos permitió acceder a los fondos bibliográficos de la universidad de Harvard durante el mes de julio de 2001. Asimismo, quisiéramos expresar nuestra más sincera gratitud a los profesores Jean Levi (CNRS) y Michael Puett (Harvard University) por haber contribuido a mejorar sustancialmente el resultado final de esta investigación.

del rito (*li* 禮).¹ Con todo, aunque el lenguaje parece situarse *a priori* en un plano secundario respecto a la trascendencia acordada tradicionalmente al rito en tanto que garante de un orden social basado en las distinciones y jerarquías, el discurso se revela muy pronto como uno de los pilares centrales del que depende ese mismo sistema. El propio Confucio opera ese sutil deslizamiento de planos cuando, a propósito de la permanencia de esas jerarquías, verdadero fundamento del orden social, inserta la problemática no en un esquema ritual como cabría suponer en principio, sino en un contexto asociado explícitamente al lenguaje.² A partir de ese momento, surge una intensa polémica en torno a las palabras y la gran mayoría de propuestas filosóficas de esta época perciben en ellas tanto la fuente de los males como la de su remedio. Precisamente, en el centro mismo de esa polémica se sitúa la corriente de pensamiento tradicionalmente vinculada al estudio del lenguaje, la denominada Escuela de los Nombres o *ming jia* 名家. Sus miembros

¹ En ese sentido, cabe mencionar las palabras contenidas en el *Liji* 禮記: “Un loro puede hablar pero por eso no deja de ser un ave; un orangután puede hablar mas por eso no deja de ser un animal salvaje. Por tanto, por mucho que un hombre exento del sentido ritual pueda hablar, su mente no deja de ser como la de un ave o una bestia”. (Sun Xidan 孫希旦, *Liji jijie* 禮記集解, capítulo 1.1, Beijing, Zhonghua shuju, 1996, pp. 8-11). A propósito del debate filosófico en torno a la diferencia entre la esfera humana y la animal, nos remitimos al artículo de Jacques Gernet, “Ce qui distingue l’homme de l’animal”, *Études chinoises* XVIII/1-2 (1999), pp. 15-29.

² Que el lenguaje ocupa una posición central en el programa filosófico de Confucio queda claro en el siguiente pasaje perteneciente a las *Analectas* o *Lunyu* 論語: “El duque Jing de Qi preguntó a Confucio acerca del arte de gobernar. Confucio le respondió: ‘Que el príncipe sea príncipe; el ministro, ministro; el padre, padre; y el hijo, hijo.’ El duque exclamó: ‘¡Excelente! Si el príncipe no es príncipe, el ministro no es ministro, el padre no es padre y el hijo no es hijo, por mucho que los graneros estén rebosantes, ¿acaso podríamos disfrutar de ello?’ (*Lunyu* XI.12). Tal y como se desprende de este pasaje, para Confucio, el desorden social resulta de una perturbación de las relaciones jerárquicas entre el príncipe y el ministro en la esfera del Estado y entre el padre y el hijo en la de la familia. Ahora bien, dicha perturbación y su remedio remiten a la problemática lingüística en tanto, para Confucio, si cada uno de los elementos que componen la sociedad ocupara el lugar y la función que le corresponde a su nombre o designación (*ming* 名), el conjunto social funcionaría en perfecta armonía. En ese sentido, los nombres deben ser perfectamente solidarios con las funciones sociales que designan. No es extraño si en otro fragmento perteneciente a las *Analectas* (*Lunyu* XIII.3), Confucio considera la corrección de los nombres (*zheng ming* 正名) como el pilar fundamental del arte de gobernar, como el instrumento más eficaz para combatir el desorden político y social. Para un estudio más detallado de esta cuestión, nos remitimos al trabajo de John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 35-50.

son objeto al mismo tiempo de una crítica feroz y de un profundo elogio. El presente artículo pretende rastrear las razones históricas e ideológicas que dieron lugar a esa ambivalencia en el tratamiento de esta corriente de pensamiento vinculada al análisis del lenguaje por parte del resto de las grandes escuelas de reflexión de la China antigua. Para ello, hemos considerado conveniente partir de los testimonios transmitidos por los primeros historiadores del pensamiento clásico para, después, iniciar una indagación detallada en torno al perfil biográfico e intelectual de cada uno de los componentes más relevantes de dicho movimiento.

La Escuela de los Nombres en la historiografía Han

Antes de iniciar cualquier investigación sobre los denominados lógicos o dialécticos, es del todo necesario señalar que lo que actualmente se conoce con el término *ming jia* o Escuela de los Nombres procede no tanto de un movimiento histórico concreto sino, más bien, del afán histórico y bibliográfico de la dinastía Han 漢 por ordenar y catalogar las diferentes líneas de evolución del pensamiento antiguo a partir de escuelas o corrientes concretas y, sobre todo, a partir de las obras escritas atribuidas a cada miembro de esas corrientes. Por tanto, el término con el que se pretende designar la corriente intelectual asociada al uso instrumental del lenguaje, la denominada Escuela de los Nombres, es en principio totalmente exterior y ajena al propio movimiento al que se refiere.³

En efecto, el término *ming jia* no aparece en ninguno de los textos asignados a los hipotéticos sofistas chinos, ni tan siquiera en ninguno de los múltiples escritos filosóficos que se refieren a estos personajes, ya sea para exponer sus doctrinas o para criticarlas oponiéndose a ellas. El origen, el cuño de esa

³ En los escritos filosóficos redactados durante el periodo de los Reinos Combatientes, las únicas líneas de pensamiento explícitamente mencionadas en los textos son los confucianos (*ru jia* 儒家) y los moístas (*mo jia* 墨家). Por lo demás, en torno a las diversas interpretaciones de la noción *jia* que aquí hemos decidido traducir por “escuela”, nos remitimos al artículo de Edmund Ryden, “Was Confucius Confucian? Confusion over the use of the term ‘school’ in Chinese Philosophy”, *Early China News* 9 (1996), pp. 3-27.

noción corresponde enteramente al gran historiador de la antigüedad, Sima Qian 司馬遷, que al ocuparse precisamente de las seis escuelas principales en las que, según dicho cronista, se dividía la reflexión filosófica de la época, menciona por vez primera a una *Escuela de los Nombres* o *ming jia*:

La escuela del Ying y del Yang, la de los Confucianistas, la de los Moístas, la de los Nombres (*ming jia*), la de la Ley, y la de la Vía y la Virtud, aspiran todas ellas a restablecer el orden.⁴

Esta primera referencia a una posible doctrina sofística o, al menos, a una línea de reflexión enteramente dedicada al estudio de los nombres, del discurso, se completa con las conclusiones que aportaron a este respecto otros de los grandes historiadores de la dinastía Han, Liu Xiang 劉向 y Liu Xin 劉歆, en la monumental obra *Hanshu* 漢書. Estos últimos continúan la misma línea establecida por Sima Qian al destacar también, esta vez entre las nueve escuelas de pensamiento que según ellos conforman el grueso del pensamiento antiguo, aquella que se ocupa del estudio de los nombres. No obstante, a diferencia de Sima Qian, Liu Xiang y Liu Xin no se conforman con mencionar únicamente el nombre de esa escuela sino que, además, nos proporcionan un listado de siete personajes que, en opinión de esos historiadores, pertenecieron a dicha escuela y a los que, por cierto, atribuyen también la autoría de diversos escritos: Deng Xi 鄧析, Yin Wen 尹文, Gongsun Long 公孫龍, Cheng Gongsheng 成公生, Huang Gong 毛公, y Huí Shi 惠施.⁵ A pesar de que, tal y como acabamos de men-

⁴ *Shiji* 史記, capítulo CXXX, Beijing, Zhonghua shuju, 1954, pp. 3288-3289. Tradicionalmente, se considera que la redacción de esta obra, conocida inicialmente como *Tai shi gong shu* 太史公書, fue emprendida por Sima Tan 司馬談 (muerto hacia el año 110 a.C.) y completada posteriormente por su hijo Sima Qian 司馬遷 (?145-86 a.C.). Para un estudio más detallado sobre su composición, datación y transmisión, nos remitimos al artículo de A. F. P. Hulswé, contenido en el volumen colectivo editado por Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, University of California Press, Berkeley, 1993, pp. 405-414.

⁵ *Hanshu* 漢書, capítulo XXX, Beijing, Zhonghua shuju, 1958, p. 1736. La obra *Hanshu* contiene los ensayos de los dos historiadores mencionados, Liu Xiang y Liu Xin, aunque fue compuesto originalmente por el gran historiador Ban Gu 班固 (32-92 d.C.), quien se inspiró a su vez en la obra de su padre Ban Biao 班彪 (3-54 d.C.). Para un estudio más detallado sobre el origen, composición y datación de esta obra,

cionar, Liu Xiang y Liu Xin atribuyan la autoría de varios escritos a cada uno de los miembros de la *Escuela de los Nombres*, lo cierto es que en la actualidad tan sólo nos queda un breve tratado asignado a Gongsun Long y algunos fragmentos de Huí Shi citados indirectamente en varias obras filosóficas, en especial, el tratado taoísta conocido como *Zhuangzi*.⁶ De todos modos, estas referencias contenidas en las dos obras historiográficas más importantes de la antigüedad china comparten un rasgo que no deja de ser, cuanto menos, sorprendente: ambos sitúan a Gongsun Long, Hui Shi y a buena parte de los orado-

véase la noticia elaborada por A. F. P. Hulsewé en *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, pp. 129-136. Por otro lado, a pesar de que no mencionan explícitamente el término *ming jia*, ya que como hemos dicho se trata de una categoría establecida enteramente por la historiografía Han, otras obras de marcado carácter filosófico pertenecientes al periodo de los Reinos Combatientes como, por ejemplo, el *Xunzi* 荀子, el *Zhuangzi* 莊子, o el *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 contienen igualmente referencias de sofistas ilustres que, aunque en algunos casos coinciden con los propuestos por Liu Xiang y Liu Xin, aportan también otros muchos que no figuraban en la lista de estos historiadores. Entre ellos cabe destacar los nombres de Tuo Xiao 佗囂, Wei Mou 魏牟, Chen Zhong 陳仲, Shi Qiu 史螭, Song Xing 宋錮, Kong Chuan 孔穿, y Tian Pian 田駢. Por otro lado, hemos de advertir que los textos históricos y filosóficos de la época sólo mencionan los nombres de Cheng Gongsheng y de Huang Gong, por lo que resulta del todo imposible trazar un perfil biográfico e intelectual y, en ese sentido, hemos decidido excluirlos de nuestro análisis.

⁶ El recorrido personal e intelectual de Gongsun Long nos es relativamente conocido, ya que además de poseer un texto atribuido a este autor que contiene datos biográficos, existen también numerosas referencias indirectas: *Shiji*, capítulo LXXVI, pp. 2369-2370; *Lüshi chunqiu*, edición Zhuzhi jicheng 諸子集成 (abreviada en adelante como ZZJC), capítulo XVIII.1, p. 218; XVIII.5, p. 226; XVIII.7, p. 231; Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, capítulo XVII, Beijing, Zhonghua shuju, 1961, p. 597; XXXIII, p. 1111; *Huainanzi* (ZZJC), capítulo XII, p. 205. En cuanto a las polémicas filológicas sobre la composición y autenticidad del texto *Gongsun Longzi*, véanse los estudios de A. C. Graham, "The Composition of Kung-sun Lung-tzu", en *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapur, Institute of East Asian Studies, 1986, pp. 125-166 y "Kung sun Lung tzu" en la mencionada obra editada por Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, pp. 252-257. Para trazar un perfil biográfico e intelectual de Hui Shi es preciso recurrir a las siguientes referencias indirectas: Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, capítulo I, pp. 39-42; V, pp. 220-223; XVII, pp. 605 y 606-608; XXIII, pp. 614-615; XXIV, pp. 838-842; XXVI, p. 936; XXVII, pp. 952-953; XXXIII, pp. 1102-1106 y 1112; *Hanfeizi* 韓非子 (ZZJC), capítulo XXII, pp. 130 y 133; XXIII, pp. 136 y 138; XXX, pp. 159 y 168; XXXII, p. 199; *Lüshi chunqiu* (ZZJC), capítulo XVIII.5, p. 230; capítulo XVIII.6, p. 231; XVIII.7, pág. 232; XXI.5, pp. 282-283; *Xunzi* (ZZJC), capítulo III, pp. 23-24; VI, p. 59; XXI, p. 263; He Jianzhang 何建章, *Zhanguo Cezhushi* 戰國策注釋, capítulo "Wei er", Beijing, Zhonghua shuju, 1990, p. 872. Por último, es preciso señalar las páginas que Feng Youlan dedica a estos dos pensadores en su monumental historia del pensamiento chino: Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, vol. 1, Shanghai, 1933.

res más relevantes del periodo de los *Reinos Combatientes* en el seno de una línea de pensamiento cuyo fin último es restablecer el orden o la paz social. Si, tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la totalidad de las propuestas filosóficas que componen el panorama intelectual de la época no dudan en señalar a los sofistas y a la especial relación que éstos mantienen con el lenguaje como uno de los agentes principales del desorden político y social al que se enfrentan y pretenden superar mediante sus programas filosóficos, ¿cómo es posible entonces que el historiador Sima Qian clasifique a la doctrina que, en principio, se dedica al estudio de sofismas, paradojas y argumentos junto con los confucianistas, moístas o legistas? Esta aparente contradicción se agrava aún más con las palabras que el propio Sima Qian pronuncia en otro pasaje de su inmensa obra a propósito del movimiento *ming jia* o Escuela de los Nombres:

Hacen que la voluntad de los hombres poco capaces se transforme completamente y, consagrándose exclusivamente a los nombres, logran que los hombres pierdan su naturaleza original. Por ese motivo se dice de ellos: ‘Pervierten a los hombres y hacen que pierdan su bondad auténtica’. Sin embargo, en la medida en que controlan los nombres exigiendo realidades, las relaciones fundamentales no sucumben y, por ello, debe prestárseles la máxima atención.⁷

Mientras que en la primera parte de la cita, Sima Qian nos proporciona un retrato bastante ajustado de lo que podríamos calificar propiamente como “sofística”, por cuanto se trata de una clase de hombres que sirviéndose del lenguaje logran pervertir la supuesta bondad original del ser humano; lo cierto es que en la segunda parte, el gran cronista de la dinastía Han insiste en que las doctrinas de dicha escuela deben ser analizadas necesariamente, en que se les debe prestar la máxima atención (*bu ke bu cha* 不可不察), en la medida en que sus métodos resultan útiles para establecer una administración más eficaz e, incluso, para mantener el orden entre las diferentes clases y jerarquías sociales. En efecto, la frase “controlar los nombres exigiendo realidades” (*kong ming ze shi* 控名責實) representa

⁷ *Shiji*, capítulo CXXX, p. 3291.

una clara alusión a la técnica de control administrativo de origen legista que consiste precisamente en comprobar la realidad efectiva de los discursos pronunciados y, en ese sentido, podemos afirmar que se ajusta más a una voluntad por eliminar los abusos lingüísticos cometidos por los sofistas que a un posible método característico de éstos últimos. Por si fuera poco, Sima Qian establece un vínculo entre este control sobre los nombres y la preservación de las jerarquías sociales; tal y como ha señalado el sinólogo Roger T. Ames, el significado preciso del término que aquí hemos convenido en traducir como “relaciones fundamentales” (*can wu* 參伍) puede discernirse, entre otros muchos ejemplos, a la luz de un pasaje contenido en el capítulo XX del *Huainanzi*, donde se define dicho término como un instrumento político absolutamente indispensable a la hora de determinar las distinciones entre gobernantes y ministros, padres e hijos, maridos y esposas, etc.⁸ Esta relación entre la verificación lingüística y la distinción de las diversas funciones sociales parece conducirnos directamente a la célebre corrección de los nombres (*zheng ming* 正名) propuesta por Confucio con el fin de distinguir y evitar así la confusión entre los diferentes roles y jerarquías, es decir, para preservar su identidad haciendo que el príncipe sea príncipe, el ministro ministro, etc.⁹ Por todo ello, resulta llamativo el hecho de que en la mente del historiador Sima Qian, la denominada “Escuela de los Nombres” que con tanta frecuencia ha sido considerada como la representación ideológica del movimiento sofista en China, posea también una faceta que la aproxima a tendencias cercanas a la doctrina de los nombres y las formas (*xing ming* 形名) propia, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, de posiciones particularmente autoritarias y anti-sofísticas.

⁸ Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 248-249. *Huainanzi* (ZZJC), capítulo XX, p. 351. Por lo demás, el término *can wu* 參伍 es común a otros escritos de pensadores autoritarios, en especial al *Hanfeizi*, donde aparece siempre estrechamente vinculado al control administrativo (técnicas de espionaje, verificación de los discursos, etc.) y, en especial, a la técnica de regulación semántica denominada *xing ming* 形名: *Hanfeizi* (ZZJC), capítulo XI, pp. 58-59; XVII, p. 84; XLVIII, pp. 334 y 335.

⁹ *Lunyu*, XII.11.

Mas, si bien es cierto que en la obra de Sima Qian existe cierta ambigüedad respecto a la caracterización de la *Escuela de los Nombres*, ¿ocurre tal vez lo mismo para el caso de la otra gran referencia historiográfica de la antigüedad, el *Hanshu*? Con el propósito de resolver esta cuestión nos serviremos de los fragmentos pertenecientes a una serie de textos escritos o al menos atribuidos a los mismos autores que redactaron el capítulo XXX titulado “Yiwenzhi 藝文志” del *Hanshu*, en el que los historiadores Liu Xiang y Liu Xin proporcionaban el listado de algunos miembros supuestamente pertenecientes a la corriente de pensamiento *ming jia*. Nos referimos a los tratados conocidos como *Bielu* 別錄 y *Qilue* 七略, recopilados y editados posteriormente por el sinólogo Yao Shenzhong 姚振宗.¹⁰ En estos escritos, hallamos valiosas informaciones suplementarias en torno a la formación intelectual de los personajes adscritos al movimiento *ming jia* en el apartado histórico-bibliográfico del *Hanshu*. Así pues, partiremos de las referencias contenidas en estos textos con el propósito, en primer lugar, de trazar con más detalle y profusión las filiaciones intelectuales de algunos de los personajes mencionados por el *Hanshu* y, en consecuencia, saber con certeza si aquello que los historiadores de la dinastía Han convinieron en denominar “Escuela de los Nombres” o *ming jia* puede ser legítimamente emparentado con fenómenos propiamente sofisticados o si, por el contrario, se trata de un movimiento filosófico independiente.

Yin Wen 尹文

Daremos inicio a nuestra indagación con el estudio de Yin Wen. En relación con este pensador, el texto *Bielu yiwén* afirma lo siguiente:

Yin Wen se dirigió a la academia Ji Xia en compañía de Song Xing [...] Sus doctrinas tienen como fundamento el movimiento Huang-Lao y se asemejan mucho a las doctrinas de la Escuela de las Formas y los Nombres (*xingming jia* 形名家). Yin Wen permaneció en la academia Ji Xia

¹⁰ Yao Shenzhong 姚振宗, *Shishi shanfang congshu* 師石山房叢書, Shanghai, Kaiming shudian, 1936.

y estudió con Song Xing, Peng Meng, y Tian Pian bajo la tutela de Gong-sun Long.¹¹

Al tener en cuenta la complejidad y relevancia de los datos aportados en esta breve noticia, consideramos razonable detener por unos instantes nuestra atención sobre este fragmento con el fin de analizar con cierto rigor todos sus detalles. En primer lugar, el pasaje menciona y asocia explícitamente las doctrinas de Yin Wen con las de la corriente de reflexión denominada Huang-Lao 黃老. En ese sentido, es preciso señalar que tanto el contenido filosófico como el programa político defendido por dicho movimiento se encuentran íntimamente ligados al control administrativo del lenguaje, es decir, al análisis de la correspondencia entre el discurso emitido y el objeto referido (*ming shi* 名實).¹² En segundo lugar, Liu Xiang y Liu Xin relacionan en este pasaje el contenido de las doctrinas de Yin Wen, fundamentadas como hemos visto en el movimiento Huang-Lao, con una escuela (*jia* 家) preocupada por el estudio de la relación entre las formas (*xing* 形) y los nombres (*ming* 名). Esta corriente destacada por los historiadores Han se refiere sin duda al célebre procedimiento que tiene sus orígenes o, al menos, una de sus primeras formulaciones sistemáticas, en el seno de las teorías legistas y cuyo objetivo fundamental consiste en combatir y eliminar los desórdenes provocados por las manipulaciones

¹¹ Yao Shenzhong, *Qilue bielu yiwen* 七略別錄佚文, p. 13. La academia Ji Xia 稷下 fue fundada en el siglo IV a.C. por el soberano Xuan 宣 del estado de Qi 齊 y acogió a buena parte de los intelectuales más ilustres de la época, entre los que figuran Mengzi 孟子, Xunzi 荀子, Shen Dao 慎到, Zou Yan 騶衍, Gongsun Long 公孫龍, etc. Sobre los orígenes, miembros, y actividades de esta academia, véanse las aportaciones de P. M. Thompson, *The Shen-tzu Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 128-129; de B. I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1985, pp. 238-239; y de Zhang Bingnan 張秉楠, *Jixia gouchen* 稷下鉤沉, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1991.

¹² Sobre la relación entre el movimiento Huang-Lao y las técnicas para el control del lenguaje, véanse los estudios de R. P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 55-60; de Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics. Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*, Nueva York, Ballantine Books, 1997, p. 25; y de Leo S. Chang & Yu Feng, *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor*, Honolulu, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy no. 15, University of Hawaii Press, 1998, pp. 48-52. Por otro lado, en relación con el vínculo entre miembros de la academia Ji Xia y el pensamiento Huang-Lao, cf. *Shiji*, capítulo LXXIV, p. 2347.

semánticas de los sofistas;¹³ se trata, en efecto, de una serie de procedimientos dispuestos con el propósito de controlar la producción de discursos y poder conjurar así sus poderes y peligros. Por último, resulta conveniente destacar el hecho de que la figura de Yin Wen, afín tal y como hemos comprobado a procedimientos de control semántico típicos de doctrinas autoritarias, se presente en este fragmento como discípulo del también supuesto miembro de la Escuela de los Nombres, Gongsun Long.

Mao Gong 毛公

Otro de los miembros de la Escuela de los Nombres mencionado por el *Hanshu*, Mao Gong, aparece vinculado a los sofismas tradicionalmente atribuidos a Gongsun Long —‘lo blanco y lo duro’ y ‘lo idéntico y lo diferente’ (*jianbai tongyi* 堅白同異). Ahora bien, la breve noticia biográfica elaborada por Liu Xiang precisa que, mediante esos sofismas, Mao Gong pretendía en realidad ordenar el mundo.¹⁴ Parece, pues, que la voluntad última que mueve a Mao Gong hacia su relación particular con el lenguaje no es tanto su dominio y manipulación con vistas a una persuasión sofisticada sino, antes bien, el desmenuzamiento y análisis de los mecanismos del lenguaje con el propósito de acabar con el desorden lingüístico propio de su tiempo. Por tanto, el interés por restituir la paz social a través del lenguaje sitúa a este autor en la órbita intelectual próxima al movimiento *xing-ming*, es decir, en la misma corriente en la que se enmarcan pensadores tan poco sofistas como Han Fei o Shen Bu-hai.

¹³ Prácticamente todos los pensadores que componen la corriente intelectual denominada legismo (*fa jia* 法家) manifiestan un pronunciado interés por el estudio de las formas y los nombres (*xing ming* 形名). Así, si las referencias de Sima Qian son ciertas, tanto Shen Buhai 申不害 (*Shiji*, capítulo LXIII, p. 2146), Shang Yang 商鞅 (*Shiji*, capítulo LXVIII, p. 2227), como el propio Han Fei 韓非 (*Shiji*, capítulo LXIII, p. 2146) parecen haberse iniciado en esta particular doctrina cuyo fin último es establecer una estricta correspondencia entre el discurso y la realidad efectiva de modo que los abusos semánticos de los sofistas queden completa y definitivamente anulados. Para un estudio sobre esta técnica de control lingüístico en relación con las propuestas políticas del legismo, véanse por ejemplo las aportaciones de H. G. Creel en su artículo, “The Meaning of Hsing-ming”, perteneciente al volumen *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 79-91.

¹⁴ *Qilue Bielu yiwén*, p. 13.

Gongsun Long 公孫龍

En esa misma línea, resulta sorprendente que incluso la figura tradicionalmente vinculada al movimiento de la Escuela de los Nombres y, probablemente, su miembro más relevante, Gongsun Long, se aproxime también en algunas fuentes históricas del mismo periodo a los postulados de los teóricos autoritarios asociados a las corrientes intelectuales *Huang-Lao* y *xing-ming*. En efecto, la gran mayoría de los textos filosóficos de la época no dudan en señalar a Gongsun Long como el autor o, al menos, el defensor más tenaz del célebre “Tratado sobre el caballo blanco” (*Baima lun* 白馬論).¹⁵ Pues bien, en un pasaje del *Zhanguo Ce* en el que se discute precisamente dicho tratado, encontramos las siguientes palabras: “Todos los miembros de la Escuela de las Formas y los Nombres (*xingming jia*) afirman: ‘Un caballo blanco no es un caballo’.”¹⁶ Sin embargo, no es éste el único lugar en el que se asocia el tratado sobre el caballo blanco y su autor con la Escuela de las Formas y los Nombres, ya que el texto conocido como *Baopuzi* 抱朴子 contiene también un pasaje en el que se afirma explícitamente que Gongsun Long se había ocupado de la relación entre las formas y los nombres.¹⁷ Por otro lado, varios escritos filosóficos atribuidos a pensadores contemporáneos de Gongsun Long coinciden en des-

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶ He Jianzhang, *Zhanguo Ce zhushi*, capítulo “Zhao Er”, p. 666. Se ha discutido mucho en torno a la validez histórica de las referencias e informaciones contenidas en el *Zhanguo Ce*; mientras algunos expertos consideran que se trata de un material puramente ficticio otros sostienen que parte de la información puede ser corroborada mediante otras fuentes textuales. En todo caso, parece claro que el origen del texto se sitúa en la ejecución de pruebas y ejercicios de oratoria al modo de los *suasoriae* latinos. En ese sentido, parece plausible el hecho de que el *Zhanguo Ce* contenga datos verídicos por cuanto los aspirantes a oradores habrían elaborado discursos, a modo de ejercicio, a partir de eventos históricos bien conocidos por todos. Sobre esta cuestión, nos remitimos a los trabajos y las aportaciones enfrentadas de Henri Maspero, “Le Roman de Sou Ts’in”, *Études Asiatiques* 2 (1925), pp. 127-141 y de James I. Crump, Jr., “The Chan-kuo Ts’u and its Fiction”, *T’oung Pao*, XLVII.4-5 (1960), pp. 305-375.

¹⁷ *Baopuzi* (ZZJC), capítulo XLII, p. 184. En ese mismo sentido, cabe mencionar las investigaciones que sobre el origen del *Gongsun Longzi* realizara A. C. Graham. En opinión de este sinólogo, los textos atribuidos a Gongsun Long pudieron ser transmitidos gracias a que fueron recopilados por Lu Sheng 魯勝 (siglo III d.C.) en una obra titulada significativamente “Capítulo sobre las Formas y los Nombres (*Xing Ming Pian* 形名篇)”, cf. A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Londres, The School of Oriental and African Studies, pp. 67-68, nota 89.

tacar un perfil y origen intelectual bastante alejado de lo que, en principio, podríamos esperar de un sofista. En ese sentido, resulta conveniente recordar algunos de los pasajes biográficos contenidos en el *Lüshi chunqiu* en donde, a partir de unas anécdotas en forma de diálogo, Gongsun Long aparece retratado como un fervoroso defensor del pacifismo y del amor universal.¹⁸ Asimismo, el texto taoísta conocido como *Zhuangzi* contiene un pasaje biográfico en el que se sostiene que el famoso orador y diplomático se inició en el estudio de la benevolencia (*ren* 仁) y la justicia (*yi* 義) confucianas: “Cuando Long [Gongsun Long] era joven estudió la doctrina de los antiguos soberanos; y ya en su madurez, alcanzó a comprender la práctica de la benevolencia y de la justicia”.¹⁹

Frente a todos estos pasajes que acabamos de citar y que componen una descripción intelectual de Gongsun Long radicalmente opuesta a la que, *a priori*, podríamos imaginar en el caso de un sofista (hemos presentado pruebas que apuntan incluso hacia un más que probable vínculo con la línea autoritaria y antisofista de la Escuela de los Nombres y las Formas así como una formación intelectual asociada a los valores y los principios confucianos), sus rivales filosóficos nos proporcionan, por el contrario, un aspecto de nuestro personaje que lo aproxima mucho a las características que, en principio al menos, parecen configurar el perfil propio de un auténtico sofista. Así, escritos tan dispares como el *Zhuangzi* 莊子, el *Huainanzi* 淮南子 o el *Lunheng* 論衡, no dudan en dirigir las siguientes palabras a propósito de Gongsun Long:

Huan Tuan y Gongsun Long se contaron entre el número de los sofistas. Confundían la mente de los hombres y mudaban su ánimo. Eran capaces de cerrar la boca a los demás mas no de conquistar sus corazones.²⁰

”Gongsun Long logró su renombre mediante refinados discursos.”²¹

”Gongsun Long escribió tratados sobre ‘lo duro y lo blando’, analizó las frases, discernió las proposiciones. Se ocupó de palabras retorcidas,

¹⁸ *Lüshi chunqiu* (ZZJC), capítulo XVIII.1, p. 218; XVIII.5, p. 226; XVIII.7, p. 231.

¹⁹ Guo Qingfan, *Zhuangzi*, capítulo XVII, p. 597.

²⁰ *Ibid.*, capítulo XXXIII, p. 1111.

²¹ *Huainanzi* (ZZJC), capítulo XIV, p. 240; capítulo XI, p. 182.

realizó comparaciones desprovistas de método y razón, sin ninguna utilidad para el orden social.²²

Hui Shi 惠施

Este aspecto doble que vertebra en su integridad el retrato intelectual de Gongsun Long se deja ver también en el caso de otro de los grandes exponentes que la tradición adscribe a la denominada Escuela de los Nombres y al que se le atribuyen asimismo una serie de célebres paradojas, a saber, Hui Shi.²³

²² Wang Chong 王充, *Lunheng* 論衡 (ZZJC), capítulo “Anshu”, p. 277. En el mismo sentido, es posible obtener un retrato del Gongsun Long sofista a partir de la imagen invertida derivada de las palabras que, al parecer, el pensador Zou Yan —tradicionalmente vinculado al desarrollo del denominado pensamiento correlativo—, dirigió a éste como respuesta al sofisma del caballo blanco y que conforman, por así decirlo, un verdadero programa que persigue sustituir las argucias de Gongsun Long por las técnicas retóricas y argumentativas formales propias del mismo tardío. El fragmento atribuido a Zou Yan revela, por tanto, el tipo de orador dialéctico cuyos procedimientos se oponen de manera radical a los, presumiblemente, utilizados por el propio Gongsun Long: “El orador distingue categorías separadas de cosas de modo que no interfieren mutuamente, alinea diferentes puntos de partida de modo que no se entremezclan, ordena sus ideas y aclara sus propósitos; comparte los conocimientos con otros y no se dedica a desorientarlos. Así, el ganador no pierde lo que mantenía y el perdedor obtiene lo que perseguía [...] Alcanzar un estilo elaborado para engañar, adornar las frases para inducir al sin sentido, construir brillantes alegorías para desviar, extender los razonamientos hasta que el otro no pueda regresar a su posición original, todo ello perjudica al Gran Curso (*da dao* 大道). Enzarsarse en disputas y rivalizar hasta el último suspiro perjudica al hombre superior (*junzi* 君子)” (Citado por A. C. Graham, *Latest Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 20-21). Asimismo, el texto conocido como *Yantielun* 鹽鐵論 y fechado en el año 81 a.C. contiene también una arenga en favor de una técnica argumentativa sometida a principios morales que sirve para obtener, mediante su inversión, una descripción de las artes que pretende refutar: “Quienes participan en un debate deben tratar de convencer mediante la certeza de sus argumentos y no imponerse al adversario de cualquier modo. El hombre noble no se avergüenza de inclinarse ante la razón. Toda discusión pierde interés si una de las partes intenta engañar o persuadir al otro mediante razonamientos amañados con el fin de decir siempre la última palabra.” (*Yantielun*, ZZJC, capítulo XXIV, p. 28). Por otro lado, en relación con el programa antisofístico elaborado supuestamente por Zou Yan, véase el artículo de J. L. Kroll, “Disputation in Ancient Chinese Culture”, *Early China* 11-12 (1985-1987), pp. 118-145.

²³ Tal y como hemos referido anteriormente, no se conserva ningún escrito de Hui Shi aunque, afortunadamente, varios textos filosóficos del periodo de los *Reinos Combatientes* recogieron algunas de sus paradojas: *Zhuangzi*, capítulo XXXIII, pp. 1102-1111 y, en menor medida, *Xunzi* (ZZJC), capítulo III, pp. 23-24. Para un análisis de estas paradojas, nos remitimos a los siguientes estudios: B. S. Solomon, “The Assumptions of Hui-Tzu”, *Monumenta Serica* 28 (1969): 1-40; R. Moritz, *Hui Shi und die Entwicklung*

La biografía de este gran protagonista de la historia intelectual de la antigüedad china nos depara, por un lado, una brillante carrera política que le condujo a ocupar, entre otros honores y éxitos, el puesto de primer ministro en los estados de Wei 魏 y Liang 梁 e, incluso, a redactar códigos penales,²⁴ mientras que, por otro lado, otras fuentes textuales no dudan en presentárnoslo como un hábil sofista y diplomático, autor de perniciosas paradojas y proposiciones baldías, que despliega y abusa de todo el poder de seducción y persuasión a través del lenguaje.²⁵

des philosophischen Denkens im alten China, Berlin, Akademie Verlag, 1973; J.-P. Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang, 1985, pp. 274-386; Xu Kangshen 許抗生, "Hui Shi sixiang yanjiu 惠施思想研究", *Zhongguo zhexue shi yanjiu 中國哲學史研究* 2 (1983): 50-57; Xing Lu, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B. C. E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998, pp. 135-142.

²⁴ Los testimonios sobre sus cargos políticos en Wei y Liang proceden del *Zhuangzi*, capítulo I, pp. 36-37 y capítulo VII, p. 605 respectivamente. En cuanto a la redacción de códigos penales o textos legales a cargo de Hui Shi, véase *Lüshi chunqiu* (ZZJC), capítulo XVIII.5, p. 230. Algunos historiadores contemporáneos del pensamiento clásico chino se muestran de acuerdo con esa faceta y defienden un Hui Shi volcado hacia la reconquista del orden social a través del lenguaje: "Hui Shi, l'un des logiciens les plus connus et ami de Zhuangzi, cherche une solution pratique aux problèmes de la seconde moitié du IV^e siècle et croit la trouver dans un discours correct, selon lui l'outil le plus efficace pour adapter l'action aux circonstances politiques du moment." (Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, 1998, p. 133); "L'image de Hui Shi qui émerge de cette masse documentaire n'est pas celle d'un penseur extravagant, mais celle d'un philosophe ayant cherché à répondre, quoique de manière très différente, à des problèmes qui ont également préoccupé son contemporain Mencius, et qui sont typiques pour la seconde moitié du IV^e siècle: les relations entre tradition et innovation, les recettes de gouvernement, leur efficacité et les méthodes de leur application, le bon usage de la parole." (J.-P. Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, p. 348). Para un estudio más detallado de las múltiples, y a menudo antagónicas, facetas de Hui Shi diseminadas en los textos filosóficos de la época, nos remitimos al artículo de Lisa Raphals, "On Hui Shi", contenido en la obra colectiva editada por Roger T. Ames, *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 143-161.

²⁵ En ese sentido, cabe destacar las denuncias que contra las paradojas y otros juegos lingüísticos atribuidos a Hui Shi contiene el texto confuciano *Xunzi*, donde se afirma abiertamente: "Que las cumbres y los abismos son planos, que el cielo y la tierra están pegados el uno al otro, que los países Qi y Qin están en el mismo lugar, [...] que las mujeres ancianas tienen barba y que los huevos tienen pelo. Se trata de proposiciones difíciles de sostener que han sido pronunciadas por Hui Shi y Deng Xi. El hombre superior no las aprecia ya que para nada se ajustan a los ritos y a la justicia." (ZZJC, Capítulo III, pp. 23-24); "No toman como modelo a los reyes de antaño y desde-

Deng Xi 鄧析

Cerraremos este repaso de las figuras que buena parte de la propia literatura filosófica de los Reinos Combatientes así como, en especial, la historiografía Han asocia a la corriente intelectual dedicada a la reflexión sobre el lenguaje con una aproximación al que, sin duda alguna, es uno de sus representantes más importantes y polémicos y que representa, quizás, el inicio mismo de la problemática que nos ocupa: Deng Xi.

Desde luego, no resulta sencillo trazar el perfil histórico de este personaje: su vida y su trayectoria intelectual han generado un gran debate entre los expertos debido a la complejidad, la disparidad y, en muchas ocasiones, la oscuridad de las fuentes textuales disponibles. Con todo, la figura de Deng Xi expresa en toda su radicalidad la imbricación, el profundo vínculo existente entre, por un lado, la reflexión sobre el lenguaje (su lógica y mecanismos) y la producción de sistemas coercitivos propios, en general, de los sistemas autoritarios y, por otro lado, el uso o abuso de esos mismos principios y mecanismos al servicio de una voluntad de persuasión que, lejos de perseguir el establecimiento de un marco comunicativo rígido y unívoco, explota las técnicas de argumentación y seducción inherentes al discurso. Éste, en apariencia al menos, paradójico vínculo ha hecho que algunos expertos se hayan visto forzados a proponer curiosas fórmulas con el propósito de resolver esa incómoda ambivalencia; en ese sentido, las palabras que el gran sinólogo Léon Vandermeersch dedicara a Deng Xi en su ya clásico e influyente estudio sobre la formación del legismo resultan elocuentes:

ñan los ritos y la justicia; adoran dominar discursos excéntricos y alinear extrañas proposiciones; persiguen constantemente cosas insensatas; debaten inútilmente; de las muchas cosas que prometen sólo cumplen unas pocas por lo que no pueden ser utilizados para poner orden en la administración; sus discursos están basados en razonamientos y bastan para seducir a la muchedumbre ignorante. Así son Hui Shi y Deng Xi." (ZZJC, Capítulo VI, p. 59). No deja de ser revelador el hecho de que en estos dos pasajes pertenecientes al *Xunzi*, el nombre de Hui Shi se encuentre asociado al de Deng Xi que, como tendremos ocasión de comprobar inmediatamente, para buena parte de la literatura filosófica de la época y especialmente para la tradición confuciana representa uno de los sofistas responsables de la perversión del lenguaje.

Je suis persuadé qu'une confusion s'est faite entre deux personnages très éloignés l'un de l'autre, qui ont porté tous deux le nom de Deng Xi. Le premier est celui qui, à l'époque de Zichan, composa le *Code sur bambou*; le seconde est le sophiste associé à Hui Shi qui composa l'ouvrage connu sous le nom de *Deng Xi zi*. Je pense que c'est par confusion avec le premier que le second, qui n'a rien de commun avec le légisme, a été classé comme légiste dans le *Siku quanshu*. Cette confusion a été favorisée par la relation qui existe entre le Légisme et la Science des noms et des formes, de laquelle est sortie l'école des Noms, celle des sophistes chinois.²⁶

A nuestro juicio, el argumento principal por el que Vandermeersch se ve en cierto modo obligado a plantear esta rebuscada hipótesis sobre la existencia de dos personas diferentes con un mismo nombre, es en realidad una aparente incompatibilidad ideológica entre, por un lado, el Deng Xi autor de códigos penales y próximo a los fundamentos políticos del legismo y, por otro lado, el Deng Xi sofista que se dedica a ganar pleitos judiciales sirviéndose de las técnicas argumentativas propias de lo que uno cabría esperar de la Escuela de los Nombres o *mingjia*. Con toda probabilidad, los pasajes más representativos de ese primer Deng Xi, es decir, del experto jurista autor de códigos penales, se encuentran en el *Chunqiu Zuo zhuan* y en el *Lüshi chunqiu* respectivamente:

²⁶ L. Vandermeersch, *La Formation du Légisme*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, 1965, p. 12, nota 1. Con todo, Vandermeersch no es el único ni el primero en haber mostrado su desconcierto ante los rasgos opuestos atribuidos en general al movimiento *mingjia*; también Marcel Granet se vio forzado a introducir una hipótesis inverosímil y completamente infundada con el fin de dar cuenta de tal contradicción: "Les Chinois tendent à confondre dans une seule École, qu'ils appellent l'École des Noms, des logiciens dont les préoccupations paraissent avoir été très diverses. Les uns ont été amenés à la Logique par la Rhétorique ou l'Éristique; les autres y ont été conduits par des soucis d'ordre politique, sinon juridique. Ceux-ci sont les représentants d'une vieille logique indigène. —Il n'y a aucun moyen d'en apporter la preuve, mais je croirais volontiers que les premiers représentent une tradition d'origine étrangère et qui, du reste, n'a point réussi à s'acclimater en Chine." (M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 354). En el mismo sentido, cabe mencionar también la postura de Arthur Waley: "My hypothesis is that the *pien ché* ('discriminators') were people who discovered and to some extent analysed the discrepancy between language and reality. No doubt there were some among them who exploited this discovery in a merely frivolous way, startling and bewildering their audiences by the paradoxes that ensue if one accepts the statements of the language-world as true of our world, or vice versa. But as regards the existence of such class of 'sophists' we are dependant on hearsay, and it is quite certain that the average man must have regarded the whole business about 'a white horse being or not being a horse' and attri-

Si Chuan 駟讞 del estado de Zheng 鄭 ejecutó a Deng Xi a pesar de que utilizó sus códigos penales de bambú.²⁷

Eran muchos los que en el estado de Zheng blandían los códigos penales para querrellarse los unos contra los otros. Por eso, Zi Chan 子產 prohibió la publicación de los códigos penales. No obstante, Deng Xi los hacía circular. Entonces, Zi Chan volvía a prohibirlos mas, Deng Xi, lograba engañarlo nuevamente.²⁸

Estas anécdotas completan la descripción de un Deng Xi que, si bien se presenta como autor de un código penal y, en ese sentido, próximo a las esferas del poder político, no duda al mismo tiempo en desafiar esa misma autoridad política (en este caso encarnada en la persona de Zi Chan) y en servirse, como veremos más adelante, de sus conocimientos sobre las reglas y las técnicas fundamentales de la argumentación para ganar todos los pleitos, disolviendo las distinciones entre lo correcto y lo falso, lo bueno y lo malo, que su propio código penal habría tratado de establecer y proteger. Este uso de las técnicas judiciales y argumentativas le valieron, al parecer, una condena a muerte impulsada por el propio Zi Chan. En todo caso, veamos de qué modo describen las citadas fuentes textuales los procedimientos de este “segundo” Deng Xi:

Durante la época en que Zi Chan gobernaba el estado de Zheng, Deng Xi se dedicaba a generarle dificultades. Acordó con las gentes del pueblo que tenían pleitos pendientes en cobrar por su asistencia un traje largo si el caso era importante y uno corto si era menor. Eran multitu-

butes ‘not being mutually exclusive’ as mere quibbling; so that in popular imagination even the most impeccably serious logicians must in any case have figured as charlatans.” (A. Waley, *The Way and Its Power*, Nueva York, Grove Press, 1958, pp. 65-66). Por otro lado, en relación con el texto atribuido a Deng Xi, el denominado *Deng Xi zi*, véase el artículo de Helmut Wilhelm, “Schriften und Fragmente zur Entwicklung der staatsrechtlichen Theorie in der Chou-Zeit”, *Monumenta Serica* 12.5 (1947): 41-96.

²⁷ Yang Bojun 楊伯峻, *Chun qiu Zuo zhuan* 春秋左傳注, Ding Gong 定公 año IX, Beijing, Zhonghua shuju, 1981, p. 1571. A pesar de que el pasaje que acabamos de citar menciona el nombre de Si Chuan 駟讞, los fragmentos relacionados con la redacción de los códigos penales y las versiones de la misma anécdota contenidas tanto en el propio *Zuo zhuan* como en el *Lüshi chunqiu* o el *Liezi* que citaremos a continuación apuntan a que, en realidad, se trataba de Zi Chan 子產. En ese sentido, cf. Yang Bojun, *Chun qiu Zuo zhuan*, Zhao Gong 昭公 año VI, pp. 1274-1279; *Lüshi chun qiu* (ZZJC), capítulo XVIII.4, pp. 224-225; *Liezi* (ZZJC), capítulo VI, pp. 70-71.

²⁸ *Lüshi chunqiu* (ZZJC), capítulo XVIII.4, p. 224.

des aquellos que se presentaban bien con un traje largo o con uno corto rogando su colaboración. Deng Xi daba la razón a aquellos que estaban equivocados e imputaba el error a quienes se encontraban en lo cierto. Lo verdadero y lo falso carecían de un modelo mientras que lo legítimo y lo ilegítimo mudaban cada día. Aquellos que él deseaba que resultaran victoriosos en el pleito ganaban, mientras que aquellos que él deseaba que fueran inculpados eran condenados.²⁹

El pasaje del *Liezi* 列子 que hemos mencionado anteriormente en una nota, nos proporciona una valiosa descripción detallada de las técnicas o procedimientos argumentativos utilizados por Deng Xi: “Deng Xi era muy hábil en el uso de enunciados dobles y sabía elaborar proposiciones interminables. En la época en que Zi Chan estaba al frente del gobierno, él fue quien redactó el código penal de bambú (*zhu xing* 竹刑) que el estado de Zheng puso en práctica.”³⁰ Estas dos técnicas argumentativas mencionadas por el *Liezi* y que aquí hemos convenido en traducir por “enunciados dobles” (*liang ke* 兩可) y “proposiciones interminables” (*wu qiong* 無窮), están directamente relacionadas con otras dos anécdotas en torno a Deng Xi relatadas de nuevo en el capítulo XVIII.4 del *Lüshi chunqiu* y que vienen a representar la aplicación, la encarnación práctica de estos dos procedimientos en la realidad concreta de los pleitos legales: “[...] Las prohibiciones de Zi Chan eran interminables mas las réplicas de Deng Xi también eran interminables (*wu qiong*)”; “El caudal del río Wei había crecido y un hombre rico del estado de Zheng se ahogó en sus aguas. Alguien encontró el cuerpo y exigió a cambio una importante suma de dinero. La familia del hombre ahogado consultó a Deng Xi y éste les dijo: ‘Tened paciencia, nadie más que vosotros está dispues-

²⁹ *Ibid.*, p. 225. El texto *Lunheng* de Wang Chong (27-97? d.C.) contiene un pasaje que, a pesar de la distancia temporal en relación con el periodo de los Reinos Combatientes, sirve en todo caso para ilustrar hasta qué punto la elocuencia y la persuasión tenían un papel decisivo en la resolución de litigios legales: “En una sala de reuniones necesariamente hay quienes discuten; en un mismo distrito siempre hay litigantes. En los litigios, los hay que yerran y los hay que atinan; en una discusión, hay quienes se equivocan y quienes aciertan. Los que yerran y los que se equivocan, pierden; los que atinan y aciertan, ganan. Mas, con todo, también hay sofistas de afiladas lenguas cuyos discursos y arengas les conducen a la victoria; y, por otro lado, aquellos de palabra blanda y oraciones pobres cuyos torpes discursos llenos de interrupciones y faltas les llevan a la derrota.” (*Lunheng* (ZZJC), capítulo “Wu shi”, p. 32).

³⁰ *Liezi* (ZZJC), capítulo VI, pp. 70-71.

to a pagar por el cadáver'. La persona que había encontrado el cuerpo, inquieto, se dirigió también a Deng Xi con el fin de pedirle consejo. Este le respondió: 'Ten paciencia, no pueden comprar el cadáver a otra persona más que a ti'.³¹

Conclusiones

Con Deng Xi, nos encontramos ante una de las figuras que forma parte indiscutiblemente del movimiento intelectual denominado por la historiografía Han como *ming jia* y que, incluso de modo más radical que en el caso de sus otros supuestos representantes, presenta una doble faceta que lo sitúa a un tiempo en el contexto de una relación claramente sofística con el lenguaje como en el de una posición estrictamente opuesta que pretende atajar, precisamente, los abusos y excesos cometidos por la primera. Alcanzado este punto, resulta necesario admitir que de ninguna manera puede tratarse de una excepción como han pretendido algunos expertos ya que, tal y como hemos podido comprobar a lo largo de estas últimas páginas, el de Deng Xi no es un ejemplo único o aislado; más bien, se

³¹ *Lüshi chunqiu* (ZZJC), capítulo XVIII.4, pp. 224 y 225 respectivamente. La breve noticia biográfica elaborada por Lu Xiang y recopilada posteriormente por Yao Shenzhong menciona también esas dos técnicas argumentativas como características de Deng Xi (*Qilue Biehu yiwu*, p. 13). Por otro lado, es preciso señalar que esta última técnica utilizada por este pensador, a la que el *Liezi* se había referido con el nombre de 'enunciados dobles' (*liang ke* 兩可), está relacionada con un procedimiento similar que aparece en la célebre anécdota del amaestrador de monos relatada en el segundo capítulo del *Zhuangzi*: "Un amaestrador de monos distribuía nueces entre los monos diciendo: 'Tres por la mañana, cuatro por la tarde'. Los monos protestaron enérgicamente. El amaestrador dijo entonces: 'Bien, en ese caso os daré cuatro por la mañana y tres por la tarde'. Al escuchar estas palabras, los monos saltaron de alegría. Sin haber alterado para nada ni el nombre (*ming* 名) ni la realidad efectiva (*shi* 實), el amaestrador provocó el enfado y la alegría adaptándose a la naturaleza de los monos. Por eso, el sabio armoniza lo que es así y lo que no es así y reposa en el equilibrio natural (*tian jun* 天鈞). Esto es lo que se denomina procedimiento doble (*liang xing* 兩行)" (Guo Qingfan, *Zhuangzi*, capítulo II, p. 70). El *Liezi* contiene también la misma anécdota aunque su versión es más extensa y detallada (*Liezi*, ZZJC, capítulo II, p. 28). Asimismo, resulta conveniente señalar que el término 'liang' está estrechamente vinculado a las teorías filosóficas sobre el lenguaje puesto que, tal y como ha demostrado A. C. Graham, posee ya un sentido técnico muy preciso en los análisis lógico-formales característicos del moísmo tardío (A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 192-194).

trata del ejemplo que viene a confirmar una regla que se cumple para todas y cada una de las personalidades intelectuales más representativas vinculadas tradicionalmente al movimiento *ming jia*.

Tras lo visto en el recorrido histórico-biográfico que acabamos de esbozar, resulta legítimo afirmar que prácticamente la totalidad de los componentes mencionados inicialmente por el *Hanshu* responden a este esquema dualista y que, por tanto, es el conjunto entero de lo que, tras la obra de Sima Qian, se ha convenido en denominar como *ming jia* la que padece también sus consecuencias. En definitiva, es preciso afrontar el hecho irrefutable de que, en China, los candidatos más firmes a merecer el título de sofistas representan al mismo tiempo el primer intento por reparar el desorden lingüístico causado por ellos mismos o, mejor aún, que, inversamente, los posibles autores del primer intento por imponer una rectificación del lenguaje son considerados por la historia como los primeros en resquebrajar el vínculo entre las palabras y las cosas e imponer una verdadera tiranía del lenguaje. A nuestro juicio, las razones de esta ambigüedad, de esa en apariencia irreconciliable bicefalia, deben situarse en el interior del particular contexto intelectual propio de la China antigua. Tal y como señalamos al inicio de este artículo, a pesar de que la tradición confuciana insistía en ensalzar el rito (*li* 禮) como único y auténtico fundamento para la articulación de las diversas relaciones interpersonales (en el seno de la familia o del gobierno), como garante privilegiado del mantenimiento de las jerarquías políticas y sociales, lo cierto es que en esa época era el lenguaje y el discurso quienes dominaban ya de modo casi absoluto en el plano de lo real. En ese sentido, los expertos del lenguaje comienzan a ejercer una auténtica tiranía sobre los detentadores del saber ritual desplazándolos definitivamente de los centros de poder. El dominio de la palabra, el arte de seducir al auditorio, se convierten en este nuevo contexto en instrumento necesario no sólo para acceder al seno del poder mediante una promoción y obtener un puesto de consejero imponiendo su criterio sobre el de sus adversarios y competidores sino, también, porque en definitiva el porvenir mismo de la nación depende ahora de la habilidad de los sofistas: en un tiempo de intrigas, el discurso

se transforma en uno de los pilares del dispositivo político del que dependen la estabilidad o inestabilidad efectiva de las diferentes potencias.

En definitiva, el lenguaje excede por mucho los límites a los que antes se ceñían su potencial de acción e influencia y, con ello, la perfecta solidaridad que supuestamente debía existir entre las palabras y las cosas se quiebra definitivamente. A partir de ese momento, todos los intentos por restablecer el orden en el plano político y social pasan necesariamente por una “rectificación” del lenguaje. El discurso, las palabras, son a la vez fuente de caos como instrumento de pacificación. Hombres ejemplares al tiempo que peligrosos criminales, los miembros asociados tradicionalmente a la Escuela de los Nombres no son sino la expresión más radical de esa desgarradora ambivalencia que afecta a todas las corrientes y posturas intelectuales de la China antigua. ❖

Dirección institucional del autor:
Université de Paris VII-Denis Diderot
UFR Langues et Civilisations de l'Asie Orientale
Tour 34-1 étage-Couloir 34/44
2, Place Jussieu
75005
Paris
Francia

Obras citadas

Textos fuente

- Baopuzi* 抱朴子 (1974), compilado por Ge Hong 葛弘, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 8, Taipei, Shijie.
Chun qiu Zuo zhuan zhu 春秋左傳注 (1981), anotado por Yang Bojun 楊伯君, 4 vols., Beijing, Zhonghua shuju.
Hanfeizi 韓非子 (1974), anotado por Wang Xianshen 王先慎, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 5, Taipei, Shijie.
Han shu 漢書 (1962), compilado por Ban Gu 班固, Beijing, Zhonghua shuju.

- Huainanzi* 淮南子 (1974), anotado por Gao You 高誘, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 6, Taipei, Shijie.
- Liezi* 列子 (1974), anotado por Zhang Zhan 張湛, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 3, Taipei, Shijie.
- Liji jijie* 禮記集解 (1996), anotado por Sun Xidan 孫希旦, 3 vols., Beijing, Zhonghua shuju.
- Lunheng* 論衡 (1974), compilado por Wang Chong 王充, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 7, Taipei, Shijie.
- Lunyu zhengyi* 論語正義 (1974), anotado por Liu Baonan 劉寶楠 y Liu Gongmian 劉恭冕, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 1, Taipei, Shijie.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (1974), anotado por Gao You 高誘, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 6, Taipei, Shijie.
- Shiji* 史記 (1959), compilado por Sima Qian 司馬遷, Beijing, Zhonghua shuju.
- Xunzi jijie* 荀子集解 (1974), anotado por Wang Xianshen 王先慎, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 2, Taipei, Shijie.
- Yantielun* 鹽鐵論 (1974), compilado por Huan Kuan 桓寬, colección Zhuzi jicheng 諸子集成, vol. 8, Taipei, Shijie.
- Zhanguo ce zhushi* 戰國策注釋 (1990), anotado por He Jianzhang 何建章, Beijing, Zhonghua shuju.
- Zhuangzi jishi* 莊子集釋 (1961), anotado por Guo Qingfan 郭慶藩, 4 vols., Beijing, Zhonghua shuju.

Bibliografía

- AMES, Roger T. (1994), *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany, State University of New York Press.
- CHANG, Leo S. & Yu FENG (1998), *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor*, Honolulu, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy no. 15, University of Hawaii Press.
- CHENG, Anne (1998), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil.
- CREEL, H. G. (1970), *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, University of Chicago Press.
- CRUMP, James I. Jr. (1960), "The Chan-kuo Ts'e and its Fiction", *T'oung Pao* XLVII. 4-5, pp. 305-375.
- Feng Youlan, 馮友蘭 (1933), *Zhongguo zhixue shi* 中國哲學史 vol. 1, Shanghai.
- GERNET, Jacques (1999), "Ce qui distingue l'homme de l'animal", *Études chinoises* XVIII/1-2, pp. 15-29.

- GRAHAM, Angus C. (1986), "The Composition of Kung-sun Lung-tzu", en *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapur, Institute of East Asian Studies, pp. 125-166.
- (1978), *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Londres, The School of Oriental and African Studies.
- GRANET, Marcel (1934), *La pensée chinoise*, París, Albin Michel.
- KROLL, J. L. (1985-1987), "Disputation in Ancient Chinese Culture", *Early China* 11-12, pp. 118-145.
- LOEWE, Michael (ed.) (1993), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, University of California Press, Berkeley.
- MAKEHAM, John (1994), *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press.
- MASPERO, Henri (1925), "Le Roman de Sou T's'in", *Études Asiatiques* 2, pp. 127-141.
- MORITZ, R. (1973), *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlin, Akademie Verlag.
- PEERENBOOM, R. P. (1993), *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany, State University of New York Press.
- RAPHALS, Lisa (1999), "On Hui Shi", en Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, pp. 143-161.
- REDING, Jean-Paul (1985), *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang.
- RYDEN, Edmund (1996), "Was Confucius Confucian? Confusion over the use of the term 'school' in Chinese Philosophy", *Early China News* 9, pp. 3-27.
- SCHWARTZ, Benjamin (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- SOLOMON, B. S. (1969), "The Assumptions of Hui-Tzu", *Monumenta Serica* 28, pp. 1-40.
- THOMPSON, P. M. (1979), *The Shen-tzu Fragments*, Oxford, Oxford University Press.
- VANDERMEERSCH, L. (1965), *La Formation du Légisme*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême Orient.
- WALEY, Arthur (1958), *The Way and Its Power*, Nueva York, Grove Press.
- WILHELM, Helmut (1947), "Schriften und Fragmente zur Entwicklung der staatsrechtlichen Theorie in der Chou-Zeit", *Monumenta Serica* 12.5, pp. 41-96.
- Xing Lu (1998), *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B. C. E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press.

- Xu Kangsheng 許抗生 (1983), "Hui Shi sixiang yanjiu 惠施思想研究", *Zhongguo zhexue shi yanjiu* 中國哲學史研究 2, pp. 50-57.
- Yao Shenzhong 姚振宗 (1936), *Shishi shanfang congshu* 師石山房叢書, Shanghai, Kaiming shudian.
- YATES, Robin D. S. (1997), *Five Lost Classics. Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*, Nueva York, Ballantine Books.
- Zhang Bingan 張秉楠 (1991), *Jixia gouchen* 稷下鉤沉, Shanghai, Shanghai guji chubanshe.